

Thomas Hobbes

LEVIATÃ

Richard Tuck (org.)



ISBN Cambridge de Filosofia Política

INTRODUÇÃO.

Assim como em tantas outras coisas, a NATUREZA (a arte mediante a qual Deus fez e governa o mundo) é imitada pela *arte* dos homens também nisto: que lhe é possível fazer um animal artificial. Pois, considerando que a vida não passa de um movimento dos membros, cujo início ocorre em alguma parte principal interna, por que não poderíamos dizer que todos os *automatos* (máquinas que se movem por meio de molas e rodas, tal como um relógio) possuem uma vida artificial? Pois o que é o *coração*, senão uma mola; e os *nerros*, senão outras tantas *cordas*; e as *juntas*, senão outras tantas *rodas*, imprimindo movimento ao corpo inteiro, tal como foi projetado pelo Artífice? E a *arte* vai mais longe ainda, imitando aquela criatura racional, a mais excelente obra da natureza, o *Homem*. Porque pela arte é criado aquele grande LEVIARÁ a que se chama REPÚBLICA, ou ESTADO (em latim CIVITAS), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado. E no qual a *soberania* é uma *alma* artificial, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro; os *magistrados* e outros *funcionários* judiciais ou executivos, *juntas* artificiais; a *recompenza* e o *castigo* (pelos quais, atados à sede da soberania, todas as *juntas* e todos os membros se movem para cumprir o seu dever) são os *nerros*, que fazem o mesmo no corpo natural; a *riqueza* e *prosperidade* de todos

[1]

professando
Quarta

os membros individuais são a *força*, *Salus Populi* (a *segurança do povo*) é sua *tarifa*; os *conselheiros*, através dos quais todas as coisas que necessita saber Ihe são sugeridas, são a *memória*; a *equidade* e as *leis*, uma *razão* e uma *verdade* artificiais; a *concordia* é a *saúde*; a *sedição* é a *doença*; e a *guerra civil* é a *morte*. Por último, os *pacatos* e *convenções* mediante os quais as partes deste Corpo Político foram criadas, reunidas e unificadas assemelham-se àquele *Fiat*, ao *Façamos o homem* proferido por Deus na Criação.

Para descrever a natureza deste homem artificial, examinarei:

Primeiro a sua *matéria* e o seu *artífice*, que são, ambos, o *homem*.

Segundo, *como* e por meio de que *convenções* é feito; quais são os *direitos* e o *justo poder* ou *autoridade* de um *soberano*; e o que o *preserva* e o *desagrega*.

Terceiro, o que é uma *república cristã*.

Quarto, o que é o *Reino das Trevas*.

Relativamente ao primeiro aspecto, há um ditado do qual ultimamente muito se tem abusado: a *sabedoria* não se adquire pela leitura dos *livros*, mas dos *homens*. Em consequência disso aquelas pessoas que, em sua maioria, são incapazes de apresentar outras provas da sua sabedoria têm grande delírio em mostrar o que pensam ter lido nos homens, através de impiedosas censuras que fazem umas às outras, pelas costas. Mas há um outro ditado que ultimamente não tem sido compreendido, graças ao qual os homens poderiam realmente aprender a ler-se uns aos outros, caso se dessem ao trabalho de o fazer; isto é, *Misce te ipsum, Lê-te a ti mesmo*. Esse ditado não pretendia ter o sentido, atualmente habitual, de aprovar a bárbara conduta dos detentores do poder para com os seus inferiores, ou de levar homens de baixa estirpe a um comportamento insolente para com os seus superiores. Pretendia ensinar-nos que, graças à semelhança de pensamentos e paixões de um homem para com os pensamentos e paixões de outro, quem olhar para dentro de si mesmo e considerar o que faz quando *pensa, opina, raciocina, tem esperança e medo*, etc., e por quais motivos o faz, poderá

por esse meio ler e conhecer quais os pensamentos e as paixões de todos os outros homens, em circunstâncias idênticas. Refiro-me à semelhança das *paixões*, que são as mesmas em todos os homens, *dessejo, medo, esperança* etc., e não à semelhança dos *objectos* das paixões, que são as coisas *desajustadas, temidas, esperadas* etc. Quanto a estas últimas, a constituição individual e a educação de cada um são tão variáveis e tão fáceis de ocultar ao nosso conhecimento, que as letras do coração humano, emaranhadas e confusas como são, devido à dissimulação, à mentira, ao fingimento e às doutrinas errôneas, só se tornam legíveis para quem investiga os corações. E, embora por vezes descubramos os designios dos homens através das suas ações, tentar fazê-lo sem compará-las com as nossas, distinguindo todas as circunstâncias capazes de alterar o caso, é o mesmo que decifrar sem ter uma chave e deixar-se as mais das vezes enganar, quer por excesso de confiança ou por excesso de desconfiança, conforme aquele que lê seja um bom ou mau homem.

Mas, mesmo que um homem seja capaz de ler perfeitamente um outro através das suas ações, isso servir-lhe-á apenas com os seus conhecidos, que são muito poucos. Aquêle que vai governar uma nação inteira deve ler, em si mesmo, não este ou aquele indivíduo em particular, mas o género humano. Embora fazer isso seja difícil, mais ainda do que aprender qualquer língua ou qualquer ciência, depois de eu ter exposto claramente e de maneira ordenada a minha própria leitura, o trabalho deixado a outro será apenas decidir se também não encontra o mesmo em si próprio. Pois esta espécie de doutrina não admite outra demonstração.

cunhâncias que podem alterar o sucesso é impossível. Mas, em qualquer assunto em que o homem não tenha uma infalível ciência pela qual se guiar, é sinal de loucura, e geralmente desprezado com o nome de pedantismo, abandonar o próprio juízo natural para se deixar conduzir por sentenças gerais lidas em autores e sujeitas a muitas exceções. E, mesmo entre os homens que nos conselhos da república gostam de ostentar as suas leituras de política e de história, pouquíssimos fazem o mesmo nos seus negócios privados, quando seus interesses particulares estão em jogo. Possuem a prudência suficiente para os seus negócios privados, mas nos negócios públicos precipitam-se mais com a reputação da sua perspicácia do que com o sucesso dos negócios alheios.

CAP. VI.

Da Origem Interna dos Movimentos Voluntários vulgarmente chamados PAIXÕES; e da Linguagem que os exprime.

Há nos animais dois tipos de movimento que lhes são peculiares. Um deles chama-se *vital*, começa com a geração e continua sem interrupção durante toda a vida. Deste tipo são a *circulação do sangue*, a *pulsação*, a *respiração*, a *digestão*, a *nutrição*, a *excreção* etc. Para estes movimentos não é necessária a ajuda da imaginação. O outro tipo é dos *movimentos animais*, também chamados *movimentos voluntários*, como *andar*, *falar*, *mover* qualquer dos membros, da maneira como primeiro imaginamos em nossa mente. A sensação é o movimento provocado nos órgãos e partes inferiores do corpo do homem pela ação das coisas que vemos, ouvimos etc., e a imaginação é apenas o resíduo do

mesmo movimento, que permanece depois da sensação, conforme já se disse nos capítulos I e II. E dado que *andar*, *falar* e os outros movimentos voluntários dependem sempre de um pensamento anterior de *como*, *onde* e *o que*, é evidente que a imaginação é a primeira origem interna de todos os movimentos voluntários. E embora os homens sem instrução não concebam que exista nenhum movimento onde a coisa movida é invisível, ou o espaço onde ela é movida (devido à sua pequenez) é imperceptível, não obstante, esses movimentos existem se nada os impede. Pois jamais um espaço será tão pequeno que aquilo que seja movido num espaço maior, do qual o espaço pequeno faz parte, não deva primeiro ser movido neste último. Estes pequenos inícios do movimento, no interior do corpo do homem, antes de se manifestarem no andar, na fala, na luta e em outras ações visíveis, chamam-se geralmente **ESFORÇO**.

Este esforço, quando vai na direção de algo que o causa, chama-se **APETITE** ou **DESEJO**, sendo o segundo o nome mais geral, e o primeiro frequentemente limitado a significar o desejo de alimento, nomeadamente a *fome* e a *sede*. Quando o esforço vai na direção contrária de alguma coisa, chama-se geralmente **AVERSÃO**. As palavras *apetite* e *aversão* vêm do latim e ambas designam movimentos, um de aproximação e o outro de afastamento. Também os gregos tinham palavras para exprimir o mesmo, *ὀρεῖν* e *ἀπορροῖν*. Assim, a própria natureza impõe aos homens certas verdades, com as quais depois eles vão topar quando procuram alguma coisa além da natureza. As Escolas não encontram no simples apetite de andar ou mover-se nenhuma espécie de movimento real mas, como são obrigadas a reconhecer alguma espécie de movimento, chamam-lhe movimento metafórico; o que não passa de discurso absurdo, porque só as palavras podem ser chamadas metafóricas, não os corpos e os movimentos.

Aquilo que os homens desejam se diz também que **AMAM**, e que **ODEIAM** aquelas coisas pelas quais sentem aversão. De modo que o desejo e o amor são a mesma coisa, salvo que por desejo sempre queremos dizer a ausência do objeto, e por amor,

Esforço

Apetite
Desjo

Fome
Sede
Aversão

Amor
Ódio
[24]

mais comumente a presença desse objeto. Também por aversão queremos dizer a ausência, e por ódio, a presença do objeto.

Dos apetites e aversões, alguns nascem com o homem, como o apetite pela comida, o apetite de excreção e exoneracão (que podem também, e mais propriamente, ser chamados aversões, em relação a algo que se sente dentro do corpo) e alguns outros apetites, porém não muitos. Os restantes, que são apetites de coisas específicas, derivam da experiência, e com provação dos seus efeitos sobre si mesmos ou sobre os outros homens. Porque das coisas que inteiramente desconhecemos, ou em cuja existência não acreditamos, não podemos ter outro desejo que não o de provar e testar. Mas temos aversão, não apenas por coisas que sabemos terem-nos causado dano, mas também por aquelas que não sabemos se podem ou não causar-nos dano.

Das coisas que não desejamos nem odiamos dizemos que as *desprezamos*, pois o DESPREZO não é outra coisa senão uma imobilidade ou contumácia do coração, ao resistir à ação de certas coisas. Isso se deve ao coração estar já movido de maneira diferente por objetos mais potentes, ou à falta de experiência daquelas coisas.

Dado que a constituição do corpo de um homem se encontra em constante modificação, é impossível que as mesmas coisas nele provoquem sempre os mesmos apetites e aversões, e muito menos é possível que todos os homens constintam no desejo de um só e mesmo objeto.

Mas, seja qual for o objeto do apetite ou desejo de qualquer homem, esse objeto é aquele a que cada um chama *bom*; ao objeto do seu ódio e aversão chama *mau*, e ao do seu desprezo chama *vil* e *insignificante*. Pois as palavras “bom”, “mau” e “desprezível” são sempre usadas em relação à pessoa que as usa. Não há nada que o seja simples e absolutamente, nem há nenhuma regra comum do bem e do mal que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos. Ela só pode ser tirada da pessoa de cada um (quando não há república) ou então (numa república) da pessoa que a representa; ou também de um árbi-

tro ou juiz que pessoas discordantes possam instituir por consentimento, fazendo que a sua sentença seja aceita como regra.

A língua latina possui duas palavras cuja significação se aproxima das de bom e mau, mas que não são exatamente as mesmas, e são as palavras *pulchrum* e *turpe*. A primeira significa aquilo que por quaisquer sinais manifestos promete o bem, e a segunda, aquilo que promete o mal. Mas na língua inglesa não temos nomes suficientemente gerais para exprimir essas idéias. Para traduzir *pulchrum*, a respeito de algumas coisas usamos *belo*; de outras, *lindo* ou *bonito*, assim como *galante*, *honrado*, *conveniente*, *amigável*. Para traduzir *turpe* usamos *infame*, *disforme*, *feio*, *baixo*, *nausante* e termos semelhantes, conforme exija o assunto. Todas estas palavras, na sua significação própria, indicam apenas o *aspecto* ou feição que promete o bem e o mal * ou o lustro e brilho de alguma capacidade para o bem [...]*. Assim, há três espécies de bem: o bem na promessa, que é *pulchrum*; o bem no efeito, como fim desejado, que se chama *juvandum*, *delicioso*; e o bem como meio, que se chama *provenitioso*. E outras tantas espécies de mal, pois o mal na promessa é o que se chama *turpe*; o mal no efeito e no fim é *malesum*, *degradável*, *perturbador*; e o mal como meio, *inútil*, *inaproveitável*, *prejudicial*.

Tal como na sensação, aquilo que realmente está dentro de nós é (como anteriormente já disse) apenas o movimento provocado pela ação dos objetos externos, mas em aparência: para a vista, a luz e a cor; para o ouvido, o som; para o olfato, o odor etc. Assim, quando a ação do mesmo objeto se prolonga, a partir dos olhos, dos ouvidos e outros órgãos, até o coração, o efeito aí realmente produzido não passa de movimento ou esforço, que consiste em apetite ou aversão em relação ao objeto movente. Mas a aparência ou sensação desse movimento é o que se chama DELÍTE, ou então PERTURBAÇÃO DO ESPÍRITO.

Pulchrum.
Turpe.

Delitioso.
Provenitioso.
[25]

Disgradável.
Prejudicial.

Delite.
Desprezar.

* Inserido por T. H. (o restante da inserção está agora ilegível).

Pazari. Este movimento a que se chama appetite e, em sua manifestação, *déleite e prazer*, parece constituir uma corroboração do movimento vital e uma ajuda prestada a este. Portanto, as coisas que provocam deleite eram, com toda a propriedade, chamadas *jucunda (a jucundo)*, porque ajudavam e fortaleciam; e eram chamadas *molestas, ofensivas*, as que impediam e perturbavam o movimento vital.

Portanto, o prazer (ou *déleite*) é a aparência ou sensação do bem, e o *incômodo ou desprazer* é a aparência ou sensação do mal. Conseqüentemente, todo appetite, desejo e amor é acompanhado por um deleite maior ou menor, e todo ódio e aversão, por um desprazer e ofensa maior ou menor.

Prazeres dos sentidos. Dentre os prazeres ou deleites, alguns derivam da sensação de um objeto presente, e a eles pode-se chamar *prazeres dos sentidos* (a palavra *sensual*, tal como é usada apenas por aqueles que condenam esses prazeres, só tem lugar depois de existirem leis). Desta espécie são todas as onerações e exoneraciones do corpo, além de tudo quanto é agradável à *visão*, ao *ouvido*, ao *olfato*, ao *gosto* e ao *tato*. Outros prazeres ou deleites derivam da expectativa provocada pela previsão do fim ou conseqüências das coisas, quer essas coisas agradem ou desagradem aos sentidos. Estes são os *prazeres do espirito* daquele que extrai essas conseqüências, e geralmente recebem o nome de ALEGRIA. De maneira semelhante, alguns dos desprazeres residem na sensação, e chama-se-lhes DOR; outros residem na expectativa de conseqüências, e chama-se-lhes TRISTEZA.

Dor. Estas paixões simples chamadas *apetite, desejo, amor, aversão, ódio, alegria e tristeza* recebem nomes diversos conforme a maneira como são consideradas. Em primeiro lugar, quando uma sucede à outra, são designadas de maneiras diversas conforme a opinião que os homens têm da possibilidade de conseguir o que desejam. Em segundo lugar, do objeto amado ou odiado. Em terceiro, da consideração de muitas delas em conjunto. E em quarto, da alteração da própria sucessão.

Esperança. O *apetite*, ligado à crença de conseguir, chama-se ESPERANÇA.

O mesmo appetite, sem essa crença, chama-se DESESPERO. A *aversão*, ligada à crença de *dano* proveniente do objeto, chama-se MEDO.

A mesma aversão, com esperança de evitar esse dano pela resistência, CORAGEM.

A *coragem* súbita chama-se CÔLERA.

A *esperança* constante chama-se CONFIANÇA em si mesmo.

O *desejo* constante chama-se DESCONFIANÇA em si mesmo.

A *côlera* perante um grande dano feito a outrem, quando pensamos que este foi feito por injúria, chama-se INDIGNAÇÃO.

O *desejo* do bem dos outros chama-se BENEVOLÊNCIA. BOA VONTADE, CARIDADE. Se for desejo do bem do homem em geral, chama-se BONDADÉ NATURAL.

O desejo de riquezas chama-se COBIÇA, palavra que é sempre usada em tom de censura, porque os homens que lutam por riquezas vêem com desagradado que os outros as consigam, embora o desejo em si mesmo deva ser censurado ou permitido de acordo com os meios pelos quais se procura conseqüências.

O *desejo* de cargos ou de preeminência chama-se AMBICÃO, nome usado também no pior sentido, pela razão acima referida.

O *desejo* de coisas que só contribuem um pouco para os nossos fins, e o medo das coisas que constituem apenas um pequeno impedimento, chama-se PUSILANIMIDADE.

O *desprezo* pelas pequenas ajudas e impedimentos chama-se MAGNANIMIDADE.

A *magnanimidade*, em perigo de morte ou de ferimentos, chama-se CORAGEM ou VALENTIA.

A *magnanimidade* no uso das riquezas chama-se LIBERALIDADE.

A *pusilanimidade* quanto ao uso das riquezas chama-se MESQUINHEZ e TACANHEZ ou PARCIMÔNIA, conforme dela se goste ou não.

Desespero.

Medo.

Coragem.

Côlera.

Confiança.

Desconfiança.

[26]

Indignação.

Benevolência.

Bondade natural.

Cobiça.

Ambição.

Pusilanimidade.

Magnanimidade.

Valentia.

Liberalidade.

Mesquinhez.

Gentileza.

O amor pelas pessoas, sob o aspecto da convivência social, chama-se GENTILEZA.

Lascívia natural.

O amor pelas pessoas, apenas sob o aspecto dos prazeres dos sentidos, chama-se LASCÍVIA NATURAL.

Luxúria.

O amor pelas pessoas, adquirido por reflexão insistente, isto é, por imaginação do prazer passado, chama-se LUXÚRIA.

A paixão do amor.

O amor por uma só pessoa, junto ao desejo de ser amado com exclusividade, chama-se A PAIXÃO DO AMOR. Este, somado ao receio de que o amor não seja recíproco, chama-se

Crime.

CRIME.

Vingança.

O desejo de causar dano a outrem, a fim de o levar a lamentar qualquer dos seus atos, chama-se ÂNSIA DE VINGANÇA.

Carosidade.

O desejo de saber o porquê e o como chama-se CURIOSIDADE, e não existe em nenhuma criatura viva a não ser no homem. Assim, não é só pela razão que o homem se distingue dos outros animais, mas também por esta singular paixão. Nos outros animais, o apetite pelo alimento e outros prazeres dos sentidos predominam de modo tal que impedem toda e qualquer preocupação com o conhecimento das causas, o qual é uma lascívia do espírito que, devido à persistência do deleite na contínua e infatigável produção do conhecimento, supera a fugaz veemência de qualquer prazer carnal.

Religião Superstição.

O medo dos poderes invisíveis, inventados pelo espírito ou imaginados com base em histórias publicamente permitidas, chama-se RELIGIÃO; quando essas histórias não são permitidas, chama-se SUPERSTIÇÃO. Quando o poder imaginado é realmente como o imaginamos, chama-se VERDADEIRA RELIGIÃO.

Terrore Pânico.

O medo sem se saber por quê ou de quê chama-se TERRORE PÂNICO, nome que lhe vem das fábulas que faziam de Pá o seu autor. Na verdade, existe sempre em quem primeiro sente esse medo uma certa compreensão da causa, embora os restantes fujam devido ao exemplo, cada um supondo que o seu companheiro sabe por quê. Portanto, esta paixão só ocorre numa turba ou multidão de pessoas.

Admiração.

A alegria ao saber de uma novidade chama-se ADMIRAÇÃO; é peculiar ao homem, porque desperta o apetite de conhecer a causa.

[27]

Glória.

A alegria proveniente da imaginação do próprio poder e capacidade é aquela exultação do espírito a que se chama GLORIFICAÇÃO, a qual, se baseada na experiência das suas próprias ações anteriores, é o mesmo que *confiança*; e, se baseada na lisonja dos outros, ou é apenas suposta pelo próprio, para se deleitar com as suas conseqüências, chama-se VANGLÓRIA — nome muito apropriado, porque uma *confiança* bem fundada leva à eficiência, ao passo que a suposição do poder não leva ao mesmo resultado e é portanto justamente chamada *vã*.

Vanglória.

A tristeza devida à convicção da falta de poder chama-se DESALENTO.

Desalento.

A *vanglória* que consiste na invenção ou suposição de capacidades que sabemos não possuir é mais freqüente nos jovens e é alimentada pelas narrativas verdadeiras ou fictícias de pessoas notáveis. Muitas vezes é corrigida pela idade e pela ocupação.

Entusiasmo súbito.

O *entusiasmo súbito* é a paixão que provoca aquelas *caretas* a que se chama RISO. Este é provocado ou por um ato repentino de nós mesmos que nos diverte ou pela percepção de alguma coisa deformada em outra pessoa com a qual, ao nos compararmos, subitamente aplaudimos a nós mesmos. Isto acontece mais aos que têm consciência de seus poucos recursos e são obrigados a reparar nas imperfeições dos outros para continuarem indulgentes consigo. Portanto, um excesso de riso em face dos defeitos dos outros é sinal de pusilanimidade. Porque um dos feitos próprios dos grandes espíritos é ajudar outros e livrá-los do escárnio e comparar-se apenas com os mais capazes.

Riso.

Desalento súbito.

Pelo contrário, o *desalento súbito* é a paixão que provoca o CHORO, e é provocado por aqueles acidentes que bruscamente vêm frustrar uma forte esperança, ou retirar algum apoio de seu poder. E os que lhe estão mais sujeitos são os que confiam principalmente em auxílios de fora, como as mulheres e as crianças. Assim, alguns choram porque perderam os

Choro.

amigos, outros, por causa da falta de amabilidade destes últimos, e outros, pela brusca paralisção dos seus pensamentos de vingança, provocada pela reconciliação. Mas em todos os casos tanto o riso como o choro são movimentos repentinos, e o habito de ambos faz desaparecer. Pois ninguém ri de piadas velhas, nem chora por causa de uma velha calamidade.

A *tristeza* causada pela descoberta de alguma falta de capacidade é a VERGONHA, a paixão que se revela através do RUBOR. Consiste ela na percepção de uma coisa desonrosa. Nos jovens é sinal de amor à boa reputação, e é louvável. Nos velhos é sinal da mesma coisa, mas, como já chega tarde demais, não é louvável.

O *desprezo* pela boa reputação chama-se IMPUDÊNCIA.

A *tristeza* perante a desgraça alheia chama-se PIEDADE, e surge ao imaginarmos que a mesma desgraça poderia acontecer a nós mesmos. Por isso é também chamada COMPaixÃO, ou, na expressão atualmente em voga, SIMPATIA. Assim, quanto às calamidades provocadas por uma grande maldade, os melhores homens são os que sentem menos piedade; quanto à mesma calamidade, sentem menos piedade os que se consideram menos sujeitos a ela.

O *desprezo* ou pouca preocupação com a desgraça alheia é o que os homens chamam CRUELDADE, que deriva da segurança da própria fortuna. Pois não concebo que alguém possa sentir prazer de grandes males sofridos por outros sem que se tenha um interesse pessoal no caso.

A *tristeza* causada pelo sucesso de um competidor em riqueza, honra ou outros bens, se se lhe juntar o esforço para aumentar as nossas próprias capacidades, a fim de o igualar ou superar, chama-se EMULSAÇÃO. Quando ligada ao esforço para suplantar ou levantar obstáculos ao competidor chama-se INVEJA.

Quando surgem alternadamente no espírito humano apertites e aversões, esperanças e medos, relativamente a uma mesma coisa, quando passam sucessivamente pelo pensamento as diversas conseqüências boas ou más de praticar ou abster-se de praticar a coisa proposta, de modo tal que às vezes se sente um

apetite em relação a ela, e às vezes uma aversão, às vezes a esperança de ser capaz de praticar, e às vezes o desespero ou medo de a empreender, toda a soma de desejos, aversões, esperanças e medos, que se vão desenvolvendo até que a ação seja praticada, ou considerada impossível, leva o nome de DELIBERAÇÃO.

Deliberação.

Portanto, é impossível haver *deliberação* quanto às coisas passadas, pois é manifestamente impossível que estas sejam mudadas; nem de coisas que se sabe serem impossíveis, porque os homens sabem, ou supõem, que tal deliberação seria vã. Mas é possível deliberrar sobre coisas impossíveis, quando as supomos possíveis, sem saber que será em vão. E o nome *deliberação* vem de ela consistir em pôr fim à *liberdade* que antes tínhamos de praticar ou evitar a ação, conforme nosso apetite ou aversão.

Esta successão alternada de apetites, aversões, esperanças e medos não é maior no homem do que nas outras criaturas vivas; conseqüentemente, os animais também deliberram.

Diz-se então que toda *deliberação* chega ao fim quando aquilo sobre o que se deliberrava foi feito ou considerado impossível, pois até esse momento conserva-se a liberdade de o fazer ou evitar, conforme os próprios apetites ou aversões.

Vontade.

Na *deliberação*, o ultimo apetite ou aversão imediatamente anterior à ação ou à omissão desta é o que se chama VONTADE, o ato (não a faculdade) de *querer*. Os animais, dado que são capazes de *deliberações*, devem necessariamente ter também *vontade*. A definição da *vontade* vulgarmente dada pelas Escolas, como *apetite racional*, não é aceitável. Porque se assim fosse não poderia haver atos voluntários contra a razão. Pois um *ato voluntário* é aquele que deriva da *vontade*, e nenhum outro. Mas se, em vez de dizermos que é um apetite racional, dissermos que é um apetite resultante de uma deliberação anterior, neste caso a definição será a mesma que aqui apresentei. Portanto, a *vontade* é o *ultimo apetite na deliberação*. Embora na linguagem comum se diga que um homem teve uma vez vontade de fazer uma coisa, que não obstante evitou fazer, isto é propriamente apenas uma inclinação, que não constituiu uma ação voluntária, pois a ação não depende dela, e sim da última

Crueidade.

[28]

Emulação.

Inveja.

inclinação ou appetite. Porque se todos os appetites intervenientes fizessem de uma ação uma ação voluntária, então pela mesma razão todas as aversões intervenientes deveriam fazer da mesma ação uma ação involuntária; e assim uma mesma ação seria ao mesmo tempo voluntária e involuntária.

Fica assim manifesto que as *ações voluntárias* não são apenas as que têm origem na cobiça, na ambição, na lascívia e em outros appetites em relação à coisa proposta, mas também aquelas que têm origem na aversão ou no medo das consequências decorrentes da omissão da ação.

As formas de linguagem por meio das quais se exprimem as paixões são em parte as mesmas, e em parte diferentes daquelas pelas quais se exprimem os pensamentos. Em primeiro lugar, todas as paixões podem, de maneira geral, ser expressas no *indicativo*, como por exemplo *amo, temo, alegro-me, delibero, quero, ordeno*; mas algumas delas têm expressões que lhes são peculiares, e todavia não são afirmações, a não ser para fazer outras inferências além da inferência da paixão de que deriva a expressão. A deliberação exprime-se pelo *subjuntivo*, que é o modo próprio para exprimir as suposições e as suas consequências, como por exemplo em *Se isto for feito, então isto se seguirá*. Não difere da linguagem do raciocínio, salvo que o raciocínio se exprime através de termos gerais, e a deliberação refere-se sobretudo a casos particulares. A linguagem do desejo e da aversão é *imperativa*, como por exemplo em *Faz isto ou Entia aquila*. Quando o outro é obrigado a fazer ou a evitar, essa linguagem é uma *ordem*; caso contrário, é um *pedido*, ou então um *conselho*. A linguagem da vanglória, ou da indignação, da piedade e da vingança é *optativa*; mas para o desejo de conhecer há uma expressão peculiar a que se chama *interrogativa*, como, por exemplo, em *O que é isso? Quando será isso? Como se faz isso? e Por que isso?* Não conheço mais nenhuma linguagem das paixões, porque as maldições, juras e insultos, e coisas semelhantes, não têm significado como linguagem, e sim como ações de um linguajar habitual.

Estas formas de linguagem são expressões ou significações voluntárias das nossas paixões. Mas determinados sinais não

o são, pois podem ser usados arbitrariamente, quer aqueles que os usam tenham ou não tais paixões. Os melhores sinais das paixões atuais estão *na*¹ atitude, nos movimentos do corpo, nas ações e nos fins e propósitos que de algum outro modo sabemos que a pessoa tem.

Como na deliberação os appetites e aversões são suscitados pela previsão das boas ou más consequências e seqüelas da ação sobre a qual se delibera, os bons ou maus efeitos dessa ação dependem da previsão de uma extensa cadeia de consequências, cujo fim muito poucas vezes qualquer pessoa é capaz de ver. Mas até o ponto em que se consiga ver que o bem dessas consequências é superior ao mal, o conjunto da cadeia é aquilo que os autores chamam *bem visível* ou *manifesto*. Pelo contrário, quando o mal é maior do que o bem, o conjunto chama-se *mal visível* ou *manifesto*. Assim, quem possuir, graças à experiência ou à razão, a maior e mais segura perspectiva das consequências será mais capaz de deliberar para si, e terá mais condições, quando quiser, de dar aos outros os melhores conselhos.

O *sacoso continuo* na obtenção daquelas coisas que de tempos em tempos os homens desejam, quer dizer, o prosperar constante, é aquilo a que os homens chamam FELICIDADE; refiro-me à felicidade nesta vida. Pois não existe uma perpétua tranquillidade de espírito enquanto aqui vivemos, porque a própria vida não passa de movimento, e jamais pode deixar de haver desejo, ou medo, tal como não pode deixar de haver sensação. Que espécie de felicidade Deus reservou àqueles que devotamente o veneram é coisa que ninguém saberá antes de a gozar. São alegrias tão incompreensíveis agora como é ininteligível a expressão *visão beatífica*, usada pelos escolásticos.

A forma de linguagem por meio da qual os homens exprimem a sua opinião da excelência de alguma coisa chama-se LOTVOR. Aquela pela qual exprimem o poder e grandeza de alguma coisa é a EXALTACÃO; e aquela pela qual exprimem a opinião que têm da felicidade de um homem era pelos gregos

Formas de linguagem na paixão.

[29]

Bem e mal manifestos.

Felicidade.

[30]

Lotvor. Exaltação.

¹ Syn: também na

μακρολογίως

chamada μακρολογίως, palavra para a qual não existe tradução na língua inglesa. E isto é quanto basta dizer sobre as PAIXÕES, para o propósito presente.

CAP. VII.

Dos Fins ou Resoluções do DISCURSO.

Para todo *discurso* governado pelo desejo de conhecimento existe pelo menos um *fin*, quer seja para conseguir ou para abandonar alguma coisa. E onde quer que a cadeia do discurso seja interrompida existe um fim provisório.

Se o discurso for apenas mental, consistirá em pensamentos de que uma coisa será ou não, de que ela foi ou não foi, alternadamente. De modo que, onde quer que interrompamos a cadeia do discurso de alguém, deixamo-lo na suposição de que algo *será* ou *não será*, de que *foi* ou *não foi*. Tudo isto é *opinião*. E tudo quanto é apetite alternado, na deliberação relativa ao bem e ao mal, é também opinião alternada, na investigação da verdade sobre o *passado* e o *futuro*. E tal como o último apetite na deliberação se chama *vontade*, assim também a última opinião na busca da verdade sobre o passado e o futuro se chama *JUIZO*, ou *sentença final* e *decisiva* daquele que *discursa*. E tal como o conjunto da cadeia de apetites alternados, quanto ao problema do bem e do mal, se chama *deliberação*, assim também o conjunto da cadeia de opiniões alternadas, quanto ao problema da verdade e da falsidade, se chama *DÚVIDA*.

Nenhuma espécie de discurso pode terminar no conhecimento absoluto dos fatos, passados ou vindouros. Pois, quanto ao conhecimento dos fatos, trata-se originalmente de sensação e, sempre depois, de memória; e quanto ao conhecimento das seqüências, que já disse chamar-se ciência, não é absoluto, mas condicional. Ninguém pode chegar a saber pelo discurso que isto ou aquilo é, foi ou será, porque isso é conhecer absoluto.

tamente. É possível apenas saber que, se isto é, aquilo também é; que, se isto foi, aquilo também foi; e que, se isto será, aquilo também será, e isso é conhecer condicionalmente. E não se trata de conhecer as seqüências de uma coisa para outra, e sim as do nome de uma coisa para outro nome da mesma coisa.

Portanto, quando o discurso é expresso por meio de linguagem, começa pela definição das palavras e procede mediante sua conexão em afirmações gerais, e destas por sua vez em silogismos, o fim ou soma total é chamado conclusão; e o pensamento por esta significado é aquele conhecimento condicional ou conhecimento das seqüências das palavras, a que geralmente se chama CIÊNCIA. Mas se o primeiro fundamento desse discurso não forem as definições, ou se as definições não forem corretamente ligadas em silogismo, nesse caso o fim ou conclusão volta a ser OPINIÃO, acerca da verdade de algo afirmado, embora às vezes em palavras absurdas e destituidas de sentido, sem possibilidade de serem compreendidas.

Quando duas ou mais pessoas conhecem um e o mesmo fato, diz-se que cada uma delas está CONSCIENTE do fato em relação à outra, o que equivale a conhecer conjuntamente. E porque cada uma delas é para a outra, ou para uma terceira, a melhor testemunha de tais fatos, tem sido e sempre será considerado um ato extremamente perverso que qualquer um fale contra a sua *consciência*, ou corrompa ou force outrem a fazê-lo. É por isso que em todos os tempos sempre se escuta com grande atenção o testemunho da consciência. Depois passou-se a usar metaforicamente a mesma palavra, para indicar o conhecimento dos fatos e pensamentos secretos de cada um, de modo que retoricamente se diz que a consciência equivale a mil testemunhas. E finalmente os homens, intencionalmente apaixonados pelas suas novas opiniões (por mais absurdas que fossem), e obstinadamente inclinados a mantê-las, deram também a essas opiniões o reverenciado nome de consciência, como se desejassem considerar ilícito mudá-las ou falar contra elas; e assim pretextam saber que estão certos, quando no máximo sabem que pensam estar.

[31]

Ciência

Opinião

Consciência

Juízo, ou sentença final

Dúvida

Quando o discurso de alguém não começa por definições, ou começa por qualquer outra contemplação de si próprio, e neste caso continua a chamar-se opinião; ou começa com qualquer afirmação alheia, de alguém de cuja capacidade para conhecer a verdade e de cuja honestidade e sinceridade não se duvida, e neste caso o discurso diz menos respeito à coisa do que à pessoa, e à resolução chama-se CRENÇA e Fé; *fé* na pessoa; *crença* tanto na pessoa como na verdade do que ela diz. De modo que na crença há duas opiniões, uma relativa ao que a pessoa diz e outra relativa à sua virtude. *Acreditar, ter fé em ou confiar em alguém*, tudo isto significa a mesma coisa: a opinião da veracidade de uma pessoa. Mas *acreditar no que é dito* significa apenas uma opinião da verdade da coisa dita. Ora, deve observar-se que a frase *creio em*, como também no latim, *credo in*, ou no grego *πιστεύω ἐν*, só é usada nas obras dos teólogos. Em lugar dela, nos outros escritos põe-se *acreditar*, ou *tenho fé nele* ou *confio nele* ou *fio-me nele*; em latim, *credo illi* ou *fido illi*, e em grego *πιστεύω αὐτῷ*. Esta singularidade do uso eclesiástico da palavra deu origem a numerosas disputas relativas ao verdadeiro objeto da fé cristã.

Mas *creer em*, como no Credo, não significa confiar na pessoa, e sim uma confissão e aceitação da doutrina. Porque não apenas os cristãos mas toda espécie de homens acreditam de tal modo em Deus que aceitam como verdade tudo o que o ouvem dizer, quer o compreendam, quer não – o máximo de fé e confiança que é possível encontrar em qualquer pessoa. No entanto, nem todos eles aceitam a doutrina do Credo.

Dai poderemos inferir que ao acreditarmos que qualquer espécie de afirmação é verdadeira, com base em argumentos que são tirados, não da própria coisa nem dos princípios da razão natural, mas da autoridade da opinião favorável que temos acerca de quem fez essa afirmação, neste caso o objeto da nossa fé é o orador ou a pessoa em quem acreditamos ou em quem confiamos e cuja palavra aceitamos; e a honra feita ao acreditar é feita apenas a essa pessoa. Conseqüentemente, quando acreditamos que as Escrituras são a palavra de Deus, sem

ter recebido nenhuma revelação imediata do próprio Deus, o objeto da nossa crença, fé e confiança é a Igreja, cuja palavra aceitamos e à qual aquiescemos. E aqueles que acreditam naquilo que um profeta lhes diz em nome de Deus aceitam a palavra do profeta, honram-no e nele confiam e crêem, aceitando a verdade do que ele diz, quer se trate de um verdadeiro ou de um falso profeta. O mesmo se passa também com qualquer outro tipo de história. Pois, se eu não acreditasse em tudo o que foi escrito pelos historiadores sobre os feitos gloriosos de *Alexandre* ou de *César*, não creio que o fantasma de *Alexandre*, ou de *César*, tivesse nenhum motivo justo para se ofender, nem ninguém mais, a não ser o historiador. Se *Tito Lívio* afirma que uma vez os deuses fizeram uma vaca falar, e não o acreditamos, não estamos com isso retirando a nossa confiança em Deus, mas em *Tito Lívio*. É portanto evidente que tudo aquilo em que acreditamos, baseados em nenhuma outra razão senão tão-só a autoridade dos homens e dos seus escritos, quer eles tenham ou não sido enviados por Deus, a nossa fé será apenas fé nos homens.

CAP. VIII.

Das VIRTUDES vulgarmente chamadas INTELLECTUAIS, e dos DEFEITOS contrários a estas.

Geralmente a *virtude*, em toda espécie de assuntos, é algo que se estima pela eminência, e consiste na comparação. Pois, se todas as coisas fossem iguais em todos os homens, nada seria apreciado. Por *virtudes INTELLECTUAIS* sempre se entendem as capacidades do espírito que os homens elogiavam, valorizam e desejariam possuir em si mesmos, e vulgarmente recebem o

Definição de virtude intelectual

nome de *engenho natural*, embora a mesma palavra ENGENHO também seja usada para distinguir das outras uma certa capacidade.

Estas *virtudes* são de duas espécies: *naturais* e *adquiridas*. Por naturais não entendo as que um homem possui de nascença, pois isso é apenas sensação, pela qual os homens diferem tão pouco uns dos outros e dos animais, que não merecem ser incluídas entre as virtudes. Refiro-me ao *engenho* que se adquire apenas por meio da prática e da experiência, sem método, cultura ou instrução. Este ENGENHO NATURAL consiste principalmente em duas coisas: *celeridade da imaginação* (isto é, rápida sucessão de um pensamento a outro) e *firmeza da direção* para um fim escolhido. Pelo contrário, uma imaginação lenta constitui o defeito ou falha do espirito a que vulgarmente se chama EMBOTAMENTO, *stupiditez*, e às vezes outros nomes que significam lentidão de movimentos ou dificuldade em se mover.

Esta diferença de rapidez é causada pela diferença das paixões dos homens, que gostam e detestam, uns de uma coisa, outros de outra. Em consequência, os pensamentos de alguns homens seguem uma direção, e os de outros outra, e retêm e observam diversamente as coisas que passam pela imaginação de cada um. E, embora nesta sucessão dos pensamentos dos homens nada há a observar nas coisas em que eles pensam a não ser aquilo em que elas são *idênticas umas às outras*, ou aquilo em que são *diferentes*, ou então *para que servem* ou *como servem para tal fim*, diz-se dos que observam as suas semelhanças, caso sejam tais que raramente outros as observam, que têm um *bom engenho*, com o que, nesta circunstância, se pretende identificar uma *boa imaginação*. Quanto aos que observam as suas diferenças e dissimilitudes, a que se chama *distinguir, discernir e julgar* entre coisas diversas, nos casos em que tal discernimento não seja simples, têm, segundo se diz, um *bom juízo*; e sobretudo em questões de convívio e negócios, em que é preciso discernir momentos, lugares e pessoas, esta virtude chama-se DISCRICÃO. A primeira, isto é, a imaginação, sem o auxílio de juízo, não se recomenda como virtude; mas a última, que é o juízo e

discricção, recomenda-se por si mesma, sem o auxílio da imaginação. Além da discricção de momentos, lugares e pessoas, necessária para uma viva imaginação, é necessária também uma freqüente aplicação dos pensamentos ao seu fim, quer dizer, ao uso que deles pode ser feito. Feito isto, aquele que possui esta virtude facilmente encontrará semelhanças capazes de agrandar, não apenas como ilustrações do seu discurso, adornando-o com metáforas novas e adequadas, mas também pela raridade da sua invenção. Mas, sem firmeza e direção para um fim determinado, uma grande imaginação é uma espécie de loucura, semelhante à das pessoas que, iniciando qualquer discurso, se deixam desviar do seu objetivo, por qualquer coisa que lhes passe pelo pensamento, para longas digressões e parênteses, até que inteiramente se perdem. Para esse gênero de loucura não conheço nenhum nome especial, mas sua causa é às vezes a falta de experiência, devido à qual uma coisa pode parecer a alguém nova e rara, quando aos outros assim não parece; e outras vezes é a pusillanimidade, devido à qual lhe parece uma grande coisa aquilo que outros consideram uma ninharia. E tudo o que é novo ou grande, portanto considerado merecedor de ser dito, vai gradualmente afastando-o do propósito inicial do seu discurso.

Num bom poema, quer seja *épico* ou *dramático*, assim como também nos *sonetos*, *epigramas* e outras obras, é necessário tanto o juízo como a imaginação. Mas a imaginação deve ser a mais eminente, pois tais obras devem agradar pela sua extravagância, embora não devam desagradar por indiscricção.

Num bom livro de história o juízo deve ser eminente, porque a excelência da obra consiste no método e na verdade, assim como na escolha das ações que é mais proveitoso conhecer. A imaginação não tem lugar aqui, a não ser para ornamentar o estilo.

Nas orações laudatórias e nas invectivas a imaginação é predominante, porque o designio não é a verdade, mas a honra ou a desonra, o que é feito mediante nobres ou vis comparações. O juízo limita-se a sugerir quais as circunstâncias que tornam uma ação louvável ou condenável.

Talento, natural ou adquirido.

Engenho natural.

[33]

Bom engenho ou imaginação.

Bom juízo.

Discricção.

Nas exortações e discursos em tribunal, assim como a verdade ou a simulação serva melhor o designio em vista, também o juízo ou a imaginação é a qualidade mais necessária.

Na demonstração, no conselho e em toda a busca rigorosa da verdade, o juízo faz tudo, salvo se por vezes o entendimento tiver necessidade de se alargar por uma semelhança adequada, havendo nesse caso uso exaustivo da imaginação. Quanto às metáforas, neste caso estão completamente excluídas. Pois, sabendo que elas abertamente professam o logro, admittam-no no conselho e no raciocínio seria manifesta loucura.

Em qualquer espécie de discurso, se a falta de descrição for evidente, por mais extravagante que a imaginação possa ser, o discurso inteiro será tomado como um sinal de falta de engenho, o que nunca acontecerá quando a descrição for manifiesta, mesmo que a imaginação jamais seja a comum.

Os pensamentos secretos de cada homem percorrem todas as coisas, sagradas ou profanas, puras ou obscenas, sérias ou frívolas, sem vergonha ou censura – coisa que o discurso verbal não pode fazer, limitado que está pela aprovação do juízo quanto ao momento, ao lugar e à pessoa. Um anatomista ou médico pode expor, verbalmente ou por escrito, seu parecer sobre um assunto impuro, porque nesse caso não se trata de agrandar, e sim de ser útil. Mas, se um outro homem escrevesse as suas extravagantes e divertidas fantasias sobre o mesmo assunto, seria o mesmo que alguém apresentar-se perante boa companhia depois de revirar na lama. E é na falta de descrição que reside a diferença. Nos casos de manifesto desleixo do espírito e entre pessoas bem conhecidas, é possível brincar com os sons e com as significações equivocadas das palavras, tendo muitas vezes como oponentes homens de extraordinária imaginação. Mas num sermão, ou em público ou diante de pessoas desconhecidas, ou a quais devemos reverenciar, nenhum jogo de palavras deixará de ser considerado loucura, e a diferença reside apenas na falta de descrição. Assim, quando falta engenho não é a imaginação que está faltando, mas descrição. Portanto, o juízo sem imaginação é engenho, mas a imaginação sem juízo não o é.

Quando os pensamentos de alguém que tem um designio em vista, ao percorrerem uma grande quantidade de coisas, o levam a observar que elas o conduzem a esse designio, ou a que designio elas podem conduzir, caso essas observações não sejam as simples e usuais, esse seu talento chama-se PRUDÊNCIA, e depende de muita experiência e memória de coisas semelhantes, bem como das suas conseqüências até o momento. A esse respeito, a diferença entre os homens não é tão grande como a que se verifica quanto à imaginação e ao juízo, porque a experiência de homens da mesma idade não é tão desigual quanto à quantidade, variando conforme as diferentes ocasiões, dado que cada um tem os seus designios pessoais. Governar bem uma família ou um reino não equivale a diferentes graus de prudência, mas a diferentes espécies de ocupação, do mesmo modo que desenhar um quadro em pequeno ou grande, ou em tamanho maior que o natural, não corresponde a diferentes graus de arte. Um simples lavrador é mais prudente nos assuntos da sua própria casa do que um conselheiro privado nos assuntos de um outro homem.

Se a prudência se acrescentar o uso de meios injustos ou desonestos, como aqueles de que comumente os homens são tentados a se servir pelo medo e pela necessidade, temos aquela sabedoria velhaca a que se chama ASTÚCIA, e é um sinal de pusillanimidade. Porque a magnanimidade é o desprezo pelos expedientes injustos ou desonestos. E aquilo a que os latinos chamavam *Versutia* (que se traduz em inglês por *astúcia*) e consiste em livrar-se deste perigo ou incômodo para envolver-se em outros ainda maiores – como, por exemplo, quando se rouba a um para pagar ao outro – é apenas uma astúcia míope, chamada *Versutia*, de *Versura*, que significa aceitar dinheiro com usura pelo presente pagamento de juros.

Quanto ao *engenho adquirido* (ou seja, adquirido por método e instrução), o único que existe é a razão, que se funda no uso correto da linguagem, e da qual derivam as ciências. Mas da razão e da ciência já falei nos capítulos V e VI.

As causas destas diferenças de engenho residem nas paixões, e a diferença das paixões deriva em parte da diferente

constituição do corpo e em parte das diferenças de educação. Porque, se a diferença proviesse da tempera do cérebro e dos órgãos dos sentidos, quer externos, quer internos, a diferença entre os homens quanto à vista, ao ouvido e aos outros sentidos, não seria menor do que a diferença quanto à sua imaginação e discricção. Portanto, tal diferença deriva das paixões, que são diferentes, não apenas por causa das diferenças de constituição dos homens, mas também por causa das diferenças de costumes e de educação entre eles.

As paixões que mais provocam as diferenças de engenho são, principalmente, o maior ou menor desejo de poder, de riqueza, de saber e de honra. Todas elas podem ser reduzidas à primeira, que é o desejo de poder. Porque a riqueza, o saber e a honra não são mais do que diferentes formas de poder.

Portanto, um homem que não tenha grande paixão por nenhuma destas coisas, sendo, como se costuma dizer, indifferentemente, embora possa ser uma boa pessoa, incapaz de prejudicar os outros, mesmo assim é impossível que tenha uma grande imaginação ou grande juízo. Porque os pensamentos são para os desejos como batedores ou espias, que vão ao exterior e encontram o caminho para as coisas desejadas; e é daí que provém toda a firmeza do movimento do espirito, assim como toda a sua rapidez. Porque, assim como não ter nenhum desejo é o mesmo que estar morto, também ter paixões fracas é estupidez, e ter paixões indiferentemente por todas as coisas é LEVANDADE e *distracção*. E ter por qualquer coisa paixões mais fortes e intensas do que geralmente se verifica nos outros é aquilo a que os homens chamam LOUCURA.

Existem quase tantas espécies de loucura como de paixões. Por vezes uma paixão extraordinária e extravagante deriva da má constituição dos órgãos do corpo ou de um dano a eles causado, e outras vezes o dano e indisposição dos órgãos são causados pela intensidade ou pelo extremo prolongamento da paixão. Em ambos os casos, porém, a loucura é de uma só e mesma natureza.

A paixão cuja violência ou prolongamento provoca a loucura ou é uma grande *vanglória*, a que vulgarmente se chama *orgulho* ou *vanidade*, ou é um grande *desalento* de espirito.

O orgulho torna os homens sujeitos à colera, cujo excesso é a loucura chamada RAIVA e FÚRIA. E assim ocorre que o excessivo desejo de vingança, quando se torna habitual, prejudica os órgãos e transforma-se em raiva; que o amor excessivo, somado ao ciúme, também se transforma em raiva; a opinião exagerada de si mesmo, quanto à inspiração divina, à sabedoria, à erudição, às maneiras e coisas semelhantes, transforma-se em perturbação e levandade, e esta, somada à inveja, transforma-se em raiva; a forte opinião da verdade de alguma coisa, quando contrariada pelos outros, também se transforma em raiva.

O abatimento provoca no homem receios infundados, espécie de loucura vulgarmente chamada MELANCOLIA, que se manifesta em diversas condutas: na frequentação de cemitérios e lugares solitários, nos comportamentos supersticiosos e no medo de alguém ou de alguma coisa determinada. Em suma, todas as paixões que provocam comportamentos estranhos e invulgares são designadas pelo nome geral de loucura. Mas quem se quisesse dar ao trabalho de enumerar as várias espécies de loucura poderia arrolar uma multidão delas. E, se os excessos são loucura, não resta dúvida de que as próprias paixões, quando tendem para o mal, constituem outros tantos graus da loucura.

Por exemplo: embora os efeitos da loucura nos que estão possuídos pela convicção de que são inspirados nem sempre se tornem visíveis em um homem por qualquer ação extravagante derivada dessa paixão, quando muitos deles conspiram juntos, a raiva da multidão inteira é bastante visível. Pois que melhor prova de loucura pode haver do que acusar, golpear e apedrejar os nossos melhores amigos? No entanto, isto é um pouco menos do que uma tal multidão fará. Pois ela acusará, combaterá e destruirá aqueles por quem, durante toda a sua vida, foi protegida e defendida de danos. E, se isto é loucura

Raiva.

[36]

Melancolia.

nuna multidão, é também em cada indivíduo particular. Pois tal como no meio do mar, embora não ouçamos nenhum ruído da parte da água mais próxima de nós, estamos absolutamente certos de que essa parte contribui tanto para o rugido das ondas como qualquer outra parte da mesma quantidade, assim também, embora não percebamos grande inquietação em um ou dois homens, podemos estar absolutamente certos de que as suas paixões individuais fazem parte do rugido sedicioso de uma nação conturbada. E, mesmo que nada mais denunciasse a sua loucura, o próprio fato de se arrogarem essa inspiração constitui prova suficiente dela. Se algum interno de Beelam nos entretivesse com um discurso sóbrio, e ao nos despedirmos quissésemos saber quem ele é, para mais tarde retribuir sua gentileza, e ele nos dissesse ser Deus Pai, creio que não seria necessário esperar nenhuma ação extravagante como prova da sua loucura.

Esta convicção de inspiração, vulgarmente chamada espírito particular, começa muitas vezes com a feliz descoberta de um erro geralmente cometido pelos outros. E, sem saberem ou lembrarem mediante que conduta da razão chegaram a uma verdade tão singular (conforme eles pensam, embora muitas vezes seja apenas uma inverdade com que depararam), passam imediatamente a admirar a si mesmos por terem recebido a graça especial de Deus Todo-Poderoso, que lhes revelou tal verdade sobrenaturalmente, por intermédio do seu Espírito.

Além disso, que a loucura não é mais do que um excesso de manifestação da paixão é coisa que se pode verificar nos efeitos do vinho, que são idênticos aos da má disposição dos órgãos. Porque a variedade de comportamento nos homens que bebem demais é a mesma que a dos loucos, uns enraivecendo-se, outros amando, outros rindo, tudo isso de maneira extravagante, mas conformemente às várias paixões dominantes. Pois os efeitos do vinho apenas tiram a dissimulação, ao mesmo tempo que subtraem aos olhos a deformidade das paixões. Porque, segundo creio, os homens mais sóbrios não gostariam que a futilidade e extravagância dos seus pensamentos, nos momentos em

que andam sozinhos dando rédea solta à sua imaginação, fossem tornadas públicas, o que vem confirmar que as paixões sem guia não passam, na sua maioria, de simples loucura.

Tanto nos tempos antigos como nos modernos tem havido duas opiniões comuns relativamente às causas da loucura. Uns atribuem-na às paixões, outros a demônios e espíritos, tanto bons como maus, que supunham capazes de penetrar num homem e possuí-lo, movendo os seus órgãos da maneira estranha e disparatada que é habitual nos loucos. Assim, os primeiros chamam loucos a esses homens, mas os segundos às vezes chamam-lhes *endemoniados* (ou seja, possessos dos espíritos); e hoje na *Italia* são chamados não apenas *pazzi*, loucos, mas também *spirituali*, isto é, possessos.

Houve uma vez grande afluência de gente em *Abdera*, cidade da Grécia, por causa da representação da tragédia de *Andrômeda*, num dia extremamente quente. Em resultado disso, grande parte dos espectadores foi acometida de febres, sendo este acidente devido ao calor e à tragédia conjuntamente, e os doentes limitavam-se a recitar jâmbicos com os nomes de *Persên* e *Andrômeda*. O que foi curado, juntamente com a febre, pela chegada do inverno. Esta loucura foi atribuída às paixões suscitadas pela tragédia. Em outra cidade grega também grassou um surto de loucura e que atacou apenas as jovens donzelas, levando muitas delas a se enforcarem. Tal fato foi por muitos considerado obra do diabo. Mas houve quem suspeitasse que tal desprezo pela vida proviria de alguma paixão do espírito e, supondo que elas não desprezariam também a sua honra, aconselhou os magistrados a despirem as que se enforcavam e a expô-las nuas publicamente. A história diz que isto curou essa loucura. Por outro lado, os mesmos gregos-freqüentemente atribuíam a loucura à intervenção das Eumênides, ou Fúrias, e outras vezes a *Ceres*, *Fébo* e outros deuses, de tal modo que os homens atribuíam muitas coisas a fantasmas, considerando-os corpos aéreos vivos, e geralmente chamavam-lhes espíritos. E, a exemplo dos romanos que a esse respeito tinham a mesma opinião dos gregos, o mesmo acontecia com os judeus, que cha-

[38]

mavam aos profetas loucos ou endemoninhados (conforme consideravam os espíritos bons ou maus); alguns deles chamavam loucos tanto aos profetas como aos endemoninhados, e alguns chamavam ao mesmo homem tanto endemoninhado como louco. Ora, quanto aos gentios, isto não é de estranhar, porque as doenças e a saúde, os vícios e as virtudes, bem como muitos acidentes naturais, eram assim denominados e venerados como demônios e identificava-se como demônio tanto (às vezes) um calafrio como um diabo. Porém é bastante estranho que os judeus tivessem tal opinião. Pois nem Moisés nem Abraão pretendiam profetizar graças à posse por um espírito, mas graças à voz de Deus, ou a uma visão ou sonho. Nem há nada nas suas leis, na sua moral ou nos seus rituais, que lhes ensinasse a ver tal entusiasmo ou tal posse. Quando se diz que Deus (Nm 11,25) tomou o espírito que estava em Moisés e o deu aos setenta anciãos, o Espírito de Deus (compreendido como a substância de Deus) não estava dividido. O Espírito de Deus no homem é entendido pelas Escrituras como um espírito humano que tende para o divino. E quando se diz (Ex 28,3): *aqueles em quem infundi o espírito da sabedoria para que fizessem roupas para Aarão*, não se pretende referir um espírito colocado neles, capaz de fazer roupas, mas a sabedoria dos seus próprios espíritos nesse tipo de trabalho. Em sentido semelhante se chama vulgarmente um espírito impuro ao espírito do homem quando este pratica ações impuras: e assim se fala também de outros espíritos, embora nem sempre, mas todas as vezes em que a virtude ou vício assim denominados são extraordinários e predominantes. Tampouco os outros profetas do Antigo Testamento preteriam entusiasmo, ou que Deus falasse através deles, mas apenas a eles, por meio de voz, visão ou sonho, e o *fardo do Senhor* não era posse, mas ordem. Como terá então sido possível que os judeus herdassem a opinião de posse? Não consigo imaginar razão alguma, a não ser a que é comum a todos os homens, nomeadamente a falta de curiosidade para procurar as causas naturais, e a identificação da felicidade como gozo dos grosseiros prazeres dos sentidos e das coisas que conduzem a eles mais diretamente. Pois quem vê no espírito de um

homem qualquer apúrdão ou defeito invulgar ou estranho, a menos que veja também a causa de onde provavelmente deriva, dificilmente pode considerá-lo natural. Não sendo natural, é inevitável que o considerem sobrenatural; e então que pode ser, senão a presença nele de Deus ou do Diabo? Daí que, quando o nosso Salvador (Mc 3,21) se encontrava rodeado pela multidão, os da casa suspeitaram que ele era louco, e saíram para agarrá-lo; mas os escritos disseram que ele tinha *Bel-zébub*, e que era através dele que expulsava os demônios, como se o louco maior houvesse aterrizado o menor. E alguns disseram (Jo 10,20): *ele tem o diabo, e é louco*, enquanto outros, que o consideravam profeta, disseram: *Essas não são as palavras de alguém que tem o diabo*. Assim, no Antigo Testamento, aquele que veio ungir a Jeú (2 Rs 9,11) era profeta, mas um dos presentes perguntou: *Jeú, que veio o louco aqui fazer?* Em resumo, é manifesto que quem se comportasse de maneira invulgar era considerado pelos judeus como possesso, quer por Deus, quer por um espírito maligno – à exceção dos saduceus, que erravam tanto no sentido oposto que não acreditavam na existência de nenhum espírito (o que está muito próximo do ateísmo declarado), e talvez por isso ainda mais instigavam os outros a chamarem endemoninhados a esses homens, em vez de loucos.

Mas por que motivo o nosso Salvador procedeu, para os curar, como se estivessem possessos e não como se estivessem loucos? A isso não posso dar outro tipo de resposta, senão aquela que é dada aos que de maneira semelhante reclamam as Escrituras contra a crença no movimento da Terra. As Escrituras foram escritas para mostrar aos homens o Reino de Deus e preparar os seus espíritos para se tornarem seus súditos obedientes, deixando o mundo, e a filosofia a ele referente, às disputas dos homens, pelo exercício da sua razão natural. Que o dia e a noite provenham do movimento da Terra, ou do Sol, ou que as ações exorbitantes dos homens derivem da paixão ou do diabo (desde que não adoremos a este último), nenhuma diferença faz quanto à nossa obediência e sujeição a Deus. Todo-Poderoso, que é o fim para que se escreveram as Escrituras. Quanto ao fato de o nosso Salvador falar à doença como se

[39]

falasse a uma pessoa, esse é o procedimento habitual daqueles que curam apenas pela palavra, como Cristo fazia (e os encanadores pretendem fazer, quer falem a um diabo ou não). Pois não se diz que Cristo (Mt 8,26) repreendeu também os ventos? *Ora, porque se pode afirmar que os ventos são espíritos, também*¹ não se diz (Lc 4,39) que ele repreendeu uma febre? Todavia, isto não prova que uma febre seja um diabo. E, embora se afirme que muitos desses diabos se confessaram a Cristo, não é necessário interpretar essas passagens de outro modo, senão que esses loucos se lhe confessaram. E, quando o nosso Salvador (Mt 12,43) fala de um espírito impuro que, tendo saído de um homem, vai errando pelos lugares secos, procurando repouso sem nunca o encontrar, e volta para o mesmo homem juntamente com sete outros espíritos piores do que ele, trata-se manifestamente de uma parábola, aludindo a um homem que, depois de um pequeno esforço para se libertar dos seus desejos, é vencido pela força deles e se torna sete vezes pior do que era. Assim, nada vejo nas Escrituras que exija acreditar que os endemoninhados eram outra coisa senão loucos.

Há ainda uma outra falha nos discursos de alguns homens, que também se pode listar entre as várias espécies de loucura, nomeadamente aquele abuso de palavras que referi no capítulo V, sob o nome de absurdo. Isso ocorre quando os homens profere[m] palavras que, reunidas umas às outras, não possuem significação alguma; alguns topam com elas ao compreenderem mal as palavras que recebem, e as repetem mecanicamente; outros as usam com a intenção de enganar por meio da obscuridade. E isto só acontece com aqueles que discutem sobre questões incompreensíveis, como os escolásticos, ou sobre questões de filosofia abstrusa. Os homens comuns raramente falam sem significado e por tal motivo são por essas egrégias pessoas tidos por idiotas. Mas para ter a certeza de que as suas palavras não correspondem a nada no espírito seriam necessários alguns exemplos. Se alguém os quiser, encarregue-se de um escolástico, e veja se ele é capaz de traduzir qualquer capí-

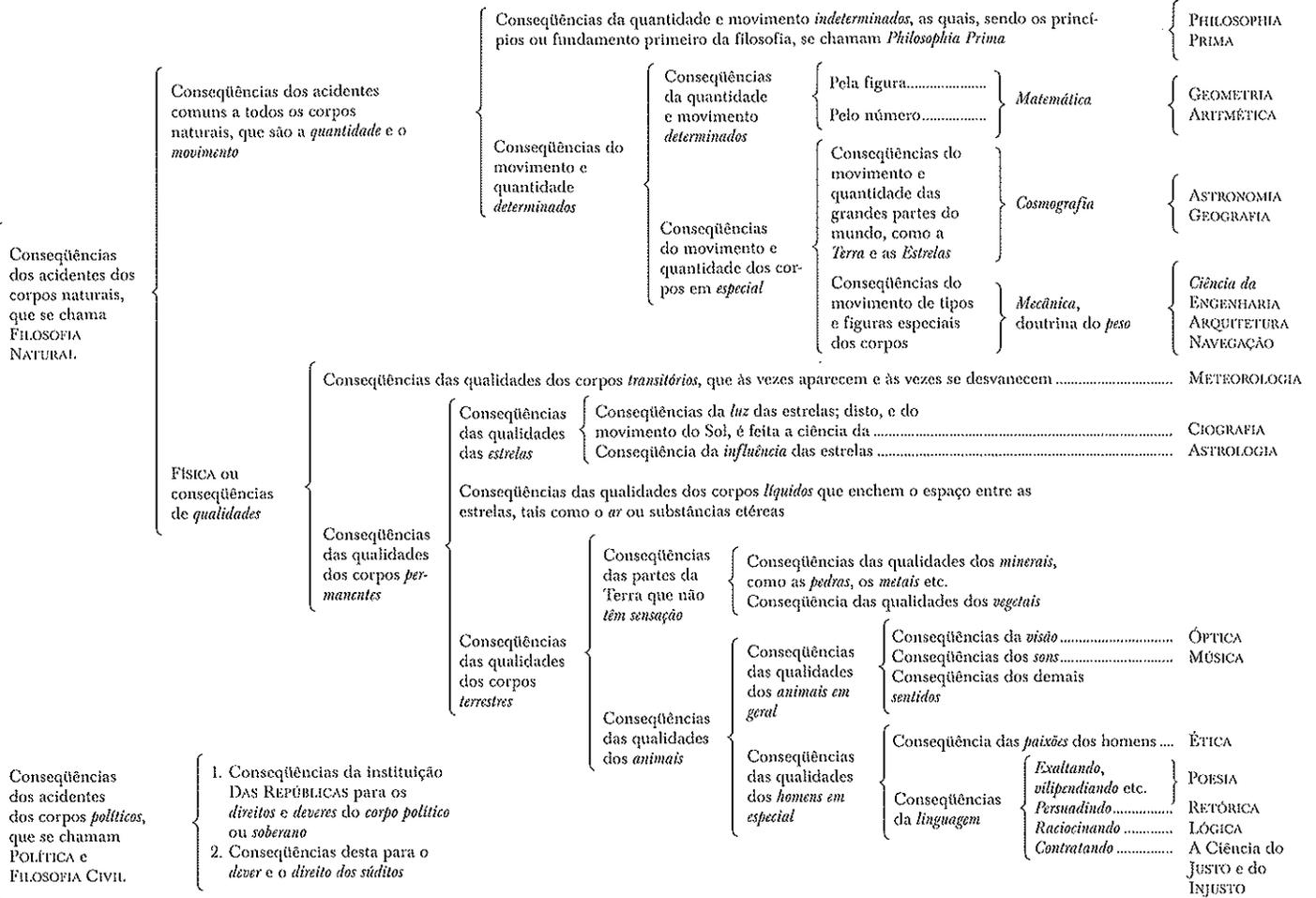
tulo referente a uma questão difícil, como a Trindade, a divindade, a natureza de Cristo, a transubstanciação, o livre-arbítrio etc., para qualquer das línguas modernas, de maneira que o torne inteligível. Ou então para um latim tolerável, como o que era conhecido por todos os que viviam na época em que o latim era a língua vulgar. Qual é o significado destas palavras: *A prima causa não insuffla necessariamente alguma coisa na segunda, por força da subordinação essencial das causas segundas, pela qual pode ser levada a atuar?* Elas são a tradução do título do sexto capítulo do primeiro livro de Suárez. *Do concurso, movimento e ajuda de Deus.* Quando alguém escreve volumes inteiros cheios de tais coisas, ele está louco ou pretende enlouquecer os outros? E, particularmente quanto ao problema da transubstanciação, aqueles que dizem, depois de pronunciar certas palavras, que a brancura, a redondez, a magnitude, a qualidade, a corruptibilidade, todas as quais são incorpóreas etc., passam da hósta para o corpo de nosso abençoado Salvador, não estarão eles fazendo desses *uras, exas, tudés e dades* outros tantos espíritos possuindo o corpo? Porque por espíritos sempre entendem coisas que, sendo incorpóreas, movem-se contido de um lugar para outro. Assim, este tipo de absurdo pode corretamente ser enumerado entre as muitas espécies de loucura. E todo o tempo em que, guiados por pensamentos claros das suas paixões mundanas, se abstêm de discutir ou escrever assim, não é mais do que um intervalo de lucidez. E tanto basta quanto às virtudes e defeitos intelectuais.

CAP. IX.

Dos Diferentes Objetos do CONHECIMENTO.

Há duas espécies de CONHECIMENTO: um deles é o conhecimento de fato e o outro o conhecimento das consequências de uma afirmação para outra. O primeiro está limitado aos sentidos e à

¹ Syn.: Também.



X. Do Poder e Merecimento

memória, e é um conhecimento absoluto, como quando vejo um fato ter lugar, ou recorde que ele teve lugar; é este o conhecimento necessário para uma testemunha. Ao segundo chama-se ciência, e é condicional, como quando sabemos que se a figura apresentada for um círculo, nesse caso qualquer linha reta que passe pelo seu centro dividi-la-á em duas partes iguais. Este é o conhecimento necessário para um filósofo, isto é, para aquele que pretende raciocinar.

O registro do conhecimento de fato chama-se história, da qual há duas espécies: uma chamada história natural, que é a história dos fatos, ou efeitos da natureza, que não dependem da vontade do homem, tais como as histórias dos metais, plantas, animais, repteis e assim por diante. A outra é a história civil, que é a das ações voluntárias praticadas pelos homens nas repúblicas.

Os registros da ciência são aqueles livros que encerram as demonstrações das consequências de uma afirmação para outra, e são vulgarmente chamados livros de filosofia, dos quais há muitas espécies, conforme a diversidade do assunto, que podem ser divididas da maneira como as dividi na tabela acima.

CAP. X.
 DO PODER, VALOR,
 DIGNIDADE, HONRA e
 MERECIMENTO.

O PODER de um homem (universalmente considerado) consiste nos meios de que presentemente dispõe para obter qualquer manifesto bem futuro. Pode ser original ou instrumental.

O poder natural é a eminência das facultades do corpo ou do espírito: extraordinária força, beleza, prudência, destreza, eloquência, liberalidade ou nobreza. Os poderes instrumentais

são os que se adquirem mediante os anteriores ou peço acaso, e constituem meios e instrumentos para adquirir mais: como a riqueza, a reputação, os amigos e os secretos designios de Deus a que os homens chamam boa sorte. Porque a natureza do poder é neste ponto idêntica à da fama, dado que cresça à medida que progride; ou à do movimento dos corpos pesados, que quanto mais longe vão, mais rapidamente se movem.

O maior dos poderes humanos é aquele que é composto pelos poderes da maioria dos homens, unidos por consentimento numa só pessoa, natural ou civil, que tem o uso de todos os poderes deles na dependência da sua vontade; é o caso do poder de uma república. Ou na dependência das vontades de cada indivíduo: é o caso do poder de uma facção ou de várias facções coligadas. Conseqüentemente, ter servidores é poder; e ter amigos é poder: porque são forças unidas.

Também a riqueza aliada à liberalidade é poder, porque consegue amigos e servidores. Sem a liberalidade não o é, porque neste caso a riqueza não protege, mas expõe o homem, como presa, à inveja.

A reputação de poder é poder, pois ela atrai a adesão daqueles que necessitam proteção.

Também o é, pela mesma razão, a reputação de que tenha um homem de amar seu país (à qual se chama popularidade).

Da mesma maneira, qualquer qualidade que torna um homem amado, ou temido por muitos ou a reputação dessa qualidade, é poder; porque constitui um meio para adquirir a ajuda e o serviço de muitos.

O sucesso é poder, porque traz reputação de sabedoria ou boa sorte, o que faz os homens temerem quem o consegue ou confiarem nele.

A atabildade dos homens que já estão no poder é aumento de poder, porque conquista amor.

A reputação de prudência na conduta da paz ou da guerra é poder, porque confiamos o governo de nós mesmos de mais bom grado aos homens prudentes do que aos outros.

A nobreza é poder, não em todos os lugares, mas somente nas repúblicas em que goza de privilégios, pois é nesses privilégios que consiste o seu poder.

A eloquência é poder, porque aparenta prudência.

A beleza é poder, pois, sendo uma dádiva de Deus, recomenda os homens ao favor das mulheres e dos estranhos.

[42]

As ciências são um pequeno poder, porque não são eminentes, e conseqüentemente somente são reconhecidas em alguns homens e, mesmo nestes, em poucas coisas. Porque é da natureza da ciência que só a podem compreender aqueles que em boa medida já a alcançaram.

As artes de utilidade pública, como a fortificação, o fabrico de máquinas e outros instrumentos de guerra, são poder, porque facilitam a defesa e conferem a vitória. Embora a sua verdadeira mãe seja a ciência, nomeadamente a matemática, uma vez que são dadas à luz pela mão do artífice, são consideradas geração deste (neste caso, para o vulgo, a parreira passa por mãe).

Importância.

O valor, ou a IMPORTÂNCIA de um homem, tal como o de todas as outras coisas, é o seu preço; isto é, tanto quanto seria dado pelo uso do seu poder. Portanto, não é absoluto, mas algo que depende da necessidade e julgamento de outrem. Um hábil condutor de soldados é de alto preço em tempo de guerra presente ou iminente, mas não o é em tempo de paz. Um juiz douto e incorruptível é de grande importância em tempo de paz, mas não o é tanto em tempo de guerra. E tal como nas outras coisas, também no homem não é o vendedor, mas o comprador quem determina o preço. Porque mesmo que um homem (como a maioria faz) atribua a si mesmo o mais alto valor possível, o seu verdadeiro valor não será superior ao que for estimado por outros.

A manifestação do valor que mutuamente nos atribuímos é o que vulgarmente se chama honra e desonra. Atribuir a um homem um alto valor é *honrá-lo*, e um baixo valor é *desonrá-lo*. Mas neste caso alto e baixo devem ser entendidos em comparação com o valor que cada homem se atribui a si próprio.

A importância pública de um homem, que é o valor atribuído a ele pela república, é o que os homens vulgarmente chamam DIGNIDADE. E este apreço que a república lhe atribui exprime-se por meio de cargos de direção, funções judiciais e empregos públicos, ou pelos nomes e títulos introduzidos para distinguir tal apreço.

Rogar a outro qualquer tipo de auxílio é HONRAR, porque é sinal de que na nossa opinião ele tem poder para ajudar. E quanto mais difícil é o auxílio, maior é a honra.

Obedecer é honrar, porque ninguém obedece a quem julga não ter nenhum poder para o ajudar ou prejudicar. Consequentemente, desobedecer é *desonrar*.

Oferecer grandes presentes a um homem é honrá-lo, porque consiste em comprar proteção e reconhecer o poder. Oferecer presentes pequenos é desonrar, porque não passa de esmola, e indica a opinião de que são necessários auxílios pequenos.

Ser solícito em promover o bem do outro, assim como ajudar, é honrar, como sinal de que buscamos sua proteção ou ajuda. Negligenciar é desonrar.

Ceder o passo ou o lugar a outrem, em qualquer ocasião, é honrar, porque equivale a admitir um poder superior. Fazer frente é desonrar.

Mostrar qualquer sinal de amor ou de medo do outro é honrar, porque tanto amar como temer implicam valorizar. Desprezar, ou mostrar menos amor ou medo do que o outro espera, é desonrar, porque é subestimar.

Louvar, exaltar ou felicitar é honrar, pois nada é mais valorizado do que a bondade, o poder e a felicidade. Insultar, troçar ou compadecer-se é desonrar.

Falar ao outro com consideração, aparecer diante dele com decência e humildade é honrá-lo, como sinal de receio de o ofender. Falar-lhe asperamente, comportar-se perante ele de maneira obscena, reprovável ou impudente é desonrá-lo.

Acreditar, confiar, apoiar-se no outro é honrá-lo, como sinal de reconhecimento da sua virtude e poder. Desconfiar, ou não acreditar, é desonrar.

[43]

Solicitar de um homem o seu conselho, ou um discurso de qualquer tipo, é honrar, em sinal de que o consideramos sábio, ou eloquente, ou sagaz. Dormir, afastar-se ou falar quando ele fala é desonrá-lo.

Fazer ao outro as coisas que ele considera sinais de honra, ou que assim o sejam pela lei ou pelo costume, é honrar, porque ao aprovar a honra feita por outros se reconhece o poder que os outros reconhecem. Recusar fazê-las é desonrar.

Concordar com a opinião do outro é honrar, pois é sinal de aprovação do seu julgamento e sabedoria. Discordar é desonrar e acusar o outro de erro, e, se a discordância atinge muitas coisas, de loucura.

Imitar é honrar, pois equivale a uma veemente aprovação. Imitar o inimigo do outro é desonrar.

Honrar aquele a quem o outro honra é honrar este também, como sinal de aprovação do seu discernimento. Honrar os seus inimigos é desonrá-lo.

Pedir conselho ou colaboração em ações difíceis é honrar, como sinal de apreço pela sua sabedoria ou outro poder. Recusar a colaboração dos que a oferecem é desonrar.

Todas estas maneiras de honrar são naturais, tanto nas repúblicas como fora delas. Mas nas repúblicas, em que aquele ou aqueles que detêm a suprema autoridade podem instituir os sinais de honra que lhes aprouver, existem outras honras.

Um soberano pode honrar um súdito com qualquer título, ou cargo, ou emprego, ou ação, que ele próprio haja estabelecido como sinal da sua vontade de honrar.

O rei da *Pérsia* honrou a *Mordacai*, quando decidiu que ele seria conduzido pelas ruas envergando as vestimentas reais, montado num dos cavalos do rei, com uma coroa na cabeça e um príncipe adiante dele, proclamando: *Assim será feito àquela que o rei quiser honrar*. E no entanto um outro rei da *Pérsia*, ou o mesmo rei em outra ocasião, a um súdito que pedia, para algum grande serviço, permissão para usar as roupas do rei, outorgou o que ele pedia, mas acrescentou que deveria usá-las como seu bobo, e neste caso era desonra. Portanto, a fonte de

[44]

Honrosa.

toda e qualquer honra civil reside na pessoa da república, e depende da vontade do soberano. Conseqüentemente, é temporária e chama-se *honra civil*. É o caso da magistratura, dos cargos públicos e dos títulos e, em alguns lugares, dos uniformes e emblemas. Os homens honram a quem os possui, porque são outros tantos sinais do favor da república; este favor é poder.

Honrosa é qualquer espécie de posse, ação ou qualidade que constitui argumento e sinal de poder.

Por conseguinte, ser honrado, amado ou temido por muitos é honroso, e prova de poder. Ser honrado por poucos ou nenhum é *desonroso*.

Desonroso.

O domínio e a vitória são honrosos, porque se adquirem pelo poder; a servidão, que vem da necessidade ou do medo, é desonrosa.

A boa sorte (quando duradoura) é honrosa, como sinal do favor de Deus. A má sorte e a desgraça são desonrosas. A riqueza é honrosa, porque é poder. A pobreza é desonrosa. A magnanimidade, a liberalidade, a esperança, a coragem e a confiança são honrosas, porque derivam da consciência do poder. A pusilanimidade, a parcimônia, o medo e a desconfiança são desonrosos.

A decisão ou resolução oportuna do que se precisa fazer é honrosa, pois implica desprezo pelas pequenas dificuldades e perigos. A irresolução é desonrosa, como sinal de excessiva valorização de pequenos impedimentos e pequenas vantagens. Porque quando um homem ponderou as coisas tanto quanto o tempo permite, e não se decidiu, a diferença de ponderação é ínfima; logo, se ele não se decide é porque sobrevaloriza pequenas coisas, o que é pusilanimidade.

Todas as ações e palavras que derivam ou parecem derivar de muita experiência, ciência, discricão ou sagacidade são honrosas, pois todas estas últimas são poderes. As ações ou palavras que derivem do erro, da ignorância ou da loucura são desonrosas.

A gravidade, na medida em que pareça proceder de um espírito ocupado com outras coisas, é honrosa, porque a ocupa

ção é sinal de poder. Mas se parece proceder do propósito de aparentar gravidade é desonrosa. Porque a gravidade do primeiro é como a firmeza de um navio carregado de mercadoria, mas a do segundo é como a firmeza de um navio que leva um lastro de areia ou qualquer outra carga inútil.

Ser ilustre, ou seja, ser conhecido pela riqueza, cargos, grandes ações ou qualquer bem eminente, é honroso, como sinal do poder que faz alguém ser ilustre. Pelo contrário, a obscuridade é desonrosa.

Descender de pais ilustres é honroso, porque assim mais facilmente se conseguem a ajuda e os amigos dos antepassados. Pelo contrário, descender de pais obscuros é desonroso.

As ações que derivam da equidade, acompanhadas de perdas, são honrosas, como sinais de magnanimidade; porque a magnanimidade é um sinal de poder. Pelo contrário, a astúcia, o uso de expedientes e a falta de equidade são desonrosos.

A cobiça de grandes riquezas e a ambição de grandes honras são honrosas, como sinais do poder para as obter. A cobiça e a ambição de pequenos lucros ou preeminências é desonrosa.

Não importa, no que se refere à honra, que uma ação (por maior e mais difícil que seja, e conseqüentemente sinal de

[45]

muito poder) seja justa ou injusta, porque a honra consiste apenas na opinião de poder. Por isso, os antigos pagãos não pensavam que desonravam, mas que honravam muito os deuses quando os apresentavam nos seus poemas cometendo violações, roubos e outras grandes, mas injustas e pouco puras, ações. Daí que *Júpiter* seja tão celebrado pelos seus adúlteros, ou *Mercúrio* pelas suas fraudes e roubos. E o maior elogio que lhe é feito num hino de *Hômero* é que, tendo nascido de manhã, inventou a música ao meio-dia e antes do anoitecer roubou o gado de *Apolo* aos seus pastores.

Também entre os homens, antes de se constituírem as grandes repúblicas, não se considerava desonra ser pirata ou ladrão de estrada, sendo estes, pelo contrário, negócios lícitos, não apenas entre os gregos, mas também nas outras nações, como o prova a história dos tempos antigos. E nesta época, e

nesta parte do mundo, os duelos são e sempre serão honrosos, embora ilegais, até que venha um tempo em que a honra seja atribuída aos que recusam, e a ignomínia aos que desafiaram. Porque os duelos são também muitas vezes consequência da coragem, e a razão da coragem é sempre a força ou a destreza, que são poder – embora na maior parte dos casos sejam consequência de palavras ásperas e do temor da desonra, em um ou em ambos os contendores que, tomados pela cólera, são levados a defrontar-se para evitar perder a reputação.

Os escudos e brasões hereditários, quando acompanhados de qualquer privilégio eminente, são honrosos. Caso contrário não o são, porque o seu poder consiste nesses mesmos privilégios, ou em riquezas, ou outras coisas semelhantes que são igualmente reconhecidas como honrosas em outros homens. Esta espécie de honra, geralmente chamada nobreza, proveio dos antigos germanos. Pois jamais se conheceu tal coisa nos lugares onde se desconheciam costumes germanos, nem hoje estão em uso nos lugares que os germanos não habitaram. Os antigos comandantes gregos, quando iam para a guerra, mandavam pintar nos seus escudos as divisas que lhes apraziam, de tal modo que um escudo sem emblema era sinal de pobreza, próprio do soldado comum; mas não havia transmissão dessas divisas por herança. Os romanos transmitiam as marcas das suas famílias, mas eram as imagens, não as divisas dos seus antepassados. Entre os povos da *Ásia*, *África* e *América* não há nem jamais houve tal coisa. Só os germanos tinham esse costume, e daí foi passado para a *Inglaterra*, *França*, *Espanha* e *Itália*, onde eles em grande número secundaram os romanos, ou fizeram as suas próprias conquistas nessas regiões ocidentais do globo. Ora, a *Germania* antigamente se encontrava, tal como todos os países nos seus inícios, dividida por um número infinito de pequenos senhores ou chefes de família, que estavam continuamente em guerra uns com os outros; esses chefes ou senhores, sobretudo a fim de poderem ser reconhecidos pelos seus seguidores quando iam cobertos de armas, e em parte como ornamento, pintavam a sua armadura, ou escudo, ou capa, com

a effigie de um animal ou qualquer outra coisa, e além disso collocavam uma marca ostensivamente visível na cimeira dos seus elmos. E esta ornamentação das armaduras e do elmo era transmitida por herança aos filhos, ao primogénito em toda a sua pureza, e aos demais com alguma nota de diversidade, a qual o velho senhor, ou seja, em holandês o *Heralde*, considerasse conveniente. Mas quando muitas dessas famílias reunidas formavam uma monarquia mais ampla, essa função de heraldo, que consistia em distinguir os brasões, tornava-se um cargo particular independente. Os descendentes desses senhores constituíram a grande e antiga nobreza, que na sua maioria usava como emblemas criaturas vivas caracterizadas pela sua coragem ou até de rapina, ou castelos, ameias, tendas, armas, barras, palçadas e outros sinais de guerra, pois nada era então tão honrado como a virtude militar. Posteriormente não só os reis, mas também as repúblicas populares davam diversos tipos de escudo aos que iam para a guerra ou dela voltavam, como incentivo ou recompensa por seus serviços. *Tudo isto poderá ser encontrado por um leitor atento nos antigos livros de história gregos e latinos que fazem referência à nação e aos costumes germanos do seu tempo.*¹

Os títulos de *honra*, como duque, conde, marquês e barão, são honrosos, pois significam o valor que lhes é atribuído pelo poder soberano da república. Nos tempos antigos esses títulos correspondiam a cargos e funções de mando, sendo alguns derivados dos romanos e outros dos germanos e franceses. Os duques, em latim *duces*, eram generais de guerra. Os condes, *comites*, eram os companheiros ou amigos do general a quem se confiavam o governo e a defesa dos lugares conquistados e pacificados. Os marquês, *marchiones*, eram condes que governavam os limites ou fronteiras do Império. Estes títulos de duque, conde e marquês foram introduzidos no Império na época de *Constantino*, o Grande, numa adaptação dos costumes da *militia* dos

Títulos de honra.

¹ O manuscrito do copista está assim redigido: As passagens da história antiga das quais é possível concluir o que venho de dizer foram minuciosamente compiladas por Philip Cluverius em *Germania antiqua*.

germanos. Mas barão parece ter sido um título dos gauleses, e significa um grande homem, como os guardas de que os reis e príncipes se cercavam na guerra. O termo parece derivar de *vir*, para *ber* e *bar*, que na lingua dos gauleses significava o mesmo que *vir* em latim. E daí para *bero* e *baro*, e assim esses homens eram chamados *berones*, e posteriormente *barones*, e (em espanhol) *varones*. Mas quem quizer conhecer mais minuciosamente a origem dos títulos de honra pode encontrá-la, como fiz, no excelente tratado de *Selden* sobre o assunto. Com o passar do tempo estes cargos de honra, por occasião de disturbios ou por razões de bom e pacífico governo, foram transformados em meros títulos, servindo na sua maioria para distinguir a preeminência, lugar e ordem dos súditos na república, sendo nomeados duques, condes, marqueses e barões para lugares dos quais essas pessoas não tinham posse nem comando, e criaram-se também outros títulos para o mesmo fim.

O MERECEMENTO de um homem é diferente de sua importância, bem como de seu mérito, e consiste num poder ou habilidade especial para aquilo de que se diz que ele é merecedor, habilidade particular que geralmente é chamada

COMPETÊNCIA ou *aptidão*.

Porque quem mais merece ser comandante ou juiz, ou receber qualquer outro cargo, é quem for mais dotado das qualidades necessárias para o seu bom desempenho, e quem mais merece a riqueza é quem tem as qualidades mais necessárias para o bom uso dessa riqueza. Mesmo na falta dessas qualidades pode-se ser um homem importante, e valioso para qualquer outra coisa. Além disso, pode ser merecedor de riquezas, cargos ou empregos um homem que no entanto não pode reivindicar o direito de os possuir de preferência a um outro, e portanto não é possível dizer-se que os mereça. Porque o mérito pressupõe um direito, e a coisa merecida é devida por promessa. A isto voltarei a referir-me mais adiante, quando falar dos contratos.

CAP. XI.

Das diferenças de COSTUMES.

Não entendo aqui por COSTUMES a decência da conduta, como, por exemplo, a maneira pela qual um homem deve saudar outro, ou como deve lavar a boca, ou limpar os dentes diante dos outros, e diversos aspectos da *pequena moral*. Entendo, isto sim, aquelas qualidades dos homens que dizem respeito à vida comum em paz e unidade. Para este fim, devemos considerar que a felicidade desta vida não consiste no repouso de um espírito satisfeito. Pois não existe o *finis ultimus* (fim último) nem o *summum bonum* (bem supremo) de que se fala nos livros dos antigos filósofos morais. Tampouco há mais vida no homem cujos desejos chegam ao fim do que naquele cujos sentidos e imaginação estão paralisados. A felicidade é uma contínua marcha do desejo, de um objeto para outro, não sendo a obtenção do primeiro outra coisa senão o caminho para conseguir o segundo. A causa disto é que a finalidade do desejo do homem não consiste gozar apenas uma vez, e só por um momento, mas garantir para sempre os caminhos do seu desejo futuro. Portanto, as ações voluntárias e as inclinações dos homens não tendem apenas para conseguir, mas também para garantir uma vida satisfeita, e diferem apenas quanto ao modo como surgem, em parte da diversidade das paixões em pessoas diversas, e em parte das diferenças no conhecimento e opinião que cada um tem das causas que produzem os efeitos desejados.]

Assinalo assim, em primeiro lugar, como tendência geral de todos os homens, um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte. E a causa disto nem sempre é que se espere um prazer mais intenso do que aquele que já se alcançou, ou que cada um não possa contentar-se com um poder moderado, mas o fato de não se poder garantir o poder e os meios para viver bem que atualmente se possuem sem adquirir mais ainda. E daqui se segue que os reis,

O que aqui se entende por costumes.

Um irrequieto desejo de poder, em todos os homens.

cujo poder é o maior, se esforçam por garantir-lho no interior de seus reinos por meio de leis e no exterior por meio de guerras. E depois disto feito surge um novo desejo; em alguns, de fama por uma nova conquista; em outros, de conforto e prazeres sensuais; e em outros, de admiração, de serem elogiados pela excelência em alguma arte, ou outra qualidade do espirito.

A competição pela riqueza, a honra, o mando e outros poderes levam à luta, à inimizade e à guerra, porque o caminho seguido pelo competidor para realizar o seu desejo consiste em matar, subjugar, suplantar ou repelir o outro. Particularmente, a competição pelo elogio leva a reverenciar a antiguidade. Porque os homens competem com os vivos, não com os mortos, e atribuem a estes mais do que o devido a fim de poderem obscurecer a glória dos outros.

O desejo de conforto e deleite sensual predispõe os homens a obedecer a um poder comum, pois com tais desejos se abandona a proteção que poderia esperar-se do esforço e trabalho próprios. O medo da morte e dos ferimentos produz a mesma tendência, e pela mesma razão. Pelo contrário, os homens necessitados e esforçados, que não estão contentes com a sua presente condição, assim como todos os homens que ambicionam a autoridade militar, inclinam-se a prolongar as causas da guerra e a suscitar perturbações e revoltas, pois só na guerra há honra militar, e a única esperança de remediar um mau jogo é dar as cartas mais uma vez.

O desejo de conhecimento e das artes da paz inclina os homens a obedecer a um poder comum, pois tal desejo encerra um desejo de ócio, consequentemente de proteção derivada de um poder diferente do seu próprio.

O desejo de louvores predispõe para ações louváveis, capazes de agradar àqueles cujo julgamento se valoriza, pois desprezamos também os louvores das pessoas que desprezamos. O desejo de fama depois da morte tem o mesmo efeito. E embora depois da morte seja impossível sentir os louvores que nos são feitos na Terra, pois são alegrias que ou são eclipsadas pelas indizíveis alegrias do Céu ou são extintas pelos extremos tor-

mentos do Inferno, apesar disso essa fama não é vã, porque os homens encontram um deleite presente na sua previsão, assim como no benefício que daí pode resultar para a sua posteridade. Ainda que agora não o vejam, conseguem imaginá-lo, e tudo o que constitui prazer para os sentidos constitui também prazer para a imaginação.

Ter recebido de alguém a quem consideramos nosso igual maiores benefícios do que esperamos retribuir faz tender para o amor fingido, e na realidade para o ódio secreto, pois colocamos na situação de devedor desesperado que, ao recusar-se a ver o seu credor, tacitamente deseja que ele se vá para onde jamais possa voltar a vê-lo. Porque os benefícios obrigam, e a obrigação é servidão; a obrigação que não se pode retribuir é servidão perpétua; e perante um igual é odiosa. Mas ter recebido benefícios de alguém a quem se considera superior faz tender para o amor, porque a obrigação não é uma nova degradação, e a alegre aceitação (a que se dá o nome de *gratidão*) constitui uma honra tal para o beneficior que geralmente é tomada como retribuição. Também receber benefícios, mesmo de um igual ou inferior, desde que haja esperança de retribuição, faz tender para o amor, porque na intenção do beneficiado a obrigação é de ajuda e serviço mútuo. Daí deriva uma emulação para ver quem superará o outro em benefícios, que é a mais nobre e proveitosa competição possível, na qual o vencedor fica satisfeito com a sua vitória e o outro se vingá admitindo a derrota.

Ter feito a alguém um mal maior do que se pode ou se está disposto a sofrer inclina quem praticou a odiar quem sofreu o mal, pois só se pode esperar vingança, ou perdão; e ambos são odiosos.

O medo da opressão predispõe os homens à antecipação, ou a buscar ajuda na associação, pois não há outra maneira de assegurar a vida e a liberdade.

Os homens que desconfiam da sua própria sutileza estão, nos tumultos e sedições, mais predispostos para a vitória do que os que se consideram sábios ou ardilosos, pois estes últimos gostam de se informar primeiro e os outros (com medo de se deixar

Ócio, pela dificuldade de retribuir grandes benefícios.

Obediência civil por amor ao conforto.

Por medo da morte e ferimentos.

E por amor da arte.

Amor à virtude, por amor aos louvores.

E pela consciência de merecer ser odiado.

[48]

Pontidão para ferir, por medo.

E para deixar de confiar no seu próprio engenho.

entredar) gostam de atacar primeiro. E nas sedições, como os homens estão sempre nos recintos da batalha, defender-se uns aos outros e usar todas as vantagens da força é um estratagemma superior a todos os que possam proceder da sutileza do engenho.

Os homens vangloriosos, que, por não perceberem em si mesmos uma grande capacidade, delectam-se em se julgarem briosos, tendem apenas para a ostentação, não para os emprehendimentos, pois quando surgem perigos ou difficuldades só os afflige ver descoberta a sua incapacidade.

Os homens vangloriosos, que avaliam a sua capacidade pelas lisonjas de outros homens ou pelo successo de alguma acção anterior, sem terem tido sólidas razões de esperança baseadas num autêntico conhecimento de si mesmos, têm tendência para emprehendimentos irrefletidos e, à primeira visão de perigos ou difficuldades, a retirar-se assim que podem. Porque, não vendo o caminho da segurança, preferem arriscar a sua honra, que pode ser salva com uma desculpa, em vez da sua vida, para a qual nenhuma salvação é sufficiente.

Os homens que têm em alta conta a sua sabedoria em questões de governo inclinam-se para a ambição. Porque sem um emprego público, como conselheiros ou magistrados, perde-se a honra da sua sabedoria. Consequentemente, os oradores eloquentes têm tendência para a ambição, pois a eloquência assemelha-se à sabedoria, tanto para eles mesmos como para os outros.

A pusillanimidade predispõe os homens para a indecisão e, conseqüentemente, para perder as occasiões e as melhores oportunidades de acção. Porque quando se esteve em deliberação até se aproximar o momento da acção, se nessa altura não for manifesto o que há de melhor a fazer, isso é sinal de que a differença entre os factores, quer num sentido quer noutro, não é muito grande. Portanto, não tomar uma decisão nesse momento é perder a occasião por dar importância a ninharias, o que é pusillanimidade.

A frugalidade (embora nos pobres seja uma virtude) torna os homens incapazes de levar a cabo as acções que precisam

da força de muitos ao mesmo tempo. Porque ela enfraquece o seu esforço, que deve ser alimentado e revigorado pela recompença.

A eloquência, juntamente com a lisonja, leva os homens a confiar em quem as pratica, pois a primeira tem aparência de sabedoria e a segunda, de bondade. Acrescente-se-lhe a reputação militar, e os homens tornar-se-ão predispostos a aderir e a sujeitar-se a quem as possui. As duas primeiras tranquilizam-nos quanto aos perigos que podem vir dessa pessoa, e a segunda, quanto aos que podem vir dos outros.

A falta de ciência, isto é, a ignorância das causas, predispõe, ou melhor, obriga os homens a confiar na opinião e autoridade alheias. Porque todos os homens preoccupados com a verdade, se não confiarem na sua própria opinião, deverão confiar na de alguma outra pessoa a quem julguem mais sábia que eles próprios e não considerem provável que queira enganá-los.

A ignorância do significado das palavras, isto é, a falta de entendimento, predispõe os homens para confiar não apenas na verdade que não conhecem, mas também nos erros e, o que é mais, nos absurdos daqueles em quem confiam. Porque nem o erro nem o absurdo podem ser detectados sem um perfeito entendimento das palavras.

Disso deriva que os homens dêem nomes diferentes a uma única e mesma coisa, por causa das differenças entre as suas próprias paixões. Quando aprovam uma opinião particular, chamam-lhe opinião, e quando não gostam dela chamam-lhe heresia; contudo, heresia significa simplesmente uma opinião particular, apenas com mais algumas tintas de cólera.

Disso deriva também ser impossível distinguir, sem estudo e grande entendimento, entre uma acção de muitos homens e muitas acções de uma multidão, como, por exemplo, entre a acção única de todos os senadores de Roma ao matarem *Catilina* e as muitas acções de um certo número de senadores ao matarem *César*. Fica-se portanto predisposto a tomar como acção do povo aquilo que é uma multidão de acções praticadas por uma multidão de pessoas, talvez conduzidas pela persuasão de uma só.

Confiança nos outros, por ignorância das causas de sabedoria e bondade.

E por ignorância das causas naturais.

[50]
E por falta de entendimento.

Indecisão, por valorizar demais as pequenas coisas.

Ambição, por comição de capacidade.

Empresas nas por vaidade.

*Adopção de costumes,
por ignorância da
natureza do bem
e do mal.*

A ignorância das causas e da constituição original do direito, da equidade, da lei e da justiça predispõe os homens para tomarem como regra das suas ações o costume e o exemplo, de maneira que consideram injusto aquilo que é costume castigar e justo aquilo de cuja impunidade e aprovação podem apresentar um exemplo, ou (como barbaramente lhe chamam os juristas, os únicos que usam esta falsa medida) um precedente. Comportam-se assim como crianças pequenas, que têm como única regra dos bons e maus costumes a correção que recebem dos seus pais e mestres, salvo que as crianças são fiéis a essa regra, ao passo que os homens não o são: porque, tendo-se tornado fortes e obstinados, apela-m do costume para a razão, e da razão para o costume, conforme mais lhe convém, afastando-se do costume quando o seu interesse o exige e pondo-se contra a razão todas as vezes em que ela fica contra eles. É esta a causa devido à qual a doutrina do bem e do mal é objeto de permanente disputa, tanto pela pena como pela espada, ao passo que com a doutrina das linhas e figuras o mesmo não ocorre. Neste último assunto, com efeito, não preocupa aos homens qual é a verdade, pois não se contraria a ambição, o lucro ou a cobiça de ninguém. Não duvido que, se acaso fosse contrária ao direito de domínio de alguém, ou aos interesses dos homens que possuem domínio, a doutrina segundo a qual os três *ângulos de um triângulo são iguais a dois ângulos de um quadrado* teria sido, se não objeto de disputa, pelo menos suprimida, mediante a queima de todos os livros de geometria, na medida em que o atingido por tal doutrina fosse capaz.

A ignorância das causas remotas predispõe os homens para atribuir todos os eventos a causas imediatas e instrumentais, pois são estas causas que percebem. E daí se segue que, em todos os lugares onde os homens se vêem oprimidos por tributos fiscaes, descarregam a sua fúria em cima dos publicanos, isto é, os recebedores, recolhedores e outros funcionários da renda pública, e se associam àqueles que censuram o governo civil; e assim, depois de se terem comprometido para além dos limites de qualquer justificação possível, se voltam também

*Adopção e pessoas
privadas, por ignorância
das causas da paz.*

contra a autoridade suprema, por medo ao castigo ou por vergonha de receber perdão.

A ignorância das causas naturais predispõe os homens para a credulidade, de modo que acreditam muitas vezes em coisas impossíveis. Pois, como nada conhecem em contrário que possa ser verdadeiro, são incapazes de detectar a impossibilidade. E a credulidade, dado que os homens se comprazem em que se lhes dediquem atenção, predispõe-nos para mentir. Assim, a simples ignorância, sem ser acompanhada de malícia, é capaz de levar os homens tanto a acreditar em mentiras como a dizê-las; e por vezes também a inventá-las.

A ansiedade em relação ao futuro predispõe os homens a investigar as causas das coisas, pois o seu conhecimento torna os homens mais capazes de dispor o presente da maneira mais vantajosa.

A curiosidade, ou amor pelo conhecimento das causas, leva o homem da contemplação do efeito à busca da causa, e depois também da causa dessa causa, até que forçosamente deve chegar a esta idéia: que há uma causa da qual não há causa anterior, porque é eterna; que é aquilo a que os homens chamam Deus. De modo que é impossível proceder a qualquer investigação profunda das causas naturais, sem com isso nos inclinarmos para acreditar que existe um Deus eterno, embora não possamos ter no nosso espírito uma idéia dele que corresponda à sua natureza. Porque, tal como um homem que tenha nascido cego, ao ouvir outros falarem de irem aquecer-se junto ao fogo e ser levado a aquecer-se junto a ele, pode facilmente conceber, e convencer-se, de que há ali alguma coisa a que os homens chamam *fogo* e é a causa do calor que sente, sendo porém incapaz de imaginar como ele seja ou de ter no seu espírito uma idéia igual à daqueles que vêem o fogo, assim também, por meio das coisas visíveis deste mundo e da sua ordem admirável se pode conceber que há uma causa dessas coisas, a que os homens chamam Deus, mas sem ter uma idéia ou imagem dele no espírito.

E aqueles que pouca ou nenhuma investigação fazem das causas naturais das coisas, graças ao medo que deriva da pró-

[31]
*Credulidade, por
ignorância da natureza.*

*Curiosidade de
conhecer procede da
preocupação com
o futuro.*

*Religião natural
procede do mesmo
motivo.*

pria ignorância, daquilo que tem o poder de lhes ocasionar grande bem ou mal, tendem a supor e a imaginar por si mesmos várias espécies de poderes invisíveis, enchendo-se de temor reverente por suas próprias fantasias. Em épocas de desgraça tendem a invocá-las, assim como em épocas de *inesperado*¹ bom sucesso tendem a agradecer-lhes, transformando em seus deuses as criaturas da sua própria imaginação. E foi dessa maneira que, em razão da infinita variedade da imaginação, os homens criaram no mundo inúmeras espécies de deuses. Este medo das coisas invisíveis é a semente natural daquilo a que cada um em si mesmo chama religião e, naqueles que veneram e temem esse poder de maneira diferente da sua, substituição.

E tendo esta semente da religião sido observada por muitos, alguns dos que a observaram tenderam a alimentá-la, revesti-la e conformá-la às leis, e a acrescentar-lhe, de sua própria invenção, qualquer opinião sobre as causas dos eventos futuros que melhor parecesse capaz de lhes permitir governar os outros, fazendo o máximo uso possível dos seus poderes.

CAP. XII. Da Religião.

[32]

Religião apenas
no homem.

Considerando que só no homem encontramos sinais, ou frutos da *religião*, não há motivo para duvidar de que a semente da *religião* se encontra também apenas no homem, e consiste em alguma qualidade peculiar, ou pelo menos em algum grau eminente dessa qualidade, que não se encontra nas outras criaturas vivas.

Em primeiro lugar, é peculiar à natureza do homem investigar as causas dos eventos a que assiste, uns mais, outros

menos, mas em todos os homens o suficiente para terem a curiosidade de procurar as causas da sua própria boa ou má fortuna.

Em segundo lugar, é-lhe também peculiar, perante toda e qualquer coisa que tenha tido um começo, pensar que ela teve também uma causa, que determinou esse começo no momento em que o fez, nem mais cedo nem mais tarde.

Em terceiro lugar, enquanto para os animais a única felicidade é o gozo dos seus alimentos, repouso e prazeres quotidianos, pois de pouca ou nenhuma previsão dos tempos vindouros são capazes, por falta de observação e de memória da ordem, consequência e dependência das coisas que vêem, o homem, por seu lado, observa como um evento foi produzido por outro e recorda os seus antecedentes e consequentes. E quando se vê na impossibilidade de descobrir as verdadeiras causas das coisas (dado que as causas da boa e da má sorte são na sua maior parte invisíveis) supõe causas para elas, quer as que lhe são sugeridas pela sua própria imaginação, quer as que aceita da autoridade de outros homens, os quais considera seus amigos e mais sábios do que ele próprio.

Os dois primeiros motivos dão origem à inquietude. Pois quando se está certo de que existem causas para todas as coisas que aconteceram até agora, ou no futuro virão a acontecer, é impossível a alguém que constantemente se esforça por se garantir contra os males que recebe, e por obter o bem que deseja, não se encontrar em eterna apreensão com os tempos vindouros. De modo que todos os homens, sobretudo os que são extremamente providentes, se encontram numa situação semelhante à de *Prometeu*. Porque tal como *Prometeu* (nome que quer dizer *homem prudente*) foi acorrentado ao monte *Cáucaso*, um local de vista aberta, onde uma águia se alimentava do seu fígado, devorando de dia o que tinha voltado a crescer durante a noite, assim também o homem que olha demasiado longe, preocupado com os tempos futuros, tem durante todo o dia o seu coração ameaçado pelo medo da morte, da pobreza ou de outras calamidades, e não encontra repouso nem paz para a sua inquietude a não ser no sono.

¹ Para consideração do
início das coisas.

Para observação
das consequências
das coisas.

Inquietude quanto ao
futuro, causas naturais
da religião.

Princípio, pelo
depois de conhecer
as causas.

¹ Syn.: esperado

Que se faz temer o
poder das coisas
invisíveis.

[53]

Este medo perpétuo que acompanha os homens ignorantes das causas, como se estivessem no escuro, deve necessariamente ter um objeto. Quando portanto não há nada que possa ser visto, nada acusam, quer da boa quer da má sorte, a não ser algum *poder* ou agente *invisível*. Foi talvez neste sentido que alguns dos antigos poetas disseram que os deuses foram criados pelo medo dos homens, o que, se aplicado aos deuses (quer dizer, aos muitos deuses dos gentios), é muito verdadeiro. Mas o reconhecimento de um único Deus eterno, infinito e onipotente pode ser derivado do desejo que os homens sentem de conhecer as causas dos corpos naturais, e as suas diversas virtudes e operações, mais facilmente que do medo do que possa vir a acontecer-lhes nos tempos vindouros. Pois aquele que de qualquer efeito que vê ocorrer infira a causa própria e imediatamente desse efeito, e depois a causa dessa causa, e mergulhe profundamente * em direção à*¹ busca das causas, deverá finalmente concluir que necessariamente existe (como até os filósofos pagãos confessavam) um primeiro motor. Isto é, uma primeira e eterna causa de todas as coisas, que é o que os homens significam com o nome de *Deus*. E tudo isto sem levar em conta a sorte, por cuja preocupação se produz nos homens tanto uma tendência para o medo como um obstáculo à investigação das causas das outras coisas, que assim dão ensejo à invenção de tantos deuses quantos forem os homens que os inventem.

E, quanto à matéria ou substância dos agentes invisíveis assim imaginados, seria impossível que por cognição natural se incorresse num outro conceito senão no que seria idêntico à alma do homem, e que a alma do homem seria da mesma substância que aparece nos sonhos, àqueles que dormem, ou nos espelhos, aos que estão despertos. Como os homens não sabem que tais aparições não passam de criaturas da imaginação, pensam que essas substâncias são externas e reais, e assim. Ihes chamam fantasmas, como os latinos Ihes chamavam *imagines* e *umbrae*, pensando que seriam espíritos, ou seja, ténues corpos

aéreos, semelhantes àqueles agentes invisíveis que temiam, salvo que estes aparecem e desaparecem quando Ihes apraz. Mas a opinião de que tais espíritos são incorpóreos e imateriais jamais poderia entrar, por natureza, na mente de nenhum homem, porque embora os homens sejam capazes de reunir palavras de significação contraditória, como *espírito* e *incorpóreo*, jamais serão capazes de ter a imaginação de alguma coisa que Ihes corresponda. Portanto, os homens que, por sua própria mediação, acabam por reconhecer um Deus infinito, onipotente e eterno, preferem antes confessar que Ele é incompreensível e se encontra acima do seu entendimento, em vez de definir a sua natureza pelas palavras *espírito incorpóreo*, para depois confessar que a sua definição é ininteligível. Ou, se Ihe atribuem esse título, não é *dogmaticamente*, com a intenção de fazer entender a natureza divina, mas *piadosamente*, para honrá-lo com atributos ou significações o mais distantes que seja possível da solidez dos corpos visíveis.

Além disso, quanto à maneira como pensam que esses agentes invisíveis produziriam os seus efeitos, quer dizer, que causas imediatas usaram para fazer que as coisas ocorressem, os homens que não conhecem o que chamamos *causas* (isto é, quase todos os homens) não dispõem de outra regra para as descobrir senão observando e recordando aquilo que viram preceder o mesmo efeito em alguma outra ocasião ou ocasiões anteriores, sem verem entre o evento antecedente e o consequente nenhuma espécie de dependência ou conexão. Portanto, de coisas idênticas no passado esperam coisas idênticas no futuro, e supersticiosamente ficam esperando a boa ou má sorte de coisas que nada tiveram a ver com a produção de efeitos. Assim como os atenienses pediam um novo *Fórmio* para a sua batalha de *Leptanto*; o partido de Pompeu, para a sua guerra na *África*, pedia um novo *Cipião*, e outros também em diversas ocasiões desde então, também nesse caso atribuem a sua fortuna a um coadjuvante, a um lugar que daria sorte ou azar, ou a palavras proferidas, especialmente se entre elas estiver o nome de Deus, como as frases cabalísticas e escorrijuros (a liturgia das bruxas),

1 Mas sem saber a
maneira como
produzem as coisas.

[54]

1 *syon*: que das são
incorpóreas.

1 *syn*: na.

chegando então ao ponto de acreditar que têm o poder de transformar uma pedra em pão, o pão num homem, ou qualquer coisa em qualquer coisa.

Em terceiro lugar, a adoração naturalmente manifestada pelos homens para com os poderes invisíveis só pode usar as mesmas expressões de reverência que se usam em relação aos homens, como orações, petições, agradecimentos, submissão do corpo, supplicas respeitadas, comportamento sóbrio, palavras meditadas, juras (isto é, garantia mútua das promessas), ao invocar esses poderes. Para além disso a razão nada sugere, permitindo aos homens que a isso se limitem ou que, em relação a outras cerimônias, confiem naqueles que consideraram mais sábios do que eles próprios.

Por último, quanto à maneira como esses poderes invisíveis comunicam aos homens as coisas que futuramente virão a ocorrer, sobretudo quanto à boa e à má fortuna em geral, ou o bom ou mau sucesso em qualquer empreendimento particular, os homens encontram-se naturalmente numa situação de perplexidade. Salvo que, fazendo a partir do tempo passado conjecturas sobre o tempo futuro, estão extremamente sujeitos, não apenas a tomar coisas accidentais, depois de uma ou duas ocorrências, por prognósticos de que o mesmo sempre ocorrerá no futuro, mas também a acreditar em idênticos prognósticos feitos por outros homens dos quais conceberam uma opinião favorável.

E é nestas quatro coisas, a crença nos fantasmas, a ignorância das causas segundas, a devoção pelo que se teme e a aceitação de coisas accidentais como prognósticos, que consiste a semente natural da religião. Essa, devido às diferenças da imaginação, julgamento e paixões dos diversos homens, se desenvolveu em cerimônias tão diferentes que as praticadas por um homem são na sua maior parte consideradas ridiculas por outro.

Porque estas sementes foram cultivadas por duas espécies de homens. Uma espécie foi a daqueles que as alimentaram e ordenaram segundo a sua própria invenção. A outra foi a dos que o fizeram sob o mando e direção de Deus. Mas ambas as

Mas honkadas como
homem os homens.

E arthurhllus todos os
centos extraordinários.

As quatro sementes
naturais da religião.

Tornadas diferentes
pelo cultivo.

espécies o fizeram com o objetivo de fazer os que neles confiavam tender mais para a obediência, as leis, a paz, a caridade e a sociedade civil. De modo que a religião da primeira espécie constitui parte da política humana e ensina parte do dever que os reis terrenos exigem dos seus súditos. A religião da segunda espécie é a política divina, que encerra preceitos para aqueles que se entregaram como súditos do Reino de Deus. Da primeira espécie são todos os fundadores de repúblicas e legisladores dos gentios. Da segunda espécie são *Abraão, Moisés* e o nosso *abençoador Salvador*, dos quais chegaram até nós as leis do Reino de Deus.

Quanto àquela parte da religião que consiste nas opiniões relativas à natureza dos poderes invisíveis, quase nada há com um nome que não tenha sido considerado entre os gentios, em um ou outro lugar, como um deus ou um demônio, ou imaginado pelos poetas como animado, habitado ou possuído por um ou outro espírito.

A matéria informe do mundo era um deus com o nome de *Caos*.
O céu, o oceano, os planetas, o fogo, a terra, os ventos eram outros tantos deuses.

Os homens, as mulheres, um pássaro, um crocodilo, uma vaca, um cão, uma cobra, uma cebola, um alho-poró foram divinizados. Além disso, encheram quase todos os lugares com espíritos chamados *daemons*; as planícies, com *Pá*, e *panises*, ou sátiros; os bosques, com faunos e ninfas; o mar, com tritões e outras ninfas; cada rio e cada fonte, com um fantasma do mesmo nome e com ninfas; cada casa com os seus *laras* ou familiares; cada homem com o seu *gênio*; o inferno, com fantasmas e acólitos espirituais como *Caronte, Cérbero* e as *Fúrias*; e de noite todos os lugares com *larvas, lâmpas*, fantasmas de homens falecidos e todo um reino de fadas e duendes. Também atribuíram divindade e dedicaram templos a meros acidentes e qualidades, como o tempo, a noite, o dia, a paz, a concórdia, o amor, o ódio, a virtude, a honra, a saúde, a corrupção, a febre e outros semelhantes. E nas suas preces, a favor ou contra, a eles

A abunda opinião do
gentilismo.

[53]

oravam, como se houvesse fantasmas com esses nomes pairando sobre as suas cabeças, os quais deixariam cair, ou impediriam de cair, aquele bem ou mal a favor do qual ou contra o qual oravam. Invocavam também o seu próprio engenho, sob o nome de *Musas*; a sua própria ignorância, sob o nome de *Fortuna*; a sua própria lascívia, sob o nome de *Cupido*; a sua própria raiva, sob o nome de *Fúrias*; o seu próprio membro viril, sob o nome de *Pitágo*; atribuíam as suas poluções a *Incubos* e *Súcubos*; de modo tal que de nada que um poeta pudesse introduzir como pessoa no seu poema deixavam de fazer um *deus*, ou um *demônio*.

Os mesmos autores da religião dos gentios, observando o segundo fundamento da religião, que é a ignorância que os homens têm das causas, e, conseqüentemente, a sua tendência para atribuir a sua sorte a causas das quais ela em nada apparenta depender, aproveitaram para impor à sua ignorância, em vez das causas secundárias, uma espécie de deuses secundários e ministeriais, attribuindo a causa da fecundidade a *Vênus*, a causa das artes a *Apolo*, a da sutileza e sagacidade a *Mercúrio*, a das tormentas e tempestades a *Éolo*, e as de outros efeitos a outros deuses. De modo tal que havia entre os pagãos quase tão grande variedade de deuses como de atividades.

E as formas de culto que os homens naturalmente consideravam próprias para oferecer aos seus deuses, tais como sacrificios, orações e ações de graças, além das já referidas, os mesmos legisladores dos gentios acrescentaram as suas imagens, tanto em pintura como em escultura, a fim de que os mais ignorantes (quer isto dizer, a maior parte, ou o conjunto do povo), pensando que os deuses em cuja representação tais imagens eram feitas nelas realmente estavam incluídos, como se nelas estivessem alojados, pudessem sentir perante elas ainda mais medo. E dotaram-nos com terras e casas, funcionários e rendas, separadas de todos os outros usos humanos, isto é, santificadas e consagradas a esses seus ídolos, tais como cavernas, grutas, bosques e montanhas, e também ilhas inteiras; e atribuíram-lhes, não apenas as formas, umas de homens, outras de animais,

e outras de monstros, mas também as faculdades e paixões de homens e animais, como a sensação, a linguagem, o sexo, o desejo, a geração (e isto não apenas misturando-se uns com os outros, para propagar a raça dos deuses, mas misturando-se também com os homens e as mulheres, produzindo deuses híbridos, e simples moradores dos céus, como *Baco*, *Hércules* e outros); e além dessas também o ódio e a vingança, e outras paixões das criaturas vivas, assim como as ações delas derivadas, como a fraude, o roubo, o adultério, a sodomia, e todo e qualquer vício que possa ser tomado como efeito do poder, e causa do prazer; e todos aqueles vícios que entre os homens são considerados mais como contrários à lei do que à honra.

E por último, aos prognósticos dos tempos vindouros, que naturalmente não passam de conjecturas baseadas na experiência dos tempos passados, e sobrenaturalmente não são mais do que revelação divina, os mesmos autores da religião dos gentios, baseando-se em parte numa pretensa experiência e em parte numa pretensa revelação, acrescentaram inúmeras outras supersticiosas maneiras de adivinhação. E fizeram os homens acreditar que descobririam a sua sorte, às vezes nas respostas ambíguas ou sem sentido dos sacerdotes de *Delphos*, *Delos* e *Amon*, e outros famosos oráculos, respostas que eram propositadamente ambíguas, para dar conta do evento em qualquer caso, ou absurdas, pelas intoxicantes emanações do lugar, o que é muito frequente em cavernas sulfurosas. Às vezes nas folhas das sibilas, sobre cujas profecias (como talvez as de *Nostradamus*, pois os fragmentos atualmente existentes parecem ser invenção de uma época posterior) havia alguns livros que gozavam de grande reputação no tempo da República Romana. Às vezes nos insignificantes discursos dos loucos, supostamente possuídos por um espírito divino, ao que chamavam entusiasmo, e a estas maneiras de predizer acontecimentos se chamava teomania ou profecia. Às vezes no aspecto apresentado pelas estrelas ao nascer, ao que se chamava horoscopia, e era considerado parte da astrologia judicial. Às vezes nas suas próprias esperanças e temores, ao que se chamava tumomania ou presságio. Às vezes

nas predições dos bruxos, que pretendiam comunicar-se com os mortos, ao que se chama necromancia, esconjuro e feitiçaria, e não passa de um misto de impostura e fraude. Às vezes no voo ou forma de se alimentar casual das aves; ao que se chamava augúrio. Às vezes nas entranhas de um animal sacrificado, ao que se chamava *auspicina*. Às vezes nos sonhos. Às vezes no circular dos corvos ou no canto dos pássaros. Às vezes nas linhas do rosto, ao que se chamava metoposcopia, ou pela palmistria nas linhas da mão, ou *às vezes em*¹ palavras casuais, ao que se chamava *omina*. Às vezes em monstros ou acidentes involgares, como eclipses, cometas, meteoros raros, terremotos, inundações, nascimentos prematuros e coisas semelhantes, ao que chamavam *portenta* e *ostenta*, porque pensavam que eles prediziam ou pressagiavam alguma grande calamidade futura. Às vezes no simples acaso, como no jogo de cara ou coroa, ou na contagem do número de orifícios de um crivo, ou no jogo de escolher versos de *Homero* e *Virgílio*, e em inúmeras outras vãs invenções do gênero. Tão fácil é os homens serem levados a acreditar em qualquer coisa por aqueles que gozam de crédito junto deles, que podem com cuidado e destreza tirar partido do seu medo e ignorância.

Portanto, os primeiros fundadores e legisladores de repúblicas entre os gentios, cujo objetivo era apenas manter o povo em obediência e paz, em todos os lugares tiveram os seguintes cuidados: primeiro, o de incutir nas suas mentes a crença de que os preceitos que ditavam a respeito da religião não deviam ser considerados como provenientes da sua própria invenção, mas como os ditames de algum deus ou outro espírito, ou criação de que eles próprios eram de natureza superior à dos simples mortais, a fim de que as suas leis fossem mais facilmente aceitas. Assim, *Numa Pompílio* pretextou ter recebido da ninfa *Egéria* as cerimônias que instituiu entre os romanos; o primeiro rei e fundador do reino do *Péru* pretextou que ele e a sua esposa eram filhos do Sol; e *Maomé*, para estabelecer a sua nova

religião, pretextou falar com o Espírito Santo, sob a forma de uma pomba. Em segundo lugar tiveram o cuidado de fazer acreditar que aos deuses desagradavam as mesmas coisas que eram proibidas pelas leis. Em terceiro lugar, o de prescrever cerimônias, supplicações, sacrificios e festivais, os quais se devia acreditar capazes de aplacar a ira dos deuses; assim como que da ira dos deuses resultavam o insucesso na guerra, grandes doenças contagiosas, terremotos e a desgraça de cada indivíduo; e que essa ira provinha da falta de cuidado com o culto a esses deuses e do esquecimento ou do equívoco em qualquer aspecto das cerimônias exigidas. E, embora entre os antigos romanos não fosse proibido negar aquilo que nos poetas está escrito sobre os sofrimentos e os prazeres depois desta vida, *e que*¹ vários indivíduos de grande autoridade e peso nesse Estado satirizaram abertamente em suas *arengas*, apesar disso essa crença sempre foi mais aceita do que rejeitada.

E por meio destas e outras instituições semelhantes conseguiram, a fim de alcançar sua finalidade (que era a paz da república), que o vulgo, em ocasiões de desgraça, atribuisse a culpa à negligência ou a erros cometidos nas suas cerimônias, ou à sua própria desobediência às leis, tornando-se assim menos capaz de se rebelar contra os seus governantes. Entretido pela pompa e pela distração dos festivais e jogos públicos, celebrados em honra dos deuses, nada mais necessitava do que pão para se manter afastado do descontentamento, de murmúrios e protestos contra o Estado. Portanto, os romanos, que tinham conquistado a maior parte do mundo então conhecido, não hesitavam em tolerar nenhuma religião que fosse, mesmo na própria cidade de *Roma*, a não ser que nela houvesse alguma coisa incompatível com o governo civil. E não há notícia de que lá alguma religião fosse proibida, a não ser a dos judeus, os quais (por serem o próprio Reino de Deus) consideravam ilícito reconhecer sujeição a qualquer rei mortal ou a qualquer Estado. E assim se vê como a religião dos gentios fazia parte da sua política.

[37]

¹ Os designios dos autores da religião dos pagãos.¹ *Syn.*: em¹ *Syn.*: que

Mas quando foi o próprio Deus, através da revelação sobrenatural, que implantou a religião, nesse momento Ele estabeleceu também para si mesmo um reino particular, e não ditou apenas leis relativas ao comportamento para Consigo próprio, mas também de uns para com os outros. E dessa maneira no Reino de Deus a política e as leis civis fazem parte da religião, e *a*¹ distinção entre a dominação temporal e a espiritual não tinha aí lugar. É verdade que Deus é o rei de toda a Terra, mas mesmo assim pode ser rei de uma nação peculiar e eleita. Pois não há nisso maior incongruência do que no fato de aquele que detém o comando geral de todo o exército ter também um regimento ou companhia que lhe pertença em particular. Deus é rei de toda a Terra pelo seu poder, mas do seu povo escolhido é rei em virtude de um pacto. Mas para falar mais largamente do Reino de Deus, tanto por natureza como por pacto, reservei no subsequente discurso um outro lugar.

Tendo em conta a maneira como a religião se propagou, não é difícil compreender as causas de sua decomposição nas suas primeiras sementes ou princípios, os quais são apenas a crença em divindade e *em poderes*² invisíveis e sobrenaturais, que jamais poderá ser extirpada da natureza humana a tal ponto que novas religiões deixem de brotar dela, mediante a ação daqueles homens que têm reputação suficiente para esse efeito.

Pois, considerando que toda religião estabelecida assenta inicialmente na fé de uma multidão em determinada pessoa, que se acredita não apenas ser um sábio, capaz de conseguir a felicidade de todos, mas também ser um santo, a quem o próprio Deus decidiu declarar de forma sobrenatural a sua vontade, segue-se necessariamente que, quando aqueles que têm o governo na religião se tornam suspeitos quanto à sua sabedoria, à sua sinceridade ou ao seu amor, ou quando se mostram incapazes de apresentar sinal provável da revelação divina, nesse caso a religião que eles desejam manter torna-se igualmente suspeita e (sem o medo da espada civil) contradita e rejeitada.

¹ *Syn:* e portanto a ² *Syn:* Poderes

Aquilo que faz perder a reputação de sabedoria, naquele que estabelece uma religião, ou lhe acrescenta algo depois de já estabelecida, é a imposição de crenças contraditórias. Como não é possível que sejam verdadeiras as duas partes de uma contradição, portanto, impor a crença nelas é um argumento de ignorância, que nisso denuncia o seu autor e o desacredita em todas as outras coisas que ele venha a propor como revelação sobrenatural, a qual certamente se pode receber sobre muitas coisas acima da razão natural, mas nunca contra ela.

Aquilo que faz perder a reputação de sinceridade é fazer ou dizer coisas que pareçam ser sinais de que não se acredita nas coisas em que se exige que os outros acreditem. Todos esses atos e palavras são portanto considerados escandalosos, porque são obstáculos que fazem os homens cair, em vez de seguir o caminho da religião, como por exemplo a injustiça, a crueldade, a hipocrisia, a avarizia e a luxúria. Pois quem pode acreditar que aquele que pratica ordinariamente as ações que derivam de qualquer destas raízes possa acreditar que existe e deve ser temido aquele poder invisível com que pretende atemorizar os outros, por faltas menores?

Aquilo que faz perder a reputação de amor é deixar transparecer ambições pessoais, como, por exemplo, quando a crença que se exige dos outros conduz ou parece conduzir à aquisição de domínio, riquezas, dignidade, ou à garantia de prazeres, apenas ou especialmente para si próprio. Porque aquilo de que os homens tiram benefícios próprios se considera que o fazem por si mesmos, não por amor aos outros.

Por último, o testemunho que os homens podem apresentar de vocação divina não pode ser outro senão a realização de milagres, ou de profecias verdadeiras (o que é também um milagre), ou de extraordinária felicidade. Portanto, aos pontos de religião recebidos dos que realizaram tais milagres, os que forem acrescentados por aqueles que não provam a sua vocação através de algum milagre, não conquistam crença suplementar à proporcionada pelos costumes e leis dos lugares onde foram educados. Pois, tal como nas coisas naturais os homens juldicio-

Impor a crença em coisas impostas.

Agir ao contrário da religião que estabelecem.

Falta de testemunho dos milagres.

soz exigem sinais e argumentos naturais, assim também nas coisas sobrenaturais exigem sinais sobrenaturais (que são os milagres) antes de aquiescerem no seu íntimo, e do fundo do coração.

Todas estas causas do enfraquecimento da fé dos homens aparecem manifestamente nos exemplos que se seguem. Em primeiro lugar temos o exemplo dos filhos de Israel que, quando *Moisés*, que lhes havia confirmado sua vocação por meio de milagres, e pela maneira feliz como os tirou do *Egipto*, se ausentou por apenas quarenta dias, se revoltaram contra o culto do verdadeiro Deus, que por ele lhes fora recomendado, e, estabelecendo como seu deus um bezerro de ouro, caíram na idolatria dos egípcios, dos quais tão pouco tempo antes haviam sido libertados. Mais ainda, depois que *Moisés*, *Aarão* e *Josué*, e a geração que tinha assistido às grandes obras de Deus em Israel morreram, surgiu uma outra geração que adorou a *Baal*. De modo que quando faltaram os milagres faltou também a fé.

E também quando os filhos de *Samuel*, depois de instituídos pelo seu pai como juizes em *Berabé*, aceitaram suborno e julgaram injustamente, o povo de Israel recusou continuar a ter Deus como seu rei, a não ser da mesma maneira como era rei dos outros povos, exigindo portanto de *Samuel* que lhes escolhesse um rei à maneira das nações. De modo que quando falta a justiça a fé falta também, a ponto de os ter levado a depor o seu Deus do reinado que tinha sobre eles.

E enquanto no momento da implantação da religião cristã os oráculos cessavam em todas as partes do Império Romano, e o número de cristãos aumentava maravilhosamente todos os dias e em todos os lugares devido à pregação dos apóstolos e evangelistas, uma grande parte desse sucesso pode razoavelmente ser atribuída ao desprezo que os sacerdotes genios dessa época haviam atraído sobre si mesmos, por sua impureza, avarizia e trapaça com os príncipes. Também a religião da Igreja de *Roma* foi, em parte pela mesma razão, abolida na *Inglaterra*, e em muitas outras partes da cristandade, na medida em que a falta de virtude dos pastores fez a fé faltar no povo; e em parte porque a filosofia e doutrina de *Aristóteles* foi levada

para a religião pelos escolásticos. Pois daí vieram à tona tantas contradições e absurdos que acarretaram para o clero uma reputação tanto de ignorância como de intenção fraudulenta e levaram o povo a revoltar-se contra eles, quer contra a vontade dos seus próprios príncipes, como na *França* e na *Holanda*, quer de acordo com a sua vontade, como na *Inglaterra*.

Por último, entre os pontos que a Igreja de *Roma* declarou necessários para a salvação existe um tão grande número que redundam manifestamente em vantagem para o papa e para os seus súditos espirituais residentes nos territórios de outros príncipes cristãos, que se não fosse a recíproca emulação desses príncipes eles teriam podido, sem guerras nem perturbações, expulsar toda a autoridade estrangeira, tão facilmente como ela foi expulsa na *Inglaterra*. Pois haverá alguém que não seja capaz de ver para benefício de quem contribuía acreditar-se que um rei só recebe de Cristo a sua autoridade no caso de ser coroado por um bispo? Que um rei, se for sacerdote, não se pode casar?

Que se um príncipe nasceu de um casamento legítimo ou não é assunto que deve ser decidido pela autoridade de *Roma*? Que os súditos podem ser libertados do seu dever de sujeição se o tribunal de *Roma* tiver condenado o rei como herege? Que um rei (como é *Chilperico* da *França*) pode ser deposto por um papa (como o papa *Zacarias*), sem motivo algum, sendo o seu reino dado a um dos seus súditos? Que o clero secular e regular, seja em que país for, se encontra isento da autoridade do seu reino, em casos criminais? E quem não vê em proveito de quem redundam os emolumentos das missas particulares e *dos véus*¹ do purgatório, juntamente com outros sinais de interesse pessoal, suficientes para mortificar a mais viva fé, se (conforme disse) o magistrado civil e os costumes deixarem de a sustentar mais do que qualquer opinião que tenham da santidade, sabedoria e probidade dos seus mestres? De modo que posso atribuir todas as mudanças de religião do mundo a uma e mesma causa, qual

[60]

¹ Syn. Véies

seja, sacerdotes desprezíveis, e isto não apenas entre os católicos, mas até naquela Igreja que mais presumiu de Reforma.¹

CAP. XIII.

Da CONDIÇÃO NATURAL da Humanidade relativamente à sua Felicidade e Miséria.

A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito, que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que um deles possa com base nela reclamar algum benefício a que outro não possa igualmente aspirar. Porque quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo.

Quanto às faculdades do espírito (pondo de lado as artes que dependem das palavras, e especialmente aquela capacidade para proceder de acordo com regras gerais e infalíveis a que se chama ciência, que pouquíssimos têm, e apenas numas poucas coisas, não sendo uma faculdade inata, nascida conosco, nem alcançada – como a prudência – enquanto cuidamos de alguma outra coisa), encontro entre os homens uma igualdade

¹ O manuscrito do copista vem assim redigido: Nos quais os homens, por fraqueza comum, são levados a executar sua ira. Abatem não apenas a religião, a que reduzem a uma ilusão individual, mas também o governo civil que a sustenta, reduzindo-o à condição natural da força individual.

ainda maior do que a de força. Porque a prudência nada mais é do que experiência, que um tempo igual concede igualmente a todos os homens, naquelas coisas a que igualmente se dedicam. O que talvez possa tornar inacreditável essa igualdade é simplesmente a presunção vaidosa da própria sabedoria, a qual quase todos os homens supõem possuir em maior grau do que o vulgo; quer dizer, em maior grau do que todos menos eles próprios, e alguns outros que, ou devido à fama ou por concordarem com eles, merecem a sua aprovação. Pois a natureza dos homens é tal que, embora sejam capazes de reconhecer em muitos outros maior sagacidade, maior eloquência ou maior saber, dificilmente acreditam que haja muitos tão sábios como eles próprios, porque vêem a própria sagacidade bem de perto, e a dos outros homens à distância. Ora, isto prova que os homens são iguais quanto a esse ponto, e não que sejam desiguais. Pois geralmente não há sinal mais claro de uma distribuição equitativa de alguma coisa do que o fato de todos estarem contentes com a parte que lhes coube.

Desta igualdade quanto à capacidade deriva a igualdade quanto à esperança de atingirmos os nossos fins. Portanto, se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para o seu fim (que é principalmente a sua própria conservação, e às vezes apenas o seu deleite) esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro. E disto se segue que, quando um invasor nada mais tem a recear do que o poder de um único outro homem, se alguém planta, semeia, constrói ou possui um lugar cômodo, espera-se que provavelmente outros venham preparados com forças conjugadas, para o despossar e privar, não apenas do fruto do seu trabalho, mas também da sua vida ou da sua liberdade. Por sua vez, o invasor ficará no mesmo perigo em relação aos outros.

E por causa desta desconfiança de uns em relação aos outros nenhuma maneira de se garantir é tão razoável como a antecipação, isto é, pela força ou pela astúcia subjugar as pessoas de todos os homens que puder, durante o tempo necessá-

[61]

Da igualdade provém a desconfiança.

Da desconfiança, a guerra.

rio para chegar ao momento em que não veja nenhum outro poder suficientemente grande o ameaçar. E isto não é mais do que a sua própria conservação exige, e geralmente se aceita. E porque alguns se comprazem em contemplar o próprio poder em atos de conquista levados muito além do que a sua segurança exige, outros que, em circunstâncias distintas, se contentariam em se manter tranquilamente dentro de modestos limites, caso não aumentassem o seu poder por meio de invasões, não seriam capazes de subsistir durante muito tempo, se apenas se pusessem em atitude de defesa. Conseqüentemente, deve-se conceder a todos esse aumento do domínio sobre os homens pois é necessário para a conservação de cada um.

Além disso, os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprezo), quando não existe um poder capaz de intimidar a todos. Porque cada um pretende que o seu companheiro lhe atribua o mesmo valor que ele se atribui a si próprio e, na presença de todos os sinais de desprezo ou de subestimação, naturalmente se esforça, na medida em que a tal se atreve (o que, entre os que não têm um poder comum capaz de manter a todos em respeito, vai suficientemente longe para levá-los a se destruírem uns aos outros), por arrancar dos seus contendores a atribuição de maior valor, causando-lhes dano, e de outros também, pelo exemplo.

De modo que na natureza do homem encontramos três causas principais de discórdia. Primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória.

A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação. Os primeiros usam a violência para se tornarem senhores das pessoas, mulheres, filhos e rebanhos dos outros homens; os segundos, para defenderem-nos; e os terceiros, por ninharias, como uma palavra, um sorriso, uma opinião diferente, e qual quer outro sinal de desprezo, quer seja diretamente dirigido às suas pessoas, quer indiretamente aos seus parentes, amigos, nação, profissão ou ao seu nome.

Com isto torna-se manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de mantê-los todos em temor respeitoso, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a GUERRA não consiste apenas na batalha ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida. Portanto, a noção de tempo deve ser levada em conta na natureza da guerra, do mesmo modo que na natureza do clima. Porque tal como a natureza do mau tempo não consiste em dois ou três chuviscos, mas numa tendência para chover durante vários dias seguidos, também a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário. Todo o tempo restante é de Paz.

Portanto, tudo aquilo que se infere de um tempo de guerra, em que todo homem é inimigo de todo homem, infere-se também do tempo durante o qual os homens vivem sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida pela sua própria força e pela sua própria invenção. Numa tal condição não há lugar para o trabalho, pois o seu fruto é incerto; conseqüentemente, não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um medo contínuo e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, miserável, sórdida, brutal e curta.

Poderá parecer estranho a alguém que não tenha medido bem estas coisas que a natureza tenha assim dissociado os homens, tornando-os capazes de se atacarem e destruírem uns aos outros. E poderá portanto talvez desejar, não confiando nesta inferência feita das paixões, que ela seja confirmada pela experiência. Que seja portanto ele a considerar-se a si mesmo, que quando empreende uma viagem se arma e procura ir bem

Fora das Repúblicas civis, há sempre guerra de todos contra todos.

Incommoditas de tal guerra

acompanhado; quando vai dormir fecha as suas portas; mesmo quando está em casa tranca os seus cofres, embora saiba que existem leis e servidores públicos armados, prontos a vingar qualquer dano que lhe possa ser feito. Que opinião tem ele dos seus compatriotas, ao viajar armado; dos seus concidadãos, ao fechar as suas portas; e dos seus filhos e criados, quando tranca os seus cofres? Não significa isso acusar tanto a humanidade com os seus atos como eu o faço com as minhas palavras? Mas nenhum de nós acusa com isso a natureza humana. Os desejos e outras paixões do homem não são em si mesmos um pecado. Tampouco o são as ações que derivam dessas paixões, até o momento em que se tome conhecimento de uma lei que as proíba, o que será impossível até o momento em que sejam feitas as leis, e nenhuma lei pode ser feita antes de se ter certidão quanto à pessoa que deverá fazê-la.

Poderá porventura pensar-se que nunca existiu um tal tempo, nem uma condição de guerra como esta, e acredito que jamais tenha sido geralmente assim, no mundo inteiro; mas há muitos lugares onde atualmente se vive assim, porque os povos selvagens de muitos lugares da *América*, com exceção do governo de pequenas famílias, cuja concórdia depende da concupiscência natural, não possuem nenhuma espécie de governo, e vivem nos nossos dias daquela maneira brutal que antes referi. Seja como for, é fácil conceber qual era o gênero de vida quando não havia poder comum a temer, pelo gênero de vida em que os homens que anteriormente viveram sob um governo pacífico costumam deixar-se cair numa guerra civil.

Mas mesmo que jamais tivesse havido um tempo em que os indivíduos se encontrassem numa condição de guerra de todos contra todos, em todos os tempos os reis e as pessoas dotadas de autoridade soberana, por causa da sua independência, vivem em constante rivalidade e na condição e atitude dos gladiadores, com as armas assestadas, cada um de olhos fixos nos outros; isto é, os seus fortes, guarnições e canhões guardando as fronteiras dos seus reinos, e constantemente com espões no território dos seus vizinhos, o que constitui uma ati-

[63]

tude de guerra. Mas como desse modo protegem o trabalho dos seus súditos, disso não se segue como consequência a desgraça associada à liberdade dos indivíduos isolados.

Desta guerra de todos os homens contra todos os homens também isto é consequência: que nada pode ser injusto. As noções de certo e de errado, de justiça e injustiça, não podem ai ter lugar. Onde não há poder comum, não há lei, e onde não há lei não há injustiça. Na guerra, a força e a fraude são as duas virtudes cardiais. A justiça e a injustiça não fazem parte das faculdades do corpo ou do espírito. Se assim fosse, poderiam existir num homem que estivesse sozinho no mundo, do mesmo modo que os seus sentidos e paixões. São qualidades que pertencem aos homens em sociedade, não na solidão. Outra consequência da mesma condição é que não há propriedade, nem domínio, nem distinção entre o meu e o teu; só pertence a cada homem aquilo que ele é capaz de conseguir, e apenas enquanto for capaz de o conservar. E pois nesta miserável condição que o homem realmente se encontra, por obra da simples natureza, embora com uma possibilidade de escapar a ela, que em parte reside nas paixões e em parte na sua razão.

As paixões que fazem os homens tender para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável e a esperança de as conseguir por meio do trabalho. E a razão sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a um acordo. Essas normas são aquelas a que em outras situações se chamam leis da natureza, das quais falarei mais particularmente nos dois capítulos seguintes.

Em tal guerra nada é injusto.

As paixões que fazem tender para a paz.

CAP. XIV. Da primeira e segunda LEIS NATURAIS e dos CONTRATOS.

O que é o direito
de natureza.

O DIREITO DE NATUREZA, a que os autores geralmente chamam *Jus Naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar o seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação da sua própria natureza, ou seja, da sua vida; e consequentemente de fazer tudo aquilo que o seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios mais adequados a esse fim.

O que é a liberdade.

Por LIBERDADE entende-se, conforme a significação própria da palavra, a ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não podem obstar a que use o poder que lhe resta, conforme o que o seu julgamento e razão lhe ditarem.

O que é uma lei
de natureza.

Diferença entre
direito e lei.

Uma LEI DE NATUREZA (*Lex Naturalis*) é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir a sua vida ou privá-lo dos meios necessários para a preservar, ou omitir aquilo que pense melhor contribuir para a preservar. Porque, embora os que têm tratado deste assunto costumem confundir *Jus* e *Lex*, o direito e a lei, é necessário distingui-los um do outro. Pois o DIREITO consiste na liberdade de fazer ou de omitir, ao passo que a LEI determina ou obriga a uma dessas duas coisas. De modo que a lei e o direito se distinguem tanto como a obrigação e a liberdade, as quais são incompatíveis quando se referem à mesma questão.

E dado que a condição do homem (conforme foi declarado no capítulo anterior) é uma condição de guerra de todos contra todos, sendo neste caso cada um governado pela sua própria razão, e nada havendo de que possa lançar mão que não lhe ajude na preservação da sua vida contra os seus inimi-

Todo homem tem
naturalmente direito
a tudo.

gos, segue-se que numa tal condição todo homem tem direito a todas as coisas, até mesmo aos corpos uns dos outros. Portanto, enquanto perdurar este direito natural de cada homem a todas as coisas, não poderá haver para nenhum homem (por mais forte e sábio que seja) a segurança de viver todo o tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver. Consequentemente, é um preceito ou regra geral da razão: Que todo homem deve se esforçar pela paz, na medida em que tenha esperança de a conseguir, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra. A primeira parte desta regra encerra a primeira e fundamental lei de natureza, isto é, procurar a paz, e seguir-la. A segunda encerra a súpula do direito de natureza, isto é, por todos os meios que pudermos, defendermo-nos a nós mesmos.

2 Desta lei fundamental de natureza, mediante a qual se ordena a todos os homens que se esforcem para conseguir a paz, deriva esta segunda lei: Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em resignar ao seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo. Porque enquanto cada homem detiver o seu direito de fazer tudo quanto queira todos os homens se encontrarão numa condição de guerra. Mas se os outros homens não resignarem ao seu direito, assim como ele próprio, não há razão para que alguém se prive do seu, pois isso equivaleria a oferecer-se como presa (coisa a que ninguém é obrigado), e não a dispor-se para a paz. É esta a lei do Evangelho: *Faz aos outros o que queres que te façam a ti*. E esta é a lei de todos os homens: *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*.

Resignar a um direito a alguma coisa é o mesmo que privar-se da liberdade de impedir outro de beneficiar-se do seu próprio direito à mesma coisa. Pois quem renuncia ou resigna ao seu direito não dá a nenhum outro homem um direito que este já não tivesse antes, porque não há nada a que um homem não tenha direito por natureza; neste caso, apenas se afasta do ca-

Lei fundamental de
"natureza. Buscar
a paz."

A segunda lei de
"natureza. Constar
para obter a paz."

O que é resignar
a um direito.

¹ Syn: Natureza. ² Syn: Natureza.

minho do outro, para que ele possa gozar do seu direito original, sem que haja obstáculos da sua parte, mas não sem que haja obstáculos da parte dos outros. De modo que o efeito redundante a um homem da desistência de outro ao seu direito é simplesmente uma diminuição equivalente dos impedimentos ao uso do seu próprio direito original.

O que é renunciar a um direito.

O que é a transferência de direito.

Obrigação.

Dever.

Injustiça.

Resigna-se a um direito simplesmente renunciando a ele, ou transferindo-o para outrem. Simplesmente RENUNCIANDO, quando não importa em favor de quem irá redundar o respectivo benefício. TRANSFERINDO-O, quando com isso se pretende beneficiar uma determinada pessoa ou pessoas. Quando de qualquer destas maneiras alguém abandonou ou adjudicou o seu direito, diz-se que fica OBRIGADO ou FORÇADO a não impedir aqueles a quem esse direito foi abandonado ou adjudicado o respectivo benefício, e que *deve*, e é seu DEVER, não tornar nulo esse seu próprio ato voluntário; e que tal impedimento é INJUSTIÇA e DANO dado que é *sine jure*, pois se transferiu ou se renunciou ao direito. De modo que *dano* ou *injustiça*, nas contravérsias do mundo, é de certo modo semelhante àquilo que nas disputas dos escolásticos se chama *absurdo*. Porque tal como nestas últimas se considerava absurdo contradizer aquilo que inicialmente se sustentou, assim também no mundo se chama injustiça e dano desfazer voluntariamente aquilo que inicialmente se tinha voluntariamente feito. O modo pelo qual um homem simplesmente renuncia ou transfere o seu direito é uma declaração ou expressão, mediante um sinal ou sinais voluntários e suficientes, de que assim renuncia ou transfere, ou de que assim renunciou ou transferiu esse direito àquele que o aceitou. Estes sinais podem ser apenas palavras ou apenas ações, ou então (conforme acontece na maior parte dos casos) tanto palavras como ações. E estas são os VÍNCULOS mediante os quais os homens ficam atados e obrigados, vínculos que não recebem a sua força da sua própria natureza (pois nada se rompe mais facilmente do que a palavra de um homem), mas do medo de alguma má consequência resultante da ruptura.

Quando alguém transfere o seu direito, ou a ele renuncia, o faz em consideração a outro direito que reciprocamente lhe foi transferido, ou a qualquer outro bem que daí espera. Pois é um ato voluntário, e o objetivo de todos os atos voluntários dos homens é algum *bem para si mesmos*. Portanto, há alguns direitos que é impossível admitir que algum homem, por quaisquer palavras ou outros sinais, possa abandonar ou transferir. Em primeiro lugar, ninguém pode renunciar ao direito de resistir a quem o ataque pela força para lhe tirar a vida, pois é impossível admitir que com isso vise algum benefício próprio.

Nem todos os direitos são alienáveis.

O mesmo se pode dizer dos ferimentos, das cadeias e do cárcere, tanto porque desta resignação não pode resultar benefício – como há quando se resigna a permitir que outro seja ferido ou encarcerado –, mas também porque é impossível saber, quando alguém lança mão da violência, se com ela pretende ou não provocar a morte. Por último, o motivo e fim devido ao qual se introduz esta renuncia e transferência do direito não é mais do que a segurança da pessoa de cada um, quanto à sua vida e quanto aos meios de a preservar de maneira tal que não acabe por dela se cansar. Portanto, se por palavras ou outros sinais um homem parecer despojar-se do fim para que esses sinais foram criados, não se deve entender que é isso que ele quer dizer, ou que é essa a sua vontade, mas que ele ignorava a maneira como essas palavras e ações iriam ser interpretadas.

O que é um contrato.

A transferência mútua de direitos é aquilo a que se chama CONTRATO. Há uma diferença entre a transferência do direito a uma coisa e a transferência ou transmissão, ou seja, a entrega da própria coisa. Porque a coisa pode ser entregue juntamente com a transferência do direito, como na compra e venda com dinheiro à vista, ou na troca de bens e terras; ou pode ser entregue algum tempo depois.

Além disso, um dos contratantes pode, de sua parte, entregar a coisa contratada, e deixar que o outro cumpra a sua parte num momento posterior determinado, confiando nele até lá. Nesse caso, da sua parte o contrato chama-se PACTO ou

O que é compra e venda.

CONVENÇÃO. As duas partes podem também contratar agora para cumprir mais tarde, e nesse caso, dado que se confia naquele que deverá cumprir a sua parte, ao cumprimento chama-se *observância da promessa*, ou *fê*; e a falta de cumprimento (se for voluntária) chama-se *violação de fê*.

Quando a transferência de direito não é mútua, e uma das partes o transfere na esperança de assim conquistar a amizade ou os serviços de um outro, ou dos amigos deste; ou na esperança de adquirir reputação de caridade ou magnanimidade; ou para livrar o seu espírito da dor da compaixão; ou na esperança de ser recompensado no céu; nestes casos não há contrato, mas DOAÇÃO, DÁDIVA ou GRACA, palavras que significam uma e mesma coisa.

Os sinais de contrato podem ser *expressos* ou *por inferência*. Expressas são as palavras proferidas com a compreensão do que significam. Essas palavras são do tempo *presente*, ou do *passado*, como *dou, adjudico, dei, adjudiquei, quero que isto seja teu*; ou do *futuro*, como *darei, adjudicarei*, palavras do futuro a que se chama PROMESSAS.

Os sinais por inferência são às vezes consequência de palavras, e às vezes consequência do silêncio; às vezes consequência de ações, e às vezes consequência da omissão de ações. Geralmente um sinal por inferência, de qualquer contrato, é tudo aquilo que mostra de maneira suficiente a vontade do contratante.

As palavras sozinhas, se pertencerem ao tempo futuro e encerrarem uma simples promessa, são sinais insuficientes de uma doação e portanto não são obrigatórias. Porque se forem do tempo futuro, como por exemplo *amanhã darei*, são sinais de que ainda não dei, e de que consequentemente o meu direito não foi transferido, continuando na minha posse até o momento em que o transferir por algum outro ato. Mas se as palavras forem do tempo presente ou do passado, como por exemplo *dei, ou dou para ser entregue amanhã*, então meu direito de amanhã é abandonado hoje, e isto em virtude das palavras, mesmo que não haja nenhum outro argumento da minha von-

tade. E há uma grande diferença no significado das palavras *Volo hoc tuum esse cras* e *Cras dabo*; isto é, entre *Quero que isto seja teu amanhã* e *Dar-te-ei isto amanhã*. Porque a expressão *Quero* do primeiro discurso indica um ato da vontade presente, ao passo que o segundo discurso indica um ato da vontade futura. Portanto, a primeira frase, estando no presente, transfere um direito futuro, e a segunda, que é do futuro, não transfere nada. Mas, se além das palavras, houver outros sinais da vontade de transferir um direito, nesse caso, mesmo que a doação seja livre, pode-se considerar que o direito é transmitido através de palavras do futuro. Por exemplo, se alguém, oferece um prêmio àquele que chegar primeiro ao fim de uma corrida a doação é livre; embora as palavras sejam do futuro, mesmo assim o direito é transmitido, pois se esse alguém não quisesse as suas palavras *assim*¹ entendidas não as teria deixado escapar.

Nos contratos, o direito não é transmitido apenas quando as palavras são do tempo presente ou passado, mas também quando elas são do futuro, porque todo contrato é uma transação ou troca mútua de direitos. Portanto, aquele que apenas promete, por já ter recebido o benefício em razão do qual fez a promessa, deve ser entendido como se tivesse a intenção de transmitir o direito, porque se não quisesse ver as suas palavras assim entendidas o outro não teria cumprido primeiro a sua parte. É por esse motivo que na compra e na venda, e em outros atos de contrato, uma promessa é equivalente a um pacto, e portanto é obrigatória.

De quem cumpre primeiro a sua parte num contrato diz-se que MERECE o que há de vir a receber do cumprimento da parte do outro, o qual tem como *devida*. E também quando se promete a muitos um prêmio mas que será dado apenas ao ganhador, ou quando se lança dinheiro no meio de um grupo para ser aproveitado por quem o apanhar, embora isto seja uma doação, ganhar ou apanhar desse modo equivale a *merecer*, e a tê-lo como DEVIDO. Porque o direito é transferido pela

¹ Sinais de contrato são palavras de passado, presente e futuro.

² O que é mérito.

A dádiva é transmitida por palavras do presente ou passado.

[67] Sinais de contrato por inferência.

Sinais expressos de contrato.

Dádiva.

¹ Syn.: fossem assim

oferta do prêmio e pelo ato de lançar o dinheiro, embora não esteja determinado a quem é transferido, o que só será feito pela realização do certame. Mas entre essas duas espécies de mérito há esta diferença: no contrato eu mereço em virtude do meu próprio poder e da necessidade do contratante; ao passo que no caso da doação o que me permite merecer é apenas a benevolência do doador. No contrato, mereço do contratante que ele se desfaça do seu direito. No caso da doação, não mereço que o doador se desfaça do seu direito, e sim que, quando dele se desfizer, ele seja meu e não de outrem. Creio ser este o significado da distinção estabelecida pelos escolásticos entre *meritum congrui* e *meritum condigni*. Deus Todo-Poderoso promoveu o paraíso aos homens (cegos pelos desejos carnaís) que forem capazes de atravessar este mundo em conformidade com os preceitos e limites por Ele estabelecidos e, segundo esses escolásticos, quem disso for capaz merecerá o paraíso *ex congrua*. Mas como nenhum homem pode reclamar o direito ao paraíso com base na sua própria retidão, nem em nenhum outro dos seus poderes, mas apenas com base na livre graça de Deus, dizem eles que nenhum homem pode merecer o paraíso *ex condigno*. Creio ser este o significado dessa distinção, mas, dado que os disputantes não se põem de acordo quanto à significação dos termos da sua própria arte, a não ser enquanto isso lhes é de utilidade, nada afirmarei do seu significado, limitando-me apenas a dizer isto: quando uma doação é feita indefinidamente, como no caso de um prêmio a ser disputado, aquele que ganhar merece, e pode reclamar o prêmio como algo que lhe é devido.

Quando se faz um pacto em que ninguém cumpre imediatamente a sua parte, e uns confiam nos outros, na condição de simples natureza (que é uma condição de guerra de todos os homens contra todos os homens), a menor suspeita razoável torna nulo esse pacto. Mas se houver um poder comum situado acima dos contratantes, com direito e força suficiente para impor o seu cumprimento, ele não é nulo. Pois aquele que cumpre primeiro não tem nenhuma garantia de que o outro

Quando são
inadidos os pactos de
confiança mútua.

também cumprirá depois, porque os vínculos das palavras são demasiado fracos para refrear a ambição, a avareza, a cólera e outras paixões dos homens, se não houver o medo de algum poder coercitivo – coisa impossível de supor na condição de simples natureza, em que os homens são todos iguais, e juizes do acerto dos seus próprios temores. Portanto, aquele que cumpre primeiro não faz mais do que entregar-se ao seu inimigo, contrariamente ao direito (que jamais pode abandonar) de defender a sua vida e os seus meios de sobrevivência.

Mas numa república civil, em que foi instituído um poder para coagir aqueles que do contrário violariam a sua fé, esse temor deixa de ser razoável. Por esse motivo, aquele que median-te o pacto deve cumprir primeiro a sua parte é obrigado a fazê-lo.

A causa do medo que torna inválido um tal pacto deve ser sempre algo que surja depois de feito o pacto, como por exemplo algum fato novo, ou outro sinal da vontade de não cumprir, caso contrário, ela não pode tornar nulo o pacto. Porque não se deve admitir aquilo que não pôde impedir um homem de prometer como obstáculo ao cumprimento.

Aquele que transfere qualquer direito transfere também os meios de o gozar, na medida em que tal esteja em seu poder. Por exemplo, daquele que transfere uma terra se entende que transfere também a vegetação e tudo o que nela cresce. Também aquele que vende um moinho não pode desviar a corrente que o faz andar. E daqueles que dão a um homem o direito de governar como soberano se entende que lhe dão também o direito de recolher impostos para pagar aos seus soldados, e de designar magistrados para a administração da justiça.

É impossível fazer pactos com os animais, porque eles não compreendem a nossa linguagem, e portanto não podem compreender nem aceitar nenhuma translação de direito, nem podem transferir nenhum direito a outrem; sem mútua aceitação não há pacto possível.

É impossível fazer pactos com Deus, a não ser pela mediação daqueles a quem Deus falou, por meio da revelação sobre-natural, quer através dos lugar-tenentes que sob Ele governam,

Direito aos fins
contém direito
aos meios.

Não há pacto com
animais.

[69]

Nem com Deus sem
revelação especial.

e em Seu nome. Porque do contrário não podemos saber se os nossos pactos foram aceitos ou não. Portanto, aqueles que fazem voto de alguma coisa contrária à lei de natureza fazem voto em vão, pois cumprir tal voto seria uma coisa injusta. E se for uma coisa ordenada pela lei de natureza, não é o voto, mas a lei, que os vincula.

A matéria ou objeto de um pacto é sempre alguma coisa sujeita à deliberação (porque fazer o pacto é um ato da vontade, quer dizer, um ato, e o último ato, da deliberação); portanto sempre se entende ser alguma coisa futura, e que é considerada possível cumprir por aquele que faz o pacto.

Portanto, prometer o que se sabe ser impossível não é um pacto. Mas se só depois se mostrar impossível o que antes se considerava possível o pacto é válido e, embora não obrigue à própria coisa, obriga ao valor equivalente. Ou então, se também isso for impossível, à tentativa sem fingimentos de cumprir o mais possível; porque a mais do que isto ninguém pode ser obrigado.

Os homens ficam liberados dos seus pactos de duas maneiras: ou cumprindo ou sendo perdados. Pois o cumprimento é o fim natural da obrigação, e o perdão é a restituição da liberdade, sendo a transferência daquele direito em que consistia a obrigação.

Os pactos celebrados por medo, na condição de simples natureza, são obrigatórios. Por exemplo, se eu me comprometo a pagar ao meu inimigo um resgate ou um serviço em troca da vida, fico vinculado por esse pacto. Porque é um contrato em que um recebe o benefício da vida, e o outro receberá dinheiro ou serviços em troca dela. Conseqüentemente, quando não há outra lei (como é o caso na condição de simples natureza) que proíba o cumprimento, o pacto é válido. Portanto, os prisioneiros de guerra que se comprometem a pagar o seu resgate são obrigados a pagá-lo. E se por medo um príncipe mais fraco assina uma paz desvantajosa com outro mais forte, é obrigado a respeitá-la, a não ser (como já foi dito) que surja algum novo e justo motivo de temor para recomeçar a guerra. E mesmo nas

repúblicas, se eu me vir forçado a livrar-me de um ladrão prometendo-lhe dinheiro, sou obrigado a pagá-lo, a não ser que a lei civil disso me dispense. Porque tudo o que posso fazer licitamente sem obrigação posso também compactar licitamente por medo, e o que eu compactar licitamente não posso licitamente romper.

Um pacto anterior anula outro posterior. Porque um homem que transmitiu hoje o seu direito a outro não o pode transmitir amanhã a um terceiro; portanto, a promessa posterior não transmite direito algum, pois é nula.

Um pacto em que eu me comprometa a não me defender da força pela força é sempre nulo. Porque (conforme mostrei) ninguém pode transferir ou renunciar ao seu direito de evitar a morte, os ferimentos ou o cárcere (o que é o único fim da renúncia ao direito), e portanto a promessa de não resistir à força não transfere nenhum direito em pacto algum, nem é obrigatória. Porque, embora se possa fazer um pacto nos seguintes termos: *Se eu não fizer isto ou aquilo, mata-me*, não se pode fazê-los nestes termos: *Se eu não fizer isto ou aquilo, não te resistirei quando vieres matar-me*. Porque o homem escolhe por natureza o mal menor, que é o perigo de morte ao resistir, e não o mal maior, que é a morte certa e imediata se não resistir. E isto é reconhecido como verdadeiro por todos os homens, quando fazem condizir os criminosos para a execução e para a prisão rodeados de guardas armados, apesar de esses criminosos terem aceitado a lei que os condena.

Um pacto segundo o qual alguém se acusa a si mesmo, sem garantia de perdão, é igualmente inválido. Pois na condição de natureza, em que todo homem é juiz, não há lugar para a acusação, e na república civil a acusação é seguida pelo castigo; como este é força, ninguém é obrigado a não lhe resistir. O mesmo é verdadeiro a respeito da acusação daqueles em virtude de cuja condenação se fica na miséria, como a de um pai, uma esposa ou um benfeitor; porque o testemunho de um tal acusador, se não for prestado voluntariamente, deve considerar-se corrompido pela natureza, e portanto não deve ser acei-

Pacto anterior com um anula um posterior com outro.

É nulo um pacto de não se defender.

[70]

Ninguém é obrigado a se acusar.

Se há pacto do possível e futuro.

Como os pactos se tornam nulos.

Pactos extinguidos por medo são válidos.

to; e quando o testemunho de um homem não vai receber crédito ele não é obrigado a prestá-lo. Também as acusações arrancadas sob tortura não devem ser aceitas como testemunhos. Porque a tortura é para ser usada somente como meio de conjectura, de esclarecimento num exame posterior e de busca da verdade; e o que nesse caso se confessa contribui para aliviar quem é torturado, não para informar os torturadores. Portanto, não deve ser aceito como testemunho suficiente porque, quer o torturado se liberte graças a uma verdadeira ou a uma falsa acusação, o faz pelo direito de preservar a sua vida.

Dado que a força das palavras (conforme assinalei) é demasiado fraca para obrigar os homens a cumprirem os seus pactos, só é possível conceber, na natureza do homem, duas maneiras de a reforçar. Estas são o medo das consequências de faltar à palavra dada, ou a glória ou o orgulho de aparentar não precisar falar a ela. Este último é uma generosidade demasiado raro de encontrar para se poder contar com ela, sobretudo entre aqueles que procuram a riqueza, a autoridade ou os prazeres sensuais, ou seja, a maior parte da humanidade. A paixão com que se pode contar é o medo, o qual pode ter dois objetos extremamente gerais: um é o poder dos espíritos invisíveis, e o outro é o poder dos homens que se pode ofender. Destes dois, embora o primeiro seja o maior poder, mesmo assim o medo do segundo é geralmente o maior medo. O medo dos primeiros é, em cada homem, a sua própria religião, a qual surge na natureza do homem antes da sociedade civil. Já o segundo não surge antes disso, ou pelo menos não em grau suficiente para levar os homens a cumprirem as suas promessas, porque na condição de simples natureza só se nota a desigualdade do poder no desfecho da luta. De modo que antes da sociedade civil, ou em caso de interrupção desta pela guerra, nada há que seja capaz de fortalecer um pacto de paz a que se tenha anuído, contra as tentações da avareza, da ambição, da concupiscência, ou outro desejo forte, a não ser o medo daquele poder invisível que todos cultuam como Deus, e na qualidade de vingador da sua perfídia. Portanto, tudo o que pode

ser feito entre dois homens que não estejam sujeitos ao poder civil é jurarem um ao outro pelo Deus que ambos temem. Essa jura ou JURAMENTO é uma forma de dissenso somada a uma promessa, pela qual aquele que promete quer dizer que, caso não a cumprir, renuncia à graça de Deus, ou pede que sobre si mesmo recaia a sua vingança. Era assim a fórmula paga: que Jupiter me mate, como eu mate este animal. E assim é a nossa fórmula: Ajudai-me, Deus, que forai isto e aquilo. E a isso se acrescentam os rituais e cerimônias que cada um usa na sua religião, a fim de tornar maior o medo de faltar à palavra.

Fica assim manifesto que qualquer juramento proferido segundo outra fórmula ou ritual senão o daquele que jura seja em vão: não é juramento algum. Além disso, quem jura só pode fazê-lo por aquele que julgue ser Deus. Porque embora os homens costumem às vezes jurar pelo seu rei, por medo ou lisonja, com isso dão a entender que lhe atribuem honra divina. E jurar desnecessariamente por Deus não é mais do que profanar o seu nome, ao mesmo tempo que jurar por outras coisas, como os homens o fazem no discurso vulgar, não é jurar, e sim um costume ímpio, adquirido por um excesso de veemência na linguagem.

Fica manifesto também que o juramento nada acrescenta à obrigação. Porque um pacto, caso seja legítimo, vincula aos olhos de Deus, tanto sem o juramento como com ele; caso seja ilegítimo, não vincula nada, mesmo que seja confirmado por um juramento.

CAP. XV. De outras Leis de Natureza.

Daquela lei de natureza pela qual somos obrigados a transferir aos outros direitos que se forem conservados, impedem

[71]

Forma dos juramentos.

Se por Deus há juramento.

Juramento nada acrescenta à obrigação.

A justiça, terceira lei de natureza.

a paz da humanidade, segue-se uma terceira: **Que os homens cumpram os pactos que celebrarem.** Sem esta lei os pactos seriam vãos, e não passariam de palavras vazias; com o direito de todos os homens a todas as coisas ainda em vigor, permanecemos na condição de guerra.

Nesta lei da natureza reside a fonte e a origem da JUSTIÇA. Porque sem um pacto anterior não há transferência de direito, e todo homem tem direito a todas as coisas; consequentemente nenhuma ação pode ser injusta. Mas, depois de celebrado um pacto, rompê-lo é injusto. E a definição da INJUSTIÇA não é outra senão o não-cumprimento de um pacto. E tudo o que não é injusto é justo.

Ora, como os pactos de confiança mútua são inválidos sempre que de qualquer dos lados existe receio de não-cumprimento (conforme se disse no capítulo anterior), embora a origem da justiça seja a celebração dos pactos, não pode haver realmente injustiça antes de ser removida a causa desse medo; o que não pode ser feito enquanto os homens se encontram na condição natural de guerra. Portanto, para que as palavras “justo” e “injusto” possam ter lugar, é necessária alguma espécie de poder coercitivo, capaz de obrigar igualmente os homens ao cumprimento dos seus pactos, mediante o terror de algum castigo que seja superior ao benefício que esperam tirar do rompimento do pacto, e capaz de confirmar propriedade que os homens adquirirem por contrato mútuo, como recompensa do direito universal a que renunciaram. E não pode haver tal poder antes de se erigir uma república. Também a definição comum de justiça fornecida pelos escolásticos permite deduzir o mesmo, na medida em que afirmam que a *justiça é a vontade constante de dar a cada um o que é seu*. Portanto, onde não há o seu, isto é, não há propriedade, não pode haver injustiça, e onde não foi estabelecido um poder coercitivo, isto é, onde não há república, não há propriedade, pois todos os homens têm direito a todas as coisas. Portanto, onde não há república nada é injusto.

De modo que a natureza da justiça consiste no cumprimento dos pactos válidos, mas a validade dos pactos só começa com a cons-

tituição de um poder civil suficiente para obrigar os homens a cumprilos, e é também só aí que começa a haver propriedade.

O néscio disse em seu coração que a justiça é coisa que não existe, e às vezes disse-o também com a língua, afirmando com toda a seriedade que, se a conservação e a satisfação de cada homem está entregue ao seu próprio cuidado, não pode haver razão para que cada um deixe de fazer o que supõe conduzir a esse fim. Portanto, também fazer ou deixar de fazer, cumprir ou deixar de cumprir os pactos não é contra a razão, nos casos em que contribui para o benefício próprio. Com isso ele não pretende negar que existem pactos, e que algumas vezes eles são desrespeitados e outras são cumpridos, e que o seu desrespeito pode ser chamado injustiça, e a sua observância, justiça. Mas pergunta se a justiça, pondo de lado o temor a Deus (porque o mesmo néscio disse no seu coração que não há Deus), não poderá às vezes concordar com aquela mesma razão que dita a cada um o seu próprio bem, sobretudo quando ela produz um benefício capaz de colocar um homem em posição de desprezar, não apenas censuras e os ultrajes, mas também o poder dos outros homens. O Reino de Deus conquista-se pela violência. E se ele fosse conquistado pela violência injusta? Seria contra a razão assim o conquistar, quando é impossível que daí resulte qualquer dano? E se não é contra a razão não é contra a justiça, caso contrário a justiça não pode ser considerada uma coisa boa. Graças a raciocínios como este, a perversidade triunfante adquiriu o nome de virtude, e alguns que em todas as outras coisas condenam a violação da fé aprovam-na quando é para conquistar um reino. E os pagãos que acreditavam que Saturno foi deposto pelo seu filho Júpiter acreditavam, por outro lado, que o mesmo Júpiter era o vingador da injustiça. Coisa semelhante se encontra num texto jurídico dos comentários de Coke sobre *Lilienton*, na qual se diz que o legítimo herdeiro da coroa que for culpado de traição deverá, mesmo assim, ser coroado, e *eo instante* a culpa será anulada. Desse exemplo se pode muito bem concluir que, se o herdeiro legítimo de um reino matar o ocupante do trono, mesmo que seja o seu pai, pode-se

A justiça não é contrária à razão.

Justiça e propriedade começam a constituição da república.

[72]

dar a isso o nome de injustiça, ou qualquer outro nome que se queira, mas jamais se poderá dizer que é contra a razão, dado que todas as ações voluntárias dos homens tendem para o seu benefício próprio, e as ações mais razoáveis são as que melhor conduzem aos seus fins. Todavia, este especioso raciocínio é falso.

Pois a questão não diz respeito a promessas mútuas quando de ambos os lados não há garantia de cumprimento, assim como ocorre quando não há um poder civil estabelecido acima dos autores das promessas. Essas promessas, com efeito, não são pactos. Mas seja quando um dos lados já cumpriu a sua parte, seja quando há um poder capaz de obrigar a cumprir, põe-se o problema de saber se é contra a razão, isto é, contra o benefício do outro, cumprir ou não a sua parte. E eu afirmo que não é contra a razão. Para prová-lo, há várias coisas a considerar. Em primeiro lugar, quando alguém faz algo que, embora possa ser previsto e calculado, tende para a sua própria destruição, mesmo que algum acidente inesperado venha a tornar essa ação benéfica para ele, tais acontecimentos não a transformam numa ação razoável ou judiciosa. Em segundo lugar, numa condição de guerra, em que cada homem é inimigo de cada homem, por falta de um poder comum que os mantenha a todos aterrados, ninguém pode esperar ser capaz de se defender da destruição só com a sua própria força ou sagacidade, sem o auxílio de aliados, em alianças das quais cada um espera a mesma defesa. Portanto, quem declarar que considerava razoável enganar aos que o ajudam não pode razoavelmente esperar outros meios de segurança senão os que dependem do seu poder isolado. Portanto, quem quebra o seu pacto, e por conseguinte declara que pode fazê-lo de acordo com a razão, não pode ser aceito por nenhuma sociedade que se constitua em vista da paz e da defesa, a não ser devido a um erro dos que o aceitam. E se for aceito não se pode continuar a admiti-lo, quando se vê o perigo desse erro; e não seria razoável esse homem contar com tais erros como garantia da sua segurança. Portanto, alguém que seja deixado fora ou expulso

de uma sociedade está condenado a perecer, e se viver nessa sociedade será graças aos erros dos outros homens, os quais ele não podia prever nem calcular, e consequentemente contra a razão da sua preservação. Assim, como todos os homens que não contribuem para a destruição dele evitam-no apenas por ignorância do que é bom para si mesmos.

Quanto à hipótese de adquirir uma segura e perpétua felicidade no céu, por qualquer meio, trata-se de uma pretensão frívola, pois para tal só se pode imaginar uma maneira: não rompendo os pactos, mas cumprindo-os.

Quanto à outra hipótese, de alcançar a soberania pela rebelião, é evidente que a tentativa, mesmo coroadada de êxito, é contrária à razão: por um lado porque não é razoável esperar que tenha êxito, antes pelo contrário; por outro, porque ao fazê-lo se ensina aos outros a conquistar a soberania da mesma maneira. Portanto, a justiça, isto é, o cumprimento dos pactos, é uma regra da razão, pela qual somos proibidos de fazer todas as coisas que destroem a nossa vida; por conseguinte é uma lei de natureza.

Há alguns que vão ainda mais longe, e não aceitam que a lei de natureza seja constituída por aquelas regras que conduzem à preservação da vida do homem na Terra, mas pelas regras que permitem conseguir uma felicidade eterna depois da morte, à qual pensam que o rompimento dos pactos possa conduzir, sendo este portanto justo e razoável (são esses que consideram obra meritória matar, depor, ou rebelar-se contra o poder soberano constituído acima deles pelo seu próprio consentimento). Mas, como não há nenhum conhecimento natural da condição do homem depois da morte, e muito menos da recompensa que lá se dá à falta de palavra, havendo apenas uma crença baseada na afirmação de outros homens, que dizem conhecê-la sobrenaturalmente, ou dizem conhecer aqueles que conheceram os que conheceram outros que a conheceram sobrenaturalmente, não é possível, por conseguinte, considerar a falta de palavra um preceito da razão, ou da natureza.

Outros há que, embora reconheçam o cumprimento da palavra dada como uma lei de natureza, não obstante abrem exce-

Os pactos não são anulados pelo vício da pessoa, com quem são feitos.

ção para certas pessoas, tais como os hereges e todos aqueles que não têm como costume o cumprimento dos seus pactos; e também isto é contra a razão. Pois, se qualquer falta de um homem for suficiente para nos dispensar do cumprimento de um pacto, o mesmo deveria ter sido, perante a razão, suficiente para nos ter impedido de o celebrar.

As palavras *justo* e *injusto*, quando atribuídas a homens, significam uma coisa, e quando atribuídas a ações significam outra. Quando são atribuídas a homens indicam a conformidade ou a incompatibilidade entre os costumes e a razão. Mas quando são atribuídas a ações indicam a conformidade ou a incompatibilidade com a razão, não dos costumes, mas de ações determinadas. Portanto, um homem justo é aquele que toma o maior cuidado possível para que todas as suas ações sejam justas, e um homem injusto é o que despreza esse cuidado. É mais freqüente que na nossa língua esses homens sejam designados pelas palavras “probo” e “improbo”, em vez de “justo” e “injusto”, embora o significado seja o mesmo. Portanto, um homem probo não perde o direito a esse título por causa de uma ou algumas ações injustas, derivadas de paixões repentinas ou de erros sobre coisas ou pessoas. Nem um homem improbo deixa de assim ser considerado por causa das ações que pratica ou deixa de praticar devido ao medo, pois a sua vontade não é determinada pela justiça, mas pelo benefício manifesto do que faz. O que presta às ações humanas o sabor da justiça é uma certa nobreza ou bravura (raras vezes encontrada), em virtude da qual se desdenha dever o bem-estar da vida à fraude ou à quebra das promessas. É essa justiça da conduta que se quer indicar quando se chama virtude à justiça, e vício à injustiça.

Mas a justiça das ações não faz que aos homens se chame justos, e sim *inocentes*, e a injustiça das ações (também chamada dano) faz-lhes atribuir *o*¹ nome de *culpados*.

Além disso, a injustiça de costumes é a disposição ou aptidão para praticar dano, e é injustiça antes de passar aos atos, e

O que são a justiça dos homens e a justiça das ações.

Justiça dos costumes e justiça das ações.

¹ Syn.: apenas o

sem supor que se tenha causado dano a algum indivíduo determinado. Mas a injustiça de uma ação (quer dizer, um dano) pressupõe que se tenha causado dano a um determinado indivíduo, nomeadamente aquele com quem se celebrou o pacto. Assim, muitas vezes se causa dano a um homem, mas o dano redundará a outro. Por exemplo, quando o senhor ordena ao seu servo que dê dinheiro a um estranho: se tal não for feito, o dano será feito ao senhor, a quem anteriormente o servo se comprometera a obedecer, mas o prejuízo recai sobre o estranho, para com o qual ele não tinha obrigação, e portanto não poderia sofrer dano. O mesmo se passa nas repúblicas: indivíduos podem perdoar uns aos outros as suas dívidas, mas não os roubos ou outras violências que lhes causem dano. Porque não pagar uma dívida é um dano causado a eles mesmos, ao passo que o roubo e a violência são danos causados à pessoa da república.

Tudo o que seja feito a um homem de conformidade com a sua própria vontade, manifestada ao autor da ação, não é dano causado a ele. Porque se quem pratica a ação não tiver anteriormente transmitido o seu direito original de fazer o que lhe aprouver, mediante um pacto antecedente, não há quebra de pacto, portanto não há dano. E se o tiver, nesse caso a manifestação, pelo outro, da vontade de que o faça liberta-o desse pacto, e conseqüentemente não há dano causado ao outro.

Os autores dividem a justiça das ações em *comutativa* e *distributiva*, e dizem que a primeira consiste numa proporção aritmética, e a segunda, numa proporção geométrica. Assim, a justiça comutativa é por eles atribuída à igualdade de valor das coisas que são objeto de contrato, e a justiça distributiva à distribuição de benefícios iguais a pessoas de mérito igual – como se fosse injustiça vender mais caro do que se comprou, ou dar a um homem mais do que ele merece. O valor de todas as coisas contratadas é medido pelo apetite dos contratantes, portanto o valor justo é aquele que eles acham conveniente oferecer. E o mérito (sem contar o que ocorre num pacto, em que o cumprimento por uma das partes merece o cumprimento da outra parte, e cai sob a alçada da justiça comutativa, não da dis-

Nada que é feito a alguém com o seu consentimento é dano.

Justiça comutativa e distributiva.

tributiva) não é devido por justiça, é recompensado apenas pela graça. Portanto, esta distinção não é correta, no sentido em que costumava ser exposta. Para falar com propriedade, a justiça comutativa é a justiça de um contratante, ou seja, o cumprimento dos pactos, na compra e venda, no aluguel ou sua aceitação, ao emprestar ou tomar emprestado, na troca, na permuta e outros atos de contrato.

E a justiça distributiva é a justiça de um árbitro, isto é, o ato de definir o que é justo. Por essa razão (como merecedor da confiança dos que o escolheram como árbitro), se ele corresponder a essa confiança, se diz que distribui a cada um o que lhe é devido. Com efeito, esta é uma distribuição justa, e pode ser chamada (embora impropriamente) justiça distributiva. Mais próprio seria chamar-lhe equidade, a qual é também uma lei de natureza, conforme se mostrará no lugar oportuno.

Tal como a justiça depende de um pacto antecedente, também a GRATIDÃO depende de uma graça antecedente, quer dizer, de uma dádiva antecedente. É esta a quarta lei de natureza, que pode ser assim formulada: *Quem recebeu benefício de outro homem, por simples graça, deve se esforçar para que o dador não venha a ter motivo razoável para se arrependêr da sua boa vontade.* Pois quem dá o faz tendo em mira um benefício próprio, porque a dádiva é voluntária, e o objeto de todos os atos voluntários é sempre o benefício de cada um. Se esta expectativa for frustrada, não poderá haver benevolência nem confiança, nem, conseqüentemente, ajuda mútua, ou reconciliação entre um homem e outro. Portanto, permanecerá na condição de guerra, a qual é contrária à lei primeira e fundamental de natureza, que ordena aos homens *procurarem a paz*. O desrespeito a esta lei chama-se *ingratidão*, e tem com a graça a mesma relação que há entre a injustiça e a obrigação por contrato.

A quinta lei de natureza é a COMPLACÊNCIA, quer dizer: *Cada homem deve se esforçar por se acomodar com os outros.* Para compreender esta lei é preciso levar em conta que na apidão dos homens para a sociedade existe certa diversidade de natureza, derivada da diversidade das suas inclinações, de mane-

ra semelhante ao que verificamos nas pedras que juntamos para a construção de um edifício. Pois, tal como os construtores põem de lado, como inaproveitáveis e perturbadoras, as pedras que, devido à sua aspereza ou à irregularidade da sua forma, tiram às outras mais espaço do que elas mesmas ocupam, e além disso, pela sua dureza, não são fáceis de aplanar; assim também aqueles que, devido à aspereza da sua natureza, se esforçarem por guardar aquelas coisas que para eles são superfluas e para os outros são necessárias, e devido à obstinação das suas paixões não puderem ser corrigidos, deverão ser abandonados ou expulsos da sociedade, como hostis a ela. Pois sendo de esperar que cada homem, não apenas por direito mas também pela necessidade da sua natureza, se esforce o mais que possa por conseguir o que é necessário à sua conservação, todo aquele que a tal se oponha, por causa de coisas superfluas, é culpado da guerra que daí venha a resultar e portanto age contrariamente à lei fundamental de natureza que ordena *procurar a paz*. Aos que respeitam esta lei pode chamar-se SOCIÁVEIS (os latinos chamavam-lhes *commodi*), e aos que não o fazem, *obstinados, insociáveis, refratários ou intratáveis*.

A sexta lei de natureza é: *Como garantia do tempo futuro, que se perdem as ofensas passadas, áquelles que se arrependam e o desistem.* Porque o PERDÃO não é mais do que uma garantia de paz, a qual, embora quando dada aos que perseveraram na sua hostilidade não seja paz, mas medo, quando recusada aos que oferecem garantia do tempo futuro é sinal de aversão pela paz, o que é contrário à lei de natureza.

A sétima lei é: *Que na vingança (isto é, a retribuição do mal com o mal) os homens não olhem à importância do mal passado, mas só à importância do bem futuro.* Isso nos proibe aplicar castigo com qualquer intenção que não seja a correção do ofensor ou o exemplo para os outros. Pois esta lei é consequência da que lhe é anterior, a qual ordena o perdão em vista da segurança do tempo futuro. Além do mais, a vingança que não visa ao exemplo ou ao proveito vindouro é um triunfo ou glorificação, com base no dano causado ao outro, que não tende para fim

A gratidão, quarta lei de natureza

A quinta, a acomodação reciproca ou complacência.

[76]

A sexta, a facilidade de perdão.

A sétima, que na vingança só se olhe ao bem futuro.

algun (pois o fim é sempre alguma coisa vindoura). Ora, glorificar-se sem tender a um fim é vanglória, e contrário à razão, e causar dano sem razão tende a provocar a guerra, o que é contrário à lei de natureza. E geralmente se designa pelo nome de *crueldade*.

E dado que todos os sinais de ódio ou desprezo provocam a luta, tanto que a maior parte dos homens prefere arriscar a vida a ficar sem vingança, podemos formular em oitavo lugar, como lei de natureza, o seguinte preceito: *Que ninguém por atos, palavras, attitude ou gesto declare ódio ou desprezo pelo outro*. Ao desrespeito a esta lei se chama geralmente *contumélia*.

A questão a respeito de quem é o melhor homem não tem lugar na condição de simples natureza, na qual (conforme se mostrou) todos os homens são iguais. A desigualdade atualmente existente foi introduzida pelas leis civis. Bem sei que *Aristóteles*, no Livro I da sua *Política*, como fundamento da sua doutrina, afirma que por natureza alguns homens são dignos de mandar, referindo-se aos mais sábios (entre os quais se incluía a si próprio, devido à sua filosofia), e outros têm mais capacidade para servir (referindo-se com isto aos que tinham corpos fortes, mas não eram filósofos como ele); como se senhor e servo não tivessem sido criados pelo consentimento dos homens, mas pela diferença de inteligência, o que não só é contrário à razão, mas é também contrário à experiência. Pois poucos há tão insensatos que não prefeririam governar-se a si mesmos a ser governados por outros; tampouco quando os que julgam a si mesmos sábios contendem pela força com aqueles que desconfiavam da sua sabedoria saem vitoriosos sempre, freqüentemente ou algumas vezes. Portanto, se a natureza fez todos os homens iguais, essa igualdade deve ser reconhecida; ou se a natureza fez os homens desiguais, como os que se consideram iguais só aceitarão as cláusulas da paz em termos equitativos, tal igualdade deve ser admitida. Por conseguinte, como nona lei de natureza, proponho esta: *Que cada homem reconheça os outros como seus iguais por natureza*. A falta a este preceito chama-se *orgulho*.

Desta lei depende uma outra. *Que uma vez aceitas as cláusulas da paz ninguém exija reservar para si um direito que não aceite seja também reservado para qualquer dos outros*. Assim como é necessário a todos os homens que buscam a paz renunciar a certos direitos de natureza, quer dizer, perder a liberdade de fazer tudo o que desejam, também é necessário para a vida do homem que alguns desses direitos sejam conservados, como o de governar o próprio corpo, desfrutar o ar, a água, o movimento, os caminhos para ir de um lugar a outro, e todas as outras coisas sem as quais não se pode viver, ou não se pode viver bem. Se neste caso, ao celebrar a paz, alguém exigir para si aquilo que não aceita seja concedido aos outros, estará agindo contrariamente à lei precedente, que ordena o reconhecimento da igualdade natural, e contrariamente também, portanto, à lei de natureza. Quem respeita esta lei é geralmente chamado *modesto*, e quem não a respeita *arrogante*. Os gregos chamavam à violação desta lei *πλεονεξία*, isto é, o desejo de possuir mais do que a sua parte.

E também, *Se a alguém for confiado servir de juiz entre dois homens, é um preceito da lei de natureza que trate a ambos equitativamente*. Pois sem isso as controvérsias entre os homens só podem ser decididas pela guerra. Portanto, aquele que for parcial num julgamento estará fazendo todo o possível para impedir os homens de recorrer a juizes e árbitros, por conseguinte (contra a lei fundamental de natureza) estará sendo causa de guerra.

A observância desta lei que ordena distribuir equitativamente a cada homem o que segundo a razão lhe pertence chama-se *EQUIDADE* ou (conforme já disse) justiça distributiva. A sua violação chama-se *acepção de pessoas*, *προσωποληψία*.

E desta deriva uma outra lei: *Que as coisas que não podem ser divididas sejam gozadas em comum, se assim puder ser, e se a quantidade da coisa o permitir, sem limite, caso contrário, proporcionalmente ao numero daquelas que a ela têm direito*. Se não for assim, a distribuição será desigual e contrária à equidade.

Mas há algumas coisas que não podem ser divididas nem gozadas em comum. Para esses casos, a lei de natureza que pres-

[77] A décima, contra a *arrogância*.

A décima primeira, a *equidade*.

A décima segunda, o *uso equitativo das coisas comuns*.

[78] A décima terceira, o *sorteio*.

creve a equidade exige *Que o direito pleno, ou então (se o uso for alternado) a primeira posse, sejam determinadas por sorteio*. Porque a distribuição equitativa faz parte de lei de natureza, e é impossível imaginar outras maneiras de fazer uma distribuição equitativa.

Há duas espécies de sorteio, o *arbitrário* e o *natural*. O arbitrário é aquele com o qual os competidores concordaram; o natural ou é a *primogenitura* (que os gregos chamavam *Κληρονομία*, o que significa *dado por sorteio*) ou é a *primeira posse*.

Portanto aquelas coisas que não podem ser gozadas em comum, nem divididas, devem ser adjudicadas ao primeiro possuidor, e em alguns casos ao primogênito, como adquiridas por sorteio.

É também lei de natureza *Que a todos aqueles que servem de mediadores para a paz seja concedido salvo-conduta*. Porque a lei que ordena a paz, enquanto *firm*, ordena a intercessão, como *meio*. E o meio para a intercessão é o salvo-conduto.

Mas como, por mais desejosos de cumprir estas leis que os homens estejam, é não obstante sempre possível que surjam controvérsias relativas às ações: primeiro, se foram ou não praticadas; segundo (se praticadas), se foram ou não contrárias à lei – à primeira das quais se chama *questão de fato*, e à segunda, *questão de direito* –, e portanto, se as partes em litígio não pactuarem mutuamente aceitar a sentença de um terceiro, estarão tão longe da paz como antes. Esse outro a cuja sentença se submetem chama-se *ARBITRO*. Portanto, é da lei de natureza *Aquelas entre os quais há controvérsia devem submeter o seu direito ao julgamento de um árbitro*.

Considerando que todo homem supostamente faz todas as coisas tendo em vista o seu próprio benefício, ninguém pode ser árbitro adequado em causa própria; e, como a equidade atribui a cada parte um benefício igual, à falta de árbitro adequado, se um for aceito como juiz o outro também o deve ser; desta maneira a controvérsia, isto é, a causa da guerra, permanece contrária à lei de natureza.

Pela mesma razão, em nenhuma causa alguém pode ser aceito como árbitro, se aparentemente para ele resultar mais proveito, honra ou prazer com a vitória de uma das partes do que com a da outra. Porque nesse caso ele recebeu um suborno (embora um suborno inevitável), e ninguém pode ser obrigado a confiar nele. Também neste caso a controvérsia e a condição de guerra permanecem contra a lei de natureza.

Numa controvérsia de *fato*, dado que o juiz não pode dar mais crédito a um do que a outro (na ausência de outros argumentos), precisa dar crédito a um terceiro, ou a um terceiro e a um quarto, ou mais. Caso contrário a questão não pode ser decidida, a não ser pela força, contra a lei de natureza.

São estas as leis da natureza, que ditam a paz como meio de conservação dos homens em multidões, e as únicas que dizem respeito à doutrina da sociedade civil. Há outras coisas que contribuem para a destruição dos indivíduos, como a embriaguez e outras formas de intemperança, as quais portanto também podem ser contadas entre aquelas que a lei de natureza proíbe. Mas não é necessário referir-las, nem seria pertinente fazê-lo neste lugar.

Embora esta possa parecer uma dedução das leis de natureza demasiado sutil para ser apreciada por todos os homens, a maior parte dos quais está demasiado ocupada na busca de sustento, sendo os restantes demasiado negligentes para a poderem compreender, mesmo assim, para não permitir que ninguém seja escusável, todas elas foram condensadas num resumo acessível e inteligível, mesmo para os de capacidade mais mesquinha. Esse resumo é: *Não faças aos outros o que não gostarias que te fizessem a ti*. Isso mostra a cada um que, para aprender as leis de natureza, o que tem a fazer é apenas, quando ao pesar as suas ações com as dos outros estas últimas parecerem excessivamente pesadas, colocá-las no outro prato da balança e no lugar delas as suas próprias, de maneira que as suas paixões e seu amor-próprio em nada modifiquem o peso. Não haverá então nenhuma destas leis de natureza que não lhe pareça perfeitamente razoável.

A décima oitava, que não seja juiz quem tem em si causa natural de parcialidade.

A décima nona, das leis naturais.

[79] *Lima regra para qual se possa facilmente examinar as leis de natureza.*

A décima quinta, das máximas.

A décima sexta, da submissão à arbitragem.

A décima sétima, ninguém é seu próprio juiz.

As leis de natureza obrigam sempre em consciência, mas de fato só quando há segurança.

As leis de natureza obrigam *in foro interno*, quer dizer, tornam impositivo o desejo de que sejam cumpridas; mas *in foro externo*, isto é, tornando impositivo o desejo de as colocar em prática, nem sempre obrigam. Pois aquele que fosse modesto e tratável, e cumprisse todas as suas promessas numa época e num lugar em que mais ninguém assim fizesse, tornaria-se-lhe presa fácil para os outros, e inevitavelmente provocaria a sua própria ruína, contrariamente ao fundamento de todas as leis de natureza, que tendem para a preservação de natureza. Mais ainda, aquele que, embora possa garantir suficiente de que os outros observarão para com ele as mesmas leis, mesmo assim não as observa, não procura a paz, mas a guerra, e consequentemente a destruição da sua natureza pela violência.

Todas as leis que obrigam *in foro interno* podem ser violadas, não apenas por um fato contrário à lei, mas também por um fato conforme a ela, no caso de o seu autor o considerar contrário. Pois, embora neste caso a sua ação seja conforme à lei, a sua intenção é contrária à lei, que constitui uma violação quando a obrigaçào é *in foro interno*.

As leis de natureza são imutáveis e eternas, pois a injustiça, a ingratitude, a arrogância, o orgulho, a iniquidade, a acepção de pessoas etc. jamais podem ser tornados legítimos. Pois nunca poderá ocorrer que a guerra preserve a vida e a paz a destrua.

Essas leis, na medida em que obrigam apenas a um desejo e a um esforço, isto é, um esforço não fingido e constante, são fáceis de obedecer. Pois, na medida em que exigem apenas esforço, aquele que se esforça por as cumprir está-lhes a obedecer. E aquele que obedece à lei é justo.

E a ciência dessas leis é a verdadeira e única filosofia moral. Porque a filosofia moral não é mais do que a ciência do que é *bom e mau*, no convívio e na sociedade humana. O *bom* e o *mal* são nomes que significam os nossos apetites e aversões, os quais são diferentes conforme os diferentes temperamentos, costumes e doutrinas dos homens. E homens diversos não divergem apenas, no seu julgamento, quanto às sensações do que

Mas operar d'isso são fáceis.

As leis de natureza são eternas.

A ciência dessas leis é a verdadeira filosofia moral.

é agradável ou desagradável ao gosto, ao olfato, ao ouvido, ao tato e à vista; divergem também quanto ao que é conforme ou repulsivo à razão, nas ações da vida cotidiana. Mais, o mesmo homem, em momentos diferentes, diverge de si mesmo, às vezes louvando, isto é, chamando bom aquilo mesmo que outras vezes despreza e a que chama mau. Daqui procedem disputas, controvérsias e, finalmente, a guerra. Portanto, enquanto os homens se encontram na condição de simples natureza (que é uma condição de guerra), o apetite pessoal é a medida do bem e do mal. Por conseguinte, todos os homens concordam que a paz é uma boa coisa, e portanto que também são bons o caminho ou meios da paz, os quais (conforme mostre) são a *justiça*, a *gratidão*, a *modéstia*, a *equidade*, a *misericórdia* e o restante das leis de natureza; quer dizer, as *virtudes morais*; e que os seus vícios contrários são maus. Ora, a ciência da virtude e do vício é a filosofia moral, portanto a verdadeira doutrina das leis de natureza é a verdadeira filosofia moral. Mas os autores de filosofia moral, embora reconheçam as mesmas virtudes e vícios, não sabem ver em que consiste a sua excelência, não sabem ver que elas são louvadas como meios para uma vida pacífica, sociável e confortável, e fazem-nas consistir numa mediocridade das paixões. Como se não fosse na causa, e sim no grau de intrepidez, que consiste a força; ou como se não fosse na causa, e sim na quantidade de uma dádiva, que consiste a liberalidade.

A estes ditames da razão os homens costumam dar o nome de leis, mas impropriamente. Pois eles são apenas conclusões ou teoremas relativos ao que contribui para a conservação e defesa de cada um, enquanto a lei, em sentido próprio, é a palavra daquele que tem direito de mando sobre outros. No entanto, se considerarmos os mesmos teoremas como transmitidos pela palavra de Deus, que tem direito de mando sobre todas as coisas, nesse caso serão propriamente chamados leis.

CAP. XVI. Das PESSOAS, AUTORES e coisas Personificadas.

O que é uma pessoa.

Uma PESSOA é aquele cujas palavras ou ações são consideradas quer como as suas próprias, quer como representando as palavras ou ações de outro homem, ou de qualquer outra coisa a que sejam atribuídas, seja verdade ou ficção.

Pessoa natural e artificial.

Quando são consideradas como as suas próprias, ele chama-se uma *pessoa natural*. Quando são consideradas como representando as palavras e ações de um outro, chama-se-lhe uma *pessoa fictícia* ou *artificial*.

De onde vem a palavra pessoa.

A palavra "pessoa" é de origem latina. Em lugar dela os gregos tinham *πρόσωπον*, que significava *rosto*, tal como em latim *persona* significa o *disfarce* ou a *aparência exterior* de um homem, imitada no palco. Mais particularmente, às vezes significa aquela parte dele que disfarça o rosto, como máscara ou viseira. E do palco a palavra foi transferida para qualquer representante da palavra ou da ação, tanto nos tribunais como nos teatros. De modo que uma *pessoa* é o mesmo que um *ator*, tanto no palco como no convívio comum. *E personificar é atuar, ou representar* a si mesmo ou a outro; e daquele que representa outro diz-se que é portador da sua pessoa, ou que atua em seu nome (sentido usado por Cícero quando diz: *Unus sustinet tres Personas; Mei, Adversarii, et Judicis* - Sou portador de três pessoas; eu mesmo, o meu adversário e o juiz). Recebe designações diversas, conforme as ocasiões: *representante, mandatário, lugar-tenente, vigário, advogado, delegado, procurador, ator* e outras semelhantes. Quanto às pessoas artificiais, em certos casos algumas das suas palavras e ações *pertencem* àquelas a quem representam. Nesses casos a pessoa é o *ator*, e aquele a quem pertencem as suas palavras e ações é o *AUTOR*, casos estes em que o ator atua por autoridade. Pois aquele que, ao falarmos de bens e posses, é chamado *dona*, em latim *Dominus*, e em grego *κύριος*, ao falarmos

[81]

Ator, autor.

XVI. Das Pessoas, Autoras e coisas Personificadas

de ações é chamado *de um autor*¹. E tal como o direito de posse se chama domínio, assim também o direito de fazer qualquer ação se chama *AUTORIDADE* e às vezes *mandato**². De modo que por autoridade entende-se sempre o direito de praticar qualquer ação, e *feito por autoridade* significa sempre feito por comissão ou licença daquele a quem pertence o direito.

Autoridade.

Disso se segue que, quando o ator faz um pacto por autoridade, compromete assim o autor, não menos do que se este mesmo o fizesse, nem o sujeita menos a todas as suas consequências. Portanto, tudo o que já se disse (cap. XIV) sobre a natureza dos pactos entre homens na sua capacidade natural é válido também para os que são feitos pelos seus atores, representantes ou procuradores, que possuem autoridade para tal dentro dos limites da sua comissão, mas não para além destes.

Pactos por autoridade comprometem o autor.

Portanto, aquele que faz um pacto com o ator ou representante, sem saber que autoridade ele tem, o faz por sua conta e risco. Porque ninguém está obrigado por um pacto do qual não é autor, nem consequentemente por um pacto feito contra ou à margem da autoridade que ele mesmo conferiu.

Mas não o ator.

Quando o ator faz qualquer coisa contra a lei de natureza por ordem do autor, se por pacto prévio estiver obrigado a obedecer-lhe, não é ele, e sim o autor, quem viola a lei de natureza. Pois a ação, embora seja contra a lei de natureza, não é sua; pelo contrário, recusa-se a praticá-la e contra a lei de natureza, que proíbe o rompimento do pacto.

A autoridade deve ser comprovada.

E aquele que faz um pacto com o autor, pela mediação do ator, sem saber que autoridade este tem, mas simplesmente confiando na sua palavra, no caso de esta autoridade não lhe ser comprovada quando pedida, não mais está obrigado. Por que o pacto feito com o ator não é válido sem essa garantia. Mas, se aquele que assim pactou sabia de antemão que não podia esperar outra garantia senão a palavra do ator, neste caso o pacto é válido, porque aqui o ator constitui a si mesmo como autor. Portanto, do mesmo modo que, quando a autoridade

¹ *Syn.*: Autor

² *Syn.*: AUTORIDADE

é evidente, o pacto obriga o autor, e não o ator, também, quando a autoridade é simulada, ele obriga apenas o ator, pois o único autor é ele próprio.

Poucas são as coisas que não podem ser representadas por ficção. As coisas inanimadas, como uma igreja, um hospital, uma ponte, podem ser personificadas por um reitor, um diretor ou um supervisor. Mas as coisas inanimadas não podem ser autores, nem portanto conferir autoridade aos seus autores. Todavia, os autores podem ter autoridade para prover à sua conservação, a eles conferida pelos donos ou governadores dessas coisas. Portanto, essas coisas não podem ser personificadas enquanto não houver um estado de governo civil.

De maneira semelhante, as crianças, os débeis e os loucos, que não têm o uso da razão, podem ser personificados por guardiões ou curadores, mas não podem ser autores (durante esse tempo) de nenhuma ação praticada por eles, a não ser que (quando tiverem recobrado o uso da razão) venham a considerar razoável essa ação. Porém, enquanto durar a loucura aquele que tem o direito de os governar pode conferir autoridade ao guardião. Mas também isto só pode ter lugar num Estado civil, porque antes desse estado não há domínio de pessoas.

Um ídolo, ou mera ficção do cérebro, pode ser personificado, como o eram os deuses dos pagãos, que eram personificados pelos funcionários para tal nomeados pelo Estado, e tinham posses e outros bens, assim como direitos, que os homens de vez em quando a eles dedicavam e consagravam. Mas os ídolos não podem ser autores, porque um ídolo não é nada. A autoridade provinha do Estado, portanto antes da instituição do governo civil os deuses dos pagãos não podiam ser personificados.

O verdadeiro Deus pode ser personificado, conforme efetivamente foi, primeiro por *Moisés*, que governou os israelitas (que não eram o seu povo, e sim o povo de Deus), não em seu próprio nome, com *Hoc dixit Moses*, mas em nome de Deus, com *Hoc dixit Dominus*. Em segundo lugar pelo Filho do Homem, o Seu próprio Filho, nosso Abençoado Salvador *Jesus Cristo*, que

veio para submeter os judeus e induzir todas as nações a entrar

no reino do seu Pai, não em seu próprio nome, mas como enviado por seu Pai. Em terceiro lugar pelo Espírito Santo, ou confortador, que falava e atuava nos apóstolos. Esse Espírito Santo era um confortador que não veio por si mesmo, mas foi enviado pelos outros dois e provinha de *ambos no dia de Pentecostes*¹.

Uma multidão de homens se torna *uma* pessoa quando é representada por um só homem ou pessoa, de maneira que tal seja feito com o consentimento de cada um dos que constituem essa multidão. Porque é a *unidade* do representante, e não a *unidade* do representado, que faz a pessoa ser *uma*. E é o representante o portador da pessoa, e só de uma pessoa. E não é possível entender de nenhuma outra maneira a *unidade* numa multidão.

Dado que a multidão naturalmente não é *um*, mas *muitos*, ela não pode ser tomada por um só, mas por muitos autores, de cada uma das coisas que o representante diz ou faz em seu nome; pois cada homem confere ao seu representante alguma de sua própria autoridade em particular, e a cada um pertencem todas as ações praticadas pelo representante, caso lhe haja conferido autoridade sem limites. Caso contrário, quando o limitam aquilo ou até o ponto em que os representará, a nenhum deles pertence mais do que aquilo em que deu comissões para agir.

Se o representante for constituído por muitos homens, a voz da maioria deverá ser considerada a voz de todos eles. Porque se a minoria votar a favor (por exemplo), e a maioria votar contra, haverá votos contrários mais do que suficientes para destruir os favoráveis. E assim o excesso de votos contrários, não sendo impugnados, é a voz única do representante.

Um corpo representativo de número par, sobretudo quando o número não é grande, em que portanto as vozes contrárias são freqüentemente iguais, é conseqüentemente outras tantas vezes mudo e incapaz de ação. Todavia, em alguns casos as vozes contrárias iguais em número podem decidir uma questão,

Coisas personificadas, inanimadas.

[82]

Fractionais.

Fatos duros:

O verdadeiro Deus

Como uma multidão de homens é uma pessoa.

Todos são autores.

Um ator pode ser muitos homens feitos um só por pluralidade de votos.

[83]

Os representantes não mudam quando o número é par.

¹ Syn.: ambos.

tal como na condenação ou absolvição a igualdade de votos, na medida em que não condena, efetivamente absolve; mas, pelo contrário, não condena na medida em que não absolve. Porque, quando se realiza a audiência de uma causa, não condenar é o mesmo que absolver; mas a reciproca, isto é, dizer que não absolver é o mesmo que condenar, não é verdadeira. O mesmo se passa numa deliberação entre a execução imediata e o adiamento para outra ocasião, pois quando os votos são iguais não decretar a execução é um decreto de dilação.

Por outro lado, se o número for ímpar, como três ou mais (seja homens ou assembleias), em que cada um tem autoridade, por poder de voto, para anular o efeito de todos os votos dos demais, esse número não é representativo. Porque devido à diversidade de opiniões e interesses dos homens muitas vezes, e em casos da maior gravidade, ele se torna uma pessoa muda, incapaz para muitas coisas bem como para o governo de uma multidão, especialmente em tempo de guerra.

Há duas espécies de autores. O autor da primeira espécie, sendo simplesmente assim chamado, defini como aquele a quem pertence, simplesmente, a ação de um outro. Da segunda espécie é aquele a quem pertence uma ação, ou um pacto de um outro, condicionalmente – isto é, ele empreende a ação se o outro não a faz até ou antes de determinado momento. Estes autores condicionais são geralmente chamados FIDORES, em latim *fidejussores* e *sponsors*; quando especialmente para dividas, *praedes*; e para comparecimento perante um juiz ou magistrado, *vades*.

PARTE 2.

DA REPÚBLICA.

[83]

CAP. XVII.

Das Causas, Geração e Definição de uma REPÚBLICA.

A causa final, finalidade e designio dos homens (que amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre outros), ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos sob a qual os vivos viver em repúblicas, é a precaução com a sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita. Quer dizer, o desejo de sair daquela mísera condição de guerra, que é a consequência necessária (conforme se mostrou) das paixões naturais dos homens, quando não há um poder visível capaz de os manter em respeito e os forçar, por medo do castigo, ao cumprimento dos seus pactos e à observância das leis de natureza que foram expostas nos capítulos XIV e XV.

Porque as leis de natureza (como a justiça, a equidade, a modestia, a piedade, ou em resumo, *fazer aos outros o que queremos que nos façam*) por si mesmas, na ausência do temor de algum poder que as faça ser respeitadas, são contrárias às nossas paixões naturais, as quais nos fazem tender para a parcialidade, o orgulho, a vingança e coisas semelhantes. E os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar segurança a ninguém. Portanto, apesar das leis de natureza (que cada um

A finalidade da república é a segurança individual.

Cap. XIII

E isso não se atarga da lei de natureza:

respeita quando tem vontade de as respeitar e quando o poder fazer com segurança, se não for instituído um poder suficientemente grande para a nossa segurança, cada um confiará, e poderá legitimamente confiar, apenas na sua própria força e capacidade, como proteção contra todos os outros. Em todos os lugares onde os homens viviam em pequenas famílias, roubar-se e espolar-se uns aos outros sempre foi um comércio, e tão longe de ser considerado contrária à lei de natureza que quanto maior era a espoliação conseguida maior era a honra adquirida. Nesse tempo os homens tinham como únicas leis as da honra, ou seja, evitar a crueldade, isto é, deixar aos outros as suas vidas e os seus instrumentos de trabalho. Tal como então faziam as pequenas famílias, também hoje as cidades e os reinos, que não são mais do que famílias maiores (para sua própria segurança) ampliam os seus domínios e, sob qualquer pretexto de perigo, de medo de invasão ou de assistência que possa ser prestada aos invasores, com toda a justiça se esforçam o mais possível para subjugar ou enfraquecer os seus vizinhos, por meio da força ostensiva e de artifícios secretos, por falta de qualquer outra segurança; e em épocas futuras esses feitos são evocados com honra.

Não é a união de um pequeno número de homens que é capaz de oferecer essa segurança, porque quando os números são pequenos basta um pequeno aumento de um ou outro lado para tornar a vantagem da força suficientemente grande para garantir a vitória, constituindo portanto tal aumento um incentivo à invasão. A multidão que pode ser considerada suficiente para garantir a nossa segurança não pode ser definida por um número exato, mas apenas por comparação com o inimigo que tememos, e é suficiente quando a superioridade do inimigo não é de importância tão visível e manifesta que baste para determinar o desfecho da guerra, incitando-o ao ataque.

Mesmo que haja uma grande multidão, se as ações de cada um dos que a compõem forem determinadas pelo julgamento e pelos apetites individuais de cada um, não se poderá esperar que ela seja capaz de dar defesa e proteção a ninguém,

seja contra o inimigo comum, seja contra os danos causados uns aos outros. Pois, se suas opiniões divergem quanto ao melhor uso e aplicação da sua força, em vez de se ajudarem só se atrapalham uns aos outros, e essa oposição mútua faz reduzir a nada a sua força. Assim, não apenas facilmente serão subjogados por uns poucos que tenham entrado em acordo, mas além disso, mesmo sem haver inimigo comum, facilmente farão guerra uns contra os outros, por causa dos seus interesses particulares. Pois se conseguíssemos imaginar uma grande multidão capaz de consentir na observância da justiça e das outras leis de natureza, sem um poder comum que mantivesse a todos em respeito, igualmente conseguiríamos imaginar a humanidade inteira capaz de fazer o mesmo. Nesse caso não haveria, nem seria necessário, nenhum governo civil ou república, pois haveria paz sem sujeição.

Tampouco basta para garantir aquela segurança que os homens desejariam durasse todo o tempo das suas vidas, que eles sejam governados e dirigidos por um julgamento único apenas durante um período limitado, como é o caso numa batalha ou numa guerra. Porque mesmo que o seu esforço unânime lhes permitia obter uma vitória contra um inimigo estrangeiro, depois disso, quando ou não terão mais um inimigo comum, ou aquele que por alguns é tido por inimigo é por outros tido como amigo, é inevitável que as diferenças entre os seus interesses os levem a desunir-se, voltando a cair em guerra uns contra os outros.

É certo que há algumas criaturas vivas, como as abelhas e as formigas, que vivem socialmente umas com as outras (e por isso são incluídas por *Aristóteles* entre as criaturas políticas), sem outra orientação a não ser os julgamentos e apetites particulares, nem linguagem por meio da qual possam indicar umas às outras o que consideram adequado para o benefício comum. Assim, talvez haja alguém interessado em saber por que a humanidade não pode fazer o mesmo. A isso tenho a responder o seguinte.

Primeiro, os homens estão constantemente envolvidos numa competição pela honra e pela dignidade, o que não ocorre

Nem da associação de uns poucos homens ou famílias:

[86]

Nem de uma grande multidão, a não ser que dirigida por um só julgamento.

É isso de modo permanente.

Por que certas criaturas sem razão ou linguagem vivem em sociedade, sem nenhum poder coercitivo.

no caso dessas criaturas. E é devido a isso que surgem entre os homens a inveja e o ódio, e finalmente a guerra, ao passo que entre aquelas criaturas tal não acontece.

Segundo, entre essas criaturas não há diferença entre o bem comum e o bem individual e, como por natureza tendem para o benefício individual, acabam por promover o benefício comum. Mas o homem, cuja alegria consiste em se comparar, só encontra felicidade na comparação com os outros homens, só pode apreciar o que é eminente.

Terceiro, como essas criaturas não possuem (ao contrário do homem) o uso da razão, elas não vêem nem julgam ver nenhuma falha na administração de suas atividades em comum. Ao passo que entre os homens são muitos os que se julgam mais sábios e mais capacitados do que os outros para o exercício do poder público. E esses esforçam-se por empreender reformas e inovações, uns de uma maneira e outros doutra, acabando assim por levar o país à perturbação e à guerra civil.

Quarto, essas criaturas, embora façam certo uso da voz para dar a conhecer umas às outras os seus desejos e outras inclinações, carecem daquela arte das palavras mediante a qual alguns homens são capazes de descrever aos outros o que é bom sob a aparência do mal, e o que é mau sob a aparência do bem; e aumentar ou diminuir a manifesta grandeza do bem ou do mal, semeando o descontentamento entre os homens e perturbando a seu bel-prazer a paz em que os outros vivem.

Quinto, as criaturas irracionais são incapazes de distinguir entre *dano* e *prejuízo*, e consequentemente basta que estejam satisfeitas para nunca se ofenderem com os seus semelhantes. O homem, por sua vez, é tanto mais implicativo quanto mais satisfeito se sente, pois é neste caso que tende mais para exibir a sua sabedoria e para controlar as ações dos que governam a república.

Por último, o acordo vigente entre essas criaturas é natural; o dos homens se dá apenas através de um pacto, que é artificial. Portanto, não é de admirar que seja necessária alguma coisa mais, além de um pacto, para tornar constante e duradouro

ro o seu acordo; ou seja, um poder comum que os mantenha em respeito, e que dirija as suas ações para o benefício comum.

A única maneira de instituir um tal poder comum, capaz de os defender das invasões dos estrangeiros e dos danos uns dos outros, garantindo-lhes assim uma segurança suficiente para que, mediante o seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos, 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 votos, a uma só vontade. Isso equivale a dizer: designar um homem ou uma assembleia de homens como portador de suas pessoas, admitindo-se e reconhecendo-se cada um como autor de todos os atos que aquele que assim é portador de sua pessoa praticar ou levar a praticar, em tudo o que disser respeito à paz e à segurança comuns; todos submetendo desse modo as suas vontades à vontade dele, e as suas decisões à sua decisão. Isto é mais do que consentimento ou concordia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens, de um modo que é como se cada homem dissesse a cada homem: *Autorizo e transfiro o meu direito de me governar a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires para ele o teu direito, autorizando de uma maneira semelhante todas as suas ações.* Feito isto, à multidão assim unida numa só pessoa chama-se REPÚBLICA*, em latim CIVITAS. É esta a geração daquele grande LEVIATÃ, ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele *Deus mortal*, ao qual devemos, abaixo do *Deus imortal*, a nossa paz e defesa. Pois, graças a esta autoridade que lhe é dada por cada indivíduo na república, é-lhe conferido o uso de tamanho poder e força que o terror assim insprado o torna capaz de *con*[†] formar as vontades de

A geração de uma república.

[88]

* Aqui há uma supressão (ver p. LXI), substituindo "per".

† No original, *convincat*. Embora na introdução desta obra Hobbes tenha traduzido *civitas* como "Estado" e "república" (ver p. 11), é notável sua preferência por este último termo. Talvez isso se deva à intenção de deixar mais clara a ideia de um governo por consentimento, ou até mesmo de estabelecer alguma ligação entre o Leviatã e o governo republicano. No capítulo XXVI adiante, o autor voltará a traduzir *civitas* por *convincat*, ou república. (N. da R. T.)

A definição de uma república.

todos eles, no sentido da paz no seu próprio país, e da ajuda mútua contra os inimigos estrangeiros. E nele que consiste a essência da república, a qual pode ser assim definida: *uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por todos como autora, de modo que ella pode usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerer conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum.*

Àquele que é portador dessa pessoa chama-se SOBERANO, e dele se diz que possui poder soberano. Todos os demais são SÚDITOS.

Este poder soberano pode ser adquirido de duas maneiras. Uma delas é a força natural, como quando um homem obriga os seus filhos a submeterem-se e a submeterem os seus próprios filhos à sua autoridade, na medida em que é capaz de os destruir em caso de recusa. Ou como quando um homem sujeita através da guerra os seus inimigos à sua vontade, concedendo-lhes a vida com essa condição. A outra é quando os homens concordam entre si em se submeterem a um homem, ou a uma assembleia de homens, voluntariamente, confiando que serão protegidos por ele contra os outros. Esta última pode ser chamada uma república política, ou por *instituição*. A primeira pode chamar-se uma república por *aguição*. Vou em primeiro lugar referir-me à república por instituição.

CAP. XVIII.

Dos DIREITOS dos Soberanos por Instituição.

O que é o ato de instituir uma república.

Considera-se que uma república tenha sido instituída quando uma multidão de homens concorda e pactua, cada um com cada um dos outros, que a qualquer homem ou assembleia de homens a quem seja atribuído pela maioria o direito de representar a pessoa de todos eles (ou seja, de ser o seu representante), todos sem

execução, tanto os que votaram a favor dele como os que votaram contra elle, deverão autorizar todos os atos e decisões desse homem ou assembleia de homens, tal como se fossem os seus próprios atos e decisões, a fim de viverem em paz uns com os outros e serem protegidos dos demais homens.

É desta instituição da república que derivam todos os direitos e facultades daquele ou daqueles a quem o poder soberano é conferido, mediante o consentimento do povo reunido.

Em primeiro lugar, na medida em que pactuam, deve entender-se que não se encontram obrigados por um pacto anterior a nada que contradiga o actual. Consequentemente, aquelles que já instituíram uma república, dado que são obrigados pelo pacto a reconhecer como seus os atos e decisões de alguém, não podem licitamente celebrar entre si um novo pacto de obediência a outrem, seja no que for, sem sua licença. Portanto, os súditos de um monarca não podem sem licença deste renegar a monarquia, voltando à confusão de uma multidão desunida, nem transferir sua pessoa daquelle que dela é portador para outro homem, ou outra assembleia de homens. Pois são obrigados, cada homem perante cada homem, a reconhecer e a ser considerado autor de tudo quanto aquelle que já é seu soberano fizer e considerar bom fazer, já que a dissensão de alguém levaria todos os demais a romper o pacto feito com esse alguém, o que constitui injustiça. Além disso, cada homem conferiu a soberania àquele que é portador da sua pessoa, e por isso se o depuserem estarão-lhe tirando o que lhe pertence, o que também constitui injustiça. Mais ainda, se aquelle que tentar depor o seu soberano for morto, ou por ele castigado devido a essa tentativa, será o autor do seu próprio castigo, dado que por instituição é autor de tudo quanto o seu soberano fizer. E, como constitui injustiça alguém praticar qualquer acto em razão do qual possa ser castigado pela sua própria autoridade, também a esse título elle estará sendo injusto. E quanto aos homens que usaram de pretexto para sua desobediência ao seu soberano um novo pacto, não com homens, mas com Deus, também isto é injusto, pois não há pacto com Deus a não ser

As consequências dessa instituição são:

1. Os súditos não podem mudar a forma de governo.

[89]

pela mediação de algum corpo que represente a pessoa de Deus, e disso somente é capaz o lugar-tentente de Deus, o detentor da soberania abaixo de Deus. Mas esse pretexto de um pacto com Deus é uma mentira tão evidente, mesmo perante a própria consciência de quem tal pretexto, que não constitui apenas um ato injusto, mas também um ato próprio de um caráter vil e inumano.

Em segundo lugar, como o direito de portar a pessoa de todos é conferido ao que é tornado soberano mediante um pacto celebrado apenas entre cada um e cada um, e não entre o soberano e cada um dos outros, não pode haver quebra do pacto da parte do soberano; consequentemente nenhum dos súditos pode libertar-se da sujeição, sob qualquer pretexto de que o soberano transgrediu seus direitos. É evidente que quem é tornado soberano não faz antecipadamente nenhum pacto com os seus súditos, porque teria ou que o celebrar com toda a multidão, na qualidade de parte do pacto, ou que celebrar diversos pactos, um com cada um deles. Com o todo, na qualidade de parte, é impossível, porque nesse momento eles ainda não constituem uma pessoa. E se fizer tantos pactos quantos forem os homens, depois de ele receber a soberania esses pactos serão nulos, pois qualquer ato que um deles possa alegar como rompimento do pacto será um ato praticado tanto por ele mesmo como por todos os outros, porque será um ato praticado na pessoa e pelo direito de cada um deles em particular. Além disso, se algum ou mais de um deles alegar que houve rompimento do pacto feito pelo soberano quando da sua instituição, e outros ou um só dos seus súditos, ou mesmo apenas ele próprio, alegar que não houve tal rompimento, não haverá nesse caso nenhum juiz capaz de decidir a controvérsia. Há portanto um retorno à guerra, e cada um recupera o direito de se defender com sua própria força, contrariamente à intenção que o levara àquela instituição. Portanto, é inútil conferir a soberania à guisa de um pacto anterior. A opinião segundo a qual qualquer monarca recebe o seu poder de um pacto, quer dizer, condicionalmente, deriva de não se compreender esta simples verdade: que os pactos, não passando de palavras e vento, não

têm nenhuma força para obrigar, dominar, constrianger ou proterger ninguém, a não ser a que deriva da espada pública; ou seja, das mãos livres e sem peias daquele homem, ou assembleia de homens, que detém a soberania, cujas ações são garantidas por todos e realizadas pela força de todos os que nele se encontram unidos. Ora, quando se confere a soberania a uma assembleia de homens, ninguém imagina que um tal pacto tenha ocorrido no momento da instituição. Pois ninguém é suficientemente tolo para dizer, por exemplo, que o povo de *Roma* fez um pacto com os romanos para deter a soberania sob tais e tais condições, as quais, quando não cumpridas, dariam aos romanos o direito de depor o povo de Roma. O fato de os homens não verem a razão para que se passe o mesmo numa monarquia e num governo popular deriva da ambição de alguns, que são mais indulgentes com o governo de uma assembleia, da qual podem ter a esperança de vir a participar, do que o de uma monarquia, da qual é impossível esperarem desfrutar.

Em terceiro lugar, se a maioria, por voto de consentimento, escolher um soberano, os que tiverem discordado devem passar a consentir juntamente com os restantes. Ou seja, devem aceitar reconhecer todos os atos que ele venha a praticar, ou então serem justamente destruídos pelos restantes. Aquelle que voluntariamente ingressou na congregação dos que constituíam a assembleia declarou sufficientemente com esse ato a sua vontade (e portanto tacitamente fez um pacto) de se conformar ao que a maioria decidir. Portanto, se depois se recusar a aceitar ou protestar contra qualquer dos seus decretos, age contrariamente ao pacto, isto é, age injustamente. E quer faça parte da congregação, quer não faça, e quer o seu consentimento seja pedido, quer não seja, ou terá que se submeter aos seus decretos ou será deixado na condição de guerra em que antes se encontrava, e na qual pode, sem injustiça, ser destruído por qualquer um.

Em quarto lugar, dado que todo súdito é por instituição autor de todos os atos e decisões do soberano instituído, segue-se que nada do que este faça pode ser considerado dano a nenhum dos seus súditos, e que nenhum deles o pode acusar de

[90]

3. Ninguém pode, sem injustiça, protestar contra a instituição do soberano apontado pela maioria.

4. Não há justiça nas acusações que o súdito faça aos atos dos soberanos.

injustiça. Pois quem faz alguma coisa em virtude da autoridade de um outro não pode nunca causar injúria àquele em virtude de cuja autoridade está agindo. Ao contrário, por meio dessa instituição da república, cada indivíduo é autor de tudo quanto o soberano fizer; por consequência aquele que se queixar de dano causado pelo seu soberano estará se queixando daquilo de que ele próprio é autor, portanto não deve acusar ninguém a não ser a si próprio; e não pode acusar-se a si próprio de dano, pois causar dano a si próprio é impossível. É certo que os detentores do poder soberano podem cometer injúrias, mas não podem cometer injustiça nem dano em sentido próprio.

Em quinto lugar, e em consequência do que foi dito por último, aquele que detém o poder soberano não pode justamente ser morto, nem de nenhuma outra maneira pode ser punido pelos seus súditos. Pois, uma vez que todo súdito é autor dos atos do seu soberano, cada um estaria castigando outrem pelos atos cometidos por si mesmo.

Visto que o fim dessa instituição é a paz e a defesa de todos, e visto que quem tem direito a um fim tem direito aos meios, pertence de direito a qualquer homem ou assembleia que detinha a soberania ser juiz tanto dos meios para a paz e a defesa como de tudo o que possa perturbar ou dificultar estas últimas; e fazer tudo o que considere necessário ser feito, tanto antecipadamente, para a preservação da paz e da segurança, mediante a prevenção da discórdia interna e da hostilidade externa, quanto também, depois de perdidas a paz e a segurança, para a recuperação de ambas. E, em consequência,

Em sexto lugar, pertence à soberania ser juiz de quais as opiniões e doutrinas são contrárias à paz, e quais as que lhe são próprias. E, em consequência, de em que ocasiões, até que ponto e o que se deve conceder àqueles que falam a multidões de pessoas, e de quem deve examinar as doutrinas de todos os livros antes de serem publicados. Pois as ações dos homens derivam das suas opiniões, e é no bom governo das opiniões que consiste o bom governo das ações dos homens, tendo em vista

a paz e a concórdia entre eles. E embora em matéria de doutrina não se deva olhar para nada senão para a verdade, nada se opõe à sua regulação em função da paz. Pois uma doutrina contrária à paz não pode ser verdadeira, tal como a paz e a concórdia não podem ser contrárias à lei de natureza. É certo que, numa república em que, devido à negligência ou incapacidade dos governantes e dos mestres, venham a ser geralmente aceitas falsas doutrinas, as verdades contrárias podem ser geralmente ofensivas. Mas mesmo a mais brusca e repentina irrupção de uma nova verdade nunca quebrantar a paz: pode apenas às vezes despertar a guerra. Pois os homens que são tão desleixadamente governados que chegam a ousar pegar em armas para defender ou impor uma opinião, esses entram-se ainda em condição de guerra. A sua situação não é de paz, mas apenas uma suspensão de hostilidades por medo uns dos outros. É como se vivessem continuamente num prelúdio de batalha. Portanto, compete ao detentor do poder soberano ser o juiz, ou constituir todos os juizes de opiniões e doutrinas, como coisa necessária para a paz, evitando assim a discórdia e a guerra civil.

Em sétimo lugar, está anexado à soberania todo o poder de prescrever as regras através das quais todo homem pode saber quais os bens de que pode gozar e quais ações pode praticar, sem ser incomodado por nenhum dos seus concidadãos: é a isto que os homens chamam *propriedade*. Porque antes da constituição do poder soberano (conforme já foi mostrado) todos os homens tinham direito a todas as coisas, o que necessariamente provocava a guerra. Portanto, esta propriedade, dado que é necessária à paz e depende do poder soberano, é um ato desse poder, tendo em vista a paz pública. Essas regras da propriedade (ou *manu e tamen*), tal como o *bonu* e o *mau*, ou o *licito* e o *ilícito* nas ações dos súditos, são as leis civis, ou seja, as leis de cada república específica, embora hoje o nome de direito civil se aplique apenas às antigas leis civis da cidade de Roma, pois, sendo esta a capital de uma grande parte do mundo, as suas leis eram nesse tempo o direito civil dessa região.

5. Nada que o soberano faz pode ser punido pelo súdito.

6. O soberano é juiz do que é necessário para a paz e defesa dos seus súditos.

[91]

7. O direito de fazer regras pelas quais todos os súditos possam saber o que lhes pertence, e nãham outro súdito pode tirá-lhes sem injúria.

8. Também a de pertencem a autoridade judicial e a decisão das controvérsias.

Em oitavo lugar, está anexada à soberania a autoridade judicial, quer dizer, o direito de ouvir e julgar todas as controvérsias que possam surgir com respeito às leis, tanto civis como naturais, ou com respeito aos fatos. Porque sem a decisão das controvérsias não pode haver proteção de um súdito contra os danos de um outro. Serão em vão as leis relativas ao *meum* e ao *hujum*, e a cada homem pertence, devido ao natural e necessário apetite da sua própria conservação, o direito de se proteger a si mesmo com a sua força individual, o que é uma condição de guerra, contrária aos fins que levaram à instituição de cada república.

Em nono lugar, está anexado à soberania o direito de fazer a guerra e a paz com outras nações e repúblicas. Quer dizer, o de decidir quando a guerra corresponde ao bem comum e qual a quantidade de forças que devem ser reunidas, armadas e pagas para esse fim, e de arrecadar dinheiro entre os súditos, a fim de pagar as suas despesas. Porque o poder mediante o qual o povo vai ser defendido consiste nos seus exércitos, e a força de um exército consiste na união das suas forças sob um comando único. Poder que pertence, conseqüentemente, ao soberano instituído, pois o comando da *militia*, na ausência de outra instituição, torna soberano aquele que o possui. Portanto, seja quem for o escolhido para general de um exército, aquele que possui o poder soberano é sempre o generalíssimo.

Em décimo lugar, está anexada à soberania a escolha de todos os conselheiros, ministros, magistrados e funcionários, tanto na paz como na guerra. Dado que o soberano está encarregado dos fins, que são a paz e a defesa comuns, entende-se que ele possui o poder de usar aqueles meios que considerar mais adequados para o seu propósito.

Em décimo primeiro lugar, é confiado ao soberano o direito de recompensar com riquezas e honras e o de punir, com castigos corporais ou pecuniários, ou com a ignomínia, qualquer súdito, de acordo com a lei que previamente estabeleceu. Caso não haja lei estabelecida, de acordo com o que considerar mais capaz de incentivar os homens a servir a república, ou de desestimular a prática de desserviços a ela.

Por último, levando em conta os valores que os homens tendem naturalmente a atribuir a si mesmos, o respeito que esperam receber dos outros, e o pouco valor que atribuem aos outros homens — o que dá origem entre eles a uma emulação constante, assim como quereias, facções, e por último à guerra, à destruição de uns pelos outros e à diminuição da sua força perante um inimigo comum —, tudo isto torna necessário que existam leis de honra, e uma avaliação pública da dignidade dos homens que merecem, ou que são capazes de bem merecer da república; e também que seja posta força nas mãos de alguns, a fim de dar execução a essas leis. Mas já foi mostrado que não é apenas a *militia* inteira, ou forças da república, mas também o julgamento de todas as controvérsias, que pertence à soberania. Ao soberano compete pois também conceder títulos de honra, e designar a ordem de lugar e dignidade que cabe a cada um, assim como quais os sinais de respeito, nos encontrados públicos ou privados, que devem manifestar uns para com os outros.

São estes os direitos que constituem a essência da soberania, e são as marcas pelas quais se pode distinguir em que homem, ou assembleia de homens, se localiza e reside o poder soberano. Porque esses direitos são incommunicáveis e inseparáveis. O poder de cunhar moeda, de dispor das propriedades e pessoas dos infantes herdeiros, de ter opção de compra nos mercados, assim como todas as outras prerrogativas legais, pode ser transferido pelo soberano, sem que por isso perca o poder de proteger os seus súditos. Mas se transferir o comando da *militia* será em vão que conservará o poder judicial, pois as leis não poderão ser executadas. Se alienar o poder de recolher impostos, o comando da *militia* será em vão, e se renunciar à regulação das doutrinas os súditos serão levados à rebelião com medo a espíritos. Se examinarmos cada um dos referidos direitos, imediatamente veremos que conservar todos os outros menos ele não produzirá nenhum efeito para a preservação da paz e da justiça, que é o fim em vista do qual todas as repúblicas são instituídas. E esta é a divisão da qual se diz que *um reino*

12. E da honra e da ordem.

Esses direitos são inalienáveis.

[93]

10. E de escolher todos os conselheiros e ministros, tanto da paz como da guerra.

11. E de recompensar e punir, e (quando nenhuma lei precedente tenha determinado a sua medida) de fazer a seu arbitrio.

dividido em si mesmo não se pode manter, pois, a menos que esta divisão anteriormente se verifique, a divisão em exércitos opostos jamais poderá ocorrer. Se ao principio não houvesse sido aceita, na maior parte da *Inglatera*, a opinião segundo a qual esses poderes eram divididos entre o rei e os Lordes e a Câmara dos Comuns, o povo jamais haveria se dividido nem caído nesta guerra civil: primeiro entre *os que discordavam em matéria de política, e depois entre os dissidentes acerca da liberdade de religião*; lutas que de tal modo instruíram os homens quanto a este ponto do direito do soberano que poucos há hoje (na *Inglatera*) que não vejam que esses direitos são inseparáveis, e assim serão universalmente reconhecidos quando se restituir a paz; e assim continuarão, até que essas desgraças sejam esquecidas, e não mais do que isso, a não ser que o vulgo seja mais bem educado do que tem sido até agora.

E como se trata de direitos essenciais e inseparáveis, segue-se necessariamente que, quaisquer que sejam as palavras em que qualquer deles pareça ser alienado, mesmo assim, se não se renunciar em termos expressos ao próprio poder soberano, e o nome de soberano não mais for dado pelos outorgados àquele que a eles outorga, nesse caso a outorga é nula: porque depois de ele ter outorgado tudo quanto queira, se lhe outorgamos de volta a soberania, tudo fica assim restabelecido, e inseparavelmente anexado a ele.

Como esta grande autoridade é indivisível e inseparavelmente anexada à soberania, há pouco fundamento para a opinião dos que afirmam que os reis soberanos, embora sejam *singulis majoris*, ou seja, tenham maior poder do que qualquer dos seus súditos, são *universis minoris*, isto é, têm menos poder do que eles todos juntos. Porque, se por *todos juntos* não entendem o corpo coletivo como uma pessoa, nesse caso *todos juntos* e *cada um* significam o mesmo, e o discurso é absurdo. Mas, se por *todos juntos* os entendem como uma pessoa (pessoa da qual

o soberano é portador), nesse caso ao poder de todos juntos é o mesmo que o poder do soberano, e mais uma vez o discurso é absurdo; absurdo esse que vêem com clareza sempre que a soberania reside numa assembléa do povo, mas que num monarca não vêem. E no entanto o poder da soberania é o mesmo, seja quem for que pertença.

E do mesmo modo que o poder, também a honra do soberano deve ser maior do que a de qualquer um, ou a de todos os seus súditos. Porque é na soberania que está a fonte da honra. Os títulos lorde, conde, duque e príncipe são suas criaturas. Tal como na presença do amo os servos são iguais, e não possuem nenhuma espécie de honra, assim também o são os súditos na presença do soberano. E embora quando não estão na sua presença alguns tenham mais brilho, e outros menos, perante eles não brilham mais do que as estrelas na presença do sol.

Mas poderia aqui objectar-se que a condição de súdito é muito miserável, pois se encontra sujeita à lascívia e a outras paixões irregulares daquele ou daqueles que detêm nas suas mãos poder tão ilimitado. Geralmente os que vivem sob um monarca pensam que isso é culpa da monarquia, e os que vivem sob o governo de uma democracia, ou de outra assembléa soberana, atribuem todos os inconvenientes a essa forma de república. Ora, o poder é sempre o mesmo, sob todas as formas, se estas forem sufficientemente perfeitas para proteger os súditos. E isto sem levar em conta que o estado do homem nunca pode deixar de ter uma ou outra incommodidade, e que a maior que é possível cair sobre o povo em geral, em qualquer forma de governo, é de pouca monta quando comparada com as misérias e horripéis calamidades que acompanham a guerra civil, ou aquella condição dissoluta de homens sem senhor, sem sujeição às leis e a um poder coercitivo capaz de atar as suas mãos, impedindo a rapina e a vingança. E também sem levar em conta que o que mais impulsiona os soberanos governantes não é nenhum deleite ou proveito que esperem recolher do prejuizo ou debilitamento causado aos seus súditos, em cujo vigor consiste a sua própria força e glória, e sim a obstinação

O poder e honra dos súditos se desvanecem na presença do poder soberano.

E por nenhuma outorga podem ser restituídos sem divida soberana.

[94] *O poder soberano não é tão prejudicial como a sua falta, e o prejuizo deriva na sua maior parte de não haver pouca acção de um prejuizo menor.*

* O manuscrito do copista vem assim redigido: as facções temporais de parlamentaristas e realistas, sob o nome de *Roundheads* e *Cavaliers*; e posteriormente entre as facções doutrinais de presbiterianos e independentes.

daqueles que, contribuindo de má vontade para a sua própria defesa, tornam necessário que os governantes deles arranquem tudo o que podem em tempo de paz, a fim de obterem os meios para resistir ou vencer os seus inimigos, em qualquer emergência ou subita necessidade. Porque todos os homens são dotados por natureza de grandes lentes de aumento (ou seja, as paixões e o amor-próprio), através das quais todo pequeno pagamento aparece como um imenso agravo, mas são destituídos daquelas lentes prospectivas (a saber, a ciência moral e civil) que permitem ver de longe as misérias que os ameaçam, e que sem tais pagamentos não podem ser evitadas.

CAP. XIX. Das diversas Espécies de REPÚBLICA

por Instituição e da Sucessão do Poder Soberano.

A diferença entre as repúblicas consiste na diferença do soberano, ou pessoa representante de todos e cada um dos membros da multidão. E como a soberania ou reside em um homem ou em uma assembleia de mais de um, e que em tal assembleia ou todos têm o direito de participar, ou nem todos, mas apenas certos homens distintos dos restantes, torna-se evidente que só pode haver três espécies de república. Pois o representante é necessariamente um homem ou mais de um, e caso seja mais de um a assembleia será de todos ou apenas de uma parte. Quando o representante é um só homem, a república é uma MONARQUIA. Quando é uma assembleia de todos os que se uniram, é uma DEMOCRACIA, ou governo popular. Quando é uma assembleia apenas de uma parte, chama-se-lhe

ARISTOCRACIA. Não pode haver outras espécies de governo, porque o poder soberano pleno (que já mostrei ser indivisível) tem que pertencer a um ou mais homens, ou a todos.

Encontramos outros nomes de espécies de governo, como *tirania* e *oligarquia*, nos livros de história e de política. Porém não se trata de nomes de outras formas de governo, e sim das mesmas formas quando são detestadas. Pois os que estão descontentes sob uma *monarquia* chamam-lhe *tirania*, e aqueles que se acham agravados sob uma *aristocracia* chamam-lhe *oligarquia*. Do mesmo modo, os que se sentem agravados sob uma *democracia* chamam-lhe *anarquia* (o que significa ausência de governo), embora, creio eu, ninguém pense que a ausência de governo é uma nova espécie de governo. Pela mesma razão, também não devem as pessoas pensar que o governo é de uma espécie quando gostam dele, e de uma espécie diferente quando o detestam ou quando são oprimidos pelos governantes.

É evidente que os homens que se encontrarem numa situação de absoluta liberdade poderão, se lhes aprouver, conferir a um só homem a autoridade de representar todos eles, ou então conferir essa autoridade a qualquer assembleia de homens. Poderão portanto, se tal considerarem conveniente, submeter-se a um monarca de maneira tão absoluta como a qualquer outro representante. Assim, quando já estiver instituído um poder soberano, só será possível haver outro representante das mesmas pessoas, para determinados fins particulares, definidos pelo próprio soberano. Caso contrário, instituir-se-iam dois soberanos, tendo cada homem a sua pessoa representada por dois atores, os quais se oporiam um ao outro, e assim necessariamente dividiriam esse poder que, para que o povo possa viver em paz, tem que ser indivisível. Dessa forma, a multidão seria reduzida a uma situação de guerra, contrariamente ao fim para que é instituída toda e qualquer soberania. Portanto, do mesmo modo que seria absurdo supor que uma assembleia soberana, ao convidar o povo dos seus domínios a enviar os seus deputados, com poder para dar a conhecer as suas opiniões ou desejos, estaria assim considerando esses deputados, e não os mem-

[32]

Tirania e oligarquia, apenas nomes diferentes da monarquia e da aristocracia.

Os representantes subordinados são portugueses.

bros da própria assembleia, como representantes absolutos do povo, também seria absurdo supor o mesmo numa monarquia. E não compreendo como uma verdade tão evidente como esta pode ultimamente ter sido tão pouco observada: numa monarquia, quem detinha a soberania por uma descendência de seiscentos anos era o único a ser chamado soberano, havia recebido de cada um de seus súditos o título de majestade, e era inquestionavelmente considerado por todos como seu rei, e contudo jamais foi considerado seu representante, sendo esta palavra tomada, sem que ninguém o contradiscesse, como o título daqueles que, por ordem do rei, foram designados pelo povo para apresentar as suas petições e (caso o rei o permitisse) para exprimir as suas opiniões. Que isso sirva de advertência àqueles que são os verdadeiros e absolutos representantes do povo, a fim de ensinarem a todos a natureza do seu cargo, e tomarem cuidado com a maneira como admitem a existência de qualquer outra representação geral, em qualquer ocasião que seja, se pretenderem corresponder à confiança neles depositada.

A diferença entre essas três espécies de república não reside numa diferença de poder, mas numa diferença de conveniência, isto é, de capacidade para garantir a paz e a segurança do povo, fim para o qual foram instituídas. Comparando a monarquia com as outras duas, impõem-se várias observações. Em primeiro lugar, seja quem for o portador da pessoa do povo, ou membro da assembleia que dela é portadora, é também portador da sua própria pessoa natural. Embora tenha o cuidado, na sua pessoa política, de promover o interesse comum, terá mais ainda, ou não terá menos cuidado de promover o seu próprio bem pessoal, assim como o da sua família, seus parentes e amigos. E, na maior parte dos casos, se porventura houver conflito entre o interesse público e o interesse pessoal, preferirá o interesse pessoal, pois em geral as paixões humanas são mais fortes do que a razão. Disso se segue que, quanto mais intimamente unidos estiverem o interesse público e o interesse pessoal, mais se beneficiará o interesse público. Ora, na monarquia o

interesse pessoal é o mesmo que o interesse público. A riqueza, o poder e a honra de um monarca provêm unicamente da riqueza, da força e da reputação dos seus súditos. Porque nenhum rei pode ser rico ou glorioso, ou pode ter segurança, se acaso os seus súditos forem pobres, ou desprezíveis, ou demasiado fracos, por carência ou dissensão, para manter uma guerra contra os seus inimigos. Por outro lado, numa democracia ou numa aristocracia a prosperidade pública concorrerá menos para a fortuna pessoal de alguém que seja corrupto ou ambicioso do que, muitas vezes, uma decisão pérfida, uma ação traiçoeira ou uma guerra civil.

Em segundo lugar, um monarca recebe conselhos de quem lhe apraz, e quando e onde lhe apraz. Em consequência, tem a possibilidade de ouvir as pessoas versadas na matéria sobre a qual está deliberando, seja qual for a posição ou a relação dessas pessoas, com a antecedência que quiser em relação ao momento da ação, e com o sigilo que quiser. Pelo contrário, quando uma assembleia soberana precisa de conselhos, só são admitidas as pessoas que desde o início a tal têm direito, as quais na sua maioria são mais versadas na aquisição de riquezas do que na de conhecimentos, e darão o seu conselho em longos discursos, que podem incitar os homens à ação, e geralmente o fazem, mas jamais os refreiam de agir. Porque o *entendimento*, submetido à chama das paixões, jamais é iluminado, mas sempre ofuscado. E nunca há lugar nem tempo em que uma assembleia possa receber conselhos em sigilo, devido à sua própria multidão.

Em terceiro lugar, as resoluções de um monarca estão sujeitas a uma única inconstância, que é a da natureza humana, ao passo que nas assembleias, além da natureza humana, a inconstância do número. Porque a ausência de uns poucos, que poderiam manter firme a resolução uma vez tomada (ausências que pode ocorrer por segurança, por negligência ou por impedimentos pessoais), ou a diligente aparição de uns poucos da opinião contrária pode desfazer hoje tudo o que ontem ficou decidido.

Em quarto lugar, é impossível um monarca discordar de si mesmo, seja por inveja ou por interesse; mas numa assembleia isso é possível, e em grau tal que pode chegar a provocar uma guerra civil.

Em quinto lugar, numa monarquia existe o inconveniente de qualquer súdito poder ser, pelo poder de um só homem, e com o fim de enriquecer um favorito ou um adulator, privado de tudo quanto possui. Este, confesso, é um grande e inevitável inconveniente. Mas o mesmo pode também acontecer quando o poder soberano reside numa assembleia, pois o seu poder é o mesmo, e os seus membros encontram-se tão sujeitos aos maus conselhos, ou a serem seduzidos por oradores, como um monarca por adutores; e, torrando-se adutores uns dos outros, servem mutuamente à cobiça e à ambição uns dos outros. E enquanto os favoritos de um monarca são poucos, e ele tem para favorecer apenas os seus parentes, os favoritos de uma assembleia são muitos, e os parentes são em muito maior número do que os de um monarca. Além do mais, não há favorito de um monarca que não seja tão capaz de ajudar os seus amigos como de prejudicar os seu inimigos. Ora, oradores, ou seja, os favoritos das assembleias soberanas, embora possuam grande poder para prejudicar, pouco têm para ajudar. Porque acusar exige menos eloquência (assim é a natureza do homem) do que desculpar, e a condenação se parece mais com a justiça do que com a absolvição.

Em sexto lugar, há na monarquia o inconveniente de ser possível a soberania ser herdada por uma criança, ou por alguém incapaz de distinguir entre o bem e o mal. O inconveniente reside no fato de ser necessário que o uso do poder fique nas mãos de um outro homem, ou nas de uma assembleia, que deverá governar pelo seu direito e em seu nome, como curador e protetor da sua pessoa e autoridade. Mas dizer que é inconveniente pôr o uso do poder soberano nas mãos de um homem ou de uma assembleia é dizer que todo governo é mais inconveniente do que a confusão e a guerra civil. E todo o perigo que se pode alegar só virá, portanto, das lutas entre aque-

les que, por causa de um cargo de tamanha honra e proveito, se tornarão competidores. Para ver claramente que este inconveniente não se deve à forma de governo a que chamamos monarquia, basta lembrar que o monarca anterior pode indicar o tutor do infante seu sucessor, quer expressamente, por testamento, quer tacitamente, não se opondo ao costume que neste caso é normal. Assim, tal inconveniente (se existir) não deverá ser atribuído à monarquia, mas à ambição e injustiça dos súditos, que são as mesmas em todas as espécies de governo em que o povo não é competentemente instruído quanto aos seus deveres e quanto aos direitos da soberania. No caso de o monarca anterior não haver tomado nenhuma medida quanto a essa tutoria, basta a lei de natureza para fornecer esta regra suficiente: que o tutor seja aquele que por natureza tenha maior interesse na preservação da autoridade do infante, e a quem menos beneficie a sua morte, ou a diminuição dessa autoridade. Pois, como por natureza todo homem procura o seu próprio interesse e benefício, colocar o infante nas mãos de quem possa beneficiar-se com a sua destruição ou prejuízo não é tutoria, mas traição. Portanto, se forem tomadas suficientes precauções contra qualquer justa querela a respeito do governo de um menor de idade, se surgir qualquer disputa que venha perturbar a paz pública, ela não deve ser atribuída à forma da monarquia, mas à ambição dos súditos e à ignorância do seu dever. Por outro lado, não há nenhuma grande república cuja soberania resida numa grande assembleia que não se encontre, quanto às consultas da paz e da guerra e quanto à elaboração das leis, na mesma situação de um governo pertencente a uma criança. Porque do mesmo modo que à criança falta julgamento para discordar dos conselhos que lhe dão, precisando portanto pedir a opinião daquele ou daqueles a quem foi confiado, assim também a uma assembleia falta liberdade para discordar do conselho da maioria, seja ele bom ou mau. E do mesmo modo que uma criança tem necessidade de um tutor ou protetor para preservar a sua pessoa e autoridade, assim também (nas grandes repúblicas) a assembleia soberana, por

ocasião de todos os grandes perigos e perturbações, tem necessidade de *custodes libertatis*, ou seja, de ditadores e proletores da sua autoridade. Estes são o equivalente de monarcas temporários, aos quais ela pode entregar, por um tempo determinado, o completo exercício do seu poder. E tem acontecido mais freqüentemente ela ser por eles privada do poder (ao fim desse tempo) do que os infantis serem privados dele pelos seus proletores, regentes ou quaisquer outros tutores.

Embora, conforme acabei de mostrar, as espécies de soberania sejam apenas três, ou seja, a monarquia, quando pertence a um só homem, a democracia, quando pertence à assembleia geral dos súditos, e a aristocracia, quando reside numa assembleia de certas pessoas designadas, ou de qualquer outra maneira distinguidas das demais, apesar disso, aquele que examinar as repúblicas específicas que efetivamente existem no mundo talvez não encontre facilidade em reduzi-las a três, podendo assim tender para acreditar que existem outras formas, derivadas da mistura daquelas três. Como por exemplo as monarquias eletivas, em que o poder soberano é colocado nas mãos dos reis por um tempo determinado, ou as monarquias em que o poder do rei é limitado, governos que não obstante são pela maior parte dos autores chamados monarquias. De maneira semelhante, se uma república popular ou aristocrática subjugar um país inimigo, e governar este último através de um presidente, um procurador ou outro magistrado, neste caso poderá parecer à primeira vista que se trata de um governo popular ou aristocrático. Mas não é esse o caso. Porque os monarcas eletivos não são soberanos, mas ministros dos que têm o poder soberano. E aquelas províncias que se encontram submetidas a uma democracia ou aristocracia de uma outra república não são democrática ou aristocraticamente governadas, e sim monarquicamente.

Em primeiro lugar, com respeito ao monarca eletivo, cujo poder está limitado à duração da sua vida, como acontece atualmente em muitas regiões da cristandade, ou a certos anos ou meses, como no caso do poder dos ditadores entre os romanos,

se ele tiver o direito de designar o seu sucessor não será mais eletivo, mas hereditário. Mas se ele não tiver o direito de escolher o seu sucessor, nesse caso haverá algum outro homem ou assembleia conhecida, que após a sua morte poderá indicar um novo monarca, pois caso contrário a república morreria e se dissolveria com ele, voltando à condição de guerra. Se for sabido quem terá o poder de conceder a soberania após a sua morte, será também sabido que já antes a soberania lhe pertencia. Porque ninguém tem o direito de dar aquilo que não tem o direito de possuir, e guardar para si mesmo se assim lhe aprouver. E se não houver ninguém com o poder de conceder a soberania, após a morte daquele que foi eleito em primeiro lugar, nesse caso este tem o poder, ou melhor, é obrigado pela lei de natureza a garantir, mediante a escolha do seu sucessor, que aqueles que lhe confiaram o governo não voltem a cair na miserável condição de guerra civil. Consequentemente, ele foi, quando eleito, designado como soberano absoluto.

Em segundo lugar, o rei cujo poder é limitado não é superior àquele ou àqueles que têm o direito de o limitar. E aquele que não é superior não é supremo, isto é, não é soberano. Portanto, a soberania sempre residiu naquela assembleia que teve o direito de o limitar, e em consequência o governo não é monarquia, mas democracia ou aristocracia, como acontecia antigamente em *Esparta*, onde os reis tinham o privilégio de comandar os seus exércitos, mas a soberania residia nos *éforos*.

Em terceiro lugar, mesmo enquanto o povo romano governou a região da *Judéa* (por exemplo) através de um presidente, a *Judéa* jamais foi uma democracia, porque os seus habitantes não eram governados por uma assembleia da qual alguns deles tinham o direito de fazer parte; nem uma aristocracia, pois não eram governados por uma assembleia da qual qualquer um podia fazer parte por sua eleição. Eram governados por uma só pessoa que, embora em relação ao povo de *Roma* fosse uma assembleia do povo, ou democracia, em relação ao povo da *Judéa*, que não tinha nenhum direito de participar no governo, era um monarca. Pois embora quando o povo é governado por

uma assembleia, escolhida por ele próprio em seu próprio seio, o governo se chame uma democracia ou aristocracia, quando o povo é governado por uma assembleia que não é da sua própria escolha, o governo é uma monarquia; não de um homem sobre outro homem, mas de um povo sobre outro povo.

Dado que a matéria de todas estas formas de governo é mortal, de modo que não apenas os monarcas morrem, mas também assembleias inteiras, é necessário para a conservação da paz entre os homens que, assim como foram tomadas medidas para a criação de um homem artificial, também sejam tomadas medidas para uma eternidade artificial da vida. Sem isso, os homens que são governados por uma assembleia voltarão à condição de guerra em cada geração, e com os que são governados por um só homem o mesmo acontecerá assim que morrer o seu governante. Esta eternidade artificial é o que se chama direito de *sucessão*.

Não existe nenhuma forma perfeita de governo em que a decisão da sucessão não se encontre nas mãos do soberano vigente. Porque se esse direito pertencer a qualquer outro homem, ou a qualquer assembleia particular, ele pertence a um súdito, e pode ser tomado pelo soberano a seu bel-prazer, e por consequência o direito pertence a ele próprio. Se o direito não pertencer a nenhuma pessoa em especial, e estiver na dependência de uma nova escolha, neste caso a república encontrase dissolvida, e o direito pertence a quem dele puder se apoderar, contrariamente à intenção dos que instituíram a república, tendo em vista uma segurança perpétua e não apenas temporária.

Numa democracia é impossível que a assembleia inteira venha a faltar, a não ser que falte também a multidão que deverá ser governada. Portanto, as questões relativas ao direito de sucessão não podem ter lugar algum nessa forma de governo.

Numa aristocracia, quando morre qualquer dos membros da assembleia, a eleição de outro em seu lugar compete à própria assembleia, na qualidade de soberano a quem pertence o direito de escolher todos os conselheiros e funcionários. Pois tudo quanto o representante faz, como ator, cada um dos súdi-

tos faz também como autor. E embora a assembleia soberana possa dar a outrem os poderes para eleger novos membros para completar seu tribunal, mesmo assim continua a ser em virtude da sua autoridade que se faz a eleição, e por ela pode ser revogada, quando o interesse público assim o exigir.

Com respeito ao direito de sucessão, a maior dificuldade ocorre no caso da monarquia. E a dificuldade surge do facto de, à primeira vista, não ser evidente quem deve designar o sucessor, nem muitas vezes quem foi que ele designou. Porque em ambos os casos é necessária maior precisão de raciocínio do que geralmente se tem o costume de aplicar. Quanto ao problema de saber quem deve designar o sucessor de um monarca que é detentor da soberana autoridade, ou seja, quem deve determinar o direito de herança (dado que os monarcas electivos não têm a propriedade, mas apenas o uso do poder soberano), deve-se admitir que ou aquele que tem a posse tem o direito de decidir a sucessão ou esse direito volta para a multidão dissolvida. Porque a morte daquele que tem a propriedade do poder soberano deixa a multidão destituida de qualquer soberano, isto é, sem nenhum representante no qual possa ser unida e tornar-se capaz de praticar qualquer especie de ação. Ela fica, portanto, incapaz de proceder à eleição de um novo monarca, pois cada um tem igual direito de se submeter a quem considerar mais capaz de o proteger, ou então, se puder, de se proteger a si mesmo com a sua própria espada, o que equivale a um regresso à confusão e à condição de guerra de todos os homens contra todos os homens, contrariamente ao fim para que a monarquia foi instituida. Torna-se assim evidente que, pela instituição de uma monarquia, a escolha do sucessor é sempre deixada ao juizo e vontade do possessor actual.

Quanto ao problema que ás vezes pode surgir, de saber quem foi que o actual monarca designou como herdeiro e sucessor do seu poder, este é determinado por palavras expressas, num testamento ou por outros sinais tácticos considerados suficientes.

Considera-se que há palavras expressas ou testamento quando tal é declarado em vida do soberano, *viva voce* ou por escri-

O monarca actual tem o direito de dispor da sucessão.

[100]

A sucessão passa por palavras expressas.

to, como os primeiros imperadores de Roma declaravam quem deviam ser os seus herdeiros. Porque a palavra "herdeiro" não significa por si mesma os filhos ou parentes mais próximos de um homem, mas seja quem for que de qualquer modo este último declarar que deverá suceder-lhe em seu domínio. Portanto, se um monarca declarar expressamente que determinada pessoa deverá ser sua herdeira, quer oralmente quer por escrito, nesse caso essa pessoa será, imediatamente após o falecimento do seu predecessor, investida no direito de ser monarca.

Mas na ausência de testamento e palavras expressas é preciso guiar-se por outros sinais naturais da vontade, um dos quais é o costume. Portanto, quando o costume é que o parente mais próximo seja o sucessor absoluto, também nesse caso é o parente mais próximo quem tem direito à sucessão, visto que, se fosse diferente a vontade do que detinha o poder, facilmente ele poderia assim ter declarado quando em vida. De maneira semelhante, quando o costume é que o sucessor seja o parente masculino mais próximo, também nesse caso o direito de sucessão pertence ao parente masculino mais próximo, pela mesma razão. E o mesmo seria se o costume fosse dar preferência ao parente feminino. Porque seja qual for o costume que um homem tenha a possibilidade de regular através de uma palavra, e não o faz, está-se perante um sinal natural de que ele quer que esse costume se mantenha.

Mas quando não há costume ou testamento anterior, deve-se entender, primeiro, que a vontade do monarca é que o governo continue sendo monárquico, dado que aprovou essa forma de governo em si mesmo. Segundo, que o seu próprio filho, homem ou mulher, seja preferido a qualquer outro, dado que se supõe que os homens tendem por natureza a favorecer mais os seus próprios filhos do que os dos outros homens; e, de entre os seu filhos, mais os do sexo masculino que os do feminino, porque os homens são naturalmente mais capazes do que as mulheres para as ações que implicam esforço e perigo. Terceiro, caso não deixe descendentes, mais um irmão do que um estranho, e mesmo assim o de sangue mais próximo de preferência ao mais remoto, dado que se supõe que o parente mais chega-

do é também o mais chegado ao afeto, e é evidente que sempre se recebe, por reflexo, mais honra devido à grandezza do parente mais próximo.

Mas, sendo legítimo que um monarca decida a sua sucessão por palavras de contrato ou testamento, alguém poderá tal vez objectar um grave inconveniente: que ele pode vender ou dar a um estrangeiro o seu direito de governar. Ora, como os estrangeiros (isto é, os homens que não estão habituados a viver sob o mesmo governo e não falam a mesma língua) geralmente dão pouco valor aos outros, isso poderia redundar na opressão dos súditos. Este é sem dúvida um grande inconveniente, mas não deriva necessariamente da sujeição ao governo de um estrangeiro, e sim da falta de habilidade dos governantes que ignoram as verdadeiras regras da política. Assim, os romanos, quando haviam subjugado muitas nações, a fim de tornarem o seu governo mais aceitável, tinham o hábito de eliminar essa causa de ressentimento, tanto quanto consideraram necessário, concedendo às vezes a nações inteiras, e às vezes aos homens mais importantes das nações que conquistaram, não apenas os privilégios, mas também o nome de romanos. E a muitos deles deram um lugar no Senado, assim como cargos públicos, *nã *i cidade de Roma. E era isto que o nosso mui sábio *rei² Jaime visava ao esforçar-se por realizar a união dos dois reinos da Inglaterra e da Escócia. Se tal tivesse conseguido, é muito provável que tivesse evitado as guerras civis, que tornaram os dois reinos, hoje, miseráveis. Portanto, não constitui dano provocado ao povo que um monarca decida por testamento a sua sucessão, embora, por culpa de muitos príncipes, tal haja sido às vezes considerado inconveniente. Em favor da legitimidade de uma tal decisão há também um outro argumento: que sejam quais forem os inconvenientes que possam derivar da entrega de um reino a um estrangeiro, o mesmo pode também acontecer devido ao casamento com um estrangeiro, dado que o direito de sucessão pode acabar por recair nele. Todavia, isto é considerado legítimo por todos os homens.

Dispon de sucessão, mesmo a de um rei de outra nação, não é legítimo.

On por nito regular um contum;

[101]

On pela presença de ofício natural.

¹ *Syn.*: Inclusive na ² *Syn.*: Rei, o Rei

CAP. XX. Do Domínio PATERNO e DESPÓTICO.

*A república por
aquisição.*

[102]

*Em que difere da
república por
instituição.*

Uma *república por aquisição* é aquella em que o poder soberano foi adquirido pela força. E este é adquirido pela força quando os homens individualmente, ou em grande número e por pluralidade de votos, por medo da morte ou do cativo, autorizam todas as ações daquele homem ou assembleia que tem em seu poder as suas vidas e a sua liberdade.

Esta espécie de domínio ou soberania difere da soberania por instituição apenas num aspecto: os homens que escolhem o seu soberano fazem-no por medo uns dos outros, e não daquelle a quem instituem. Mas, no caso vertente, submetem-se àquelle de quem têm medo. Nos dois casos fazem-no por medo, o que deve ser notado por todos aquellos que consideram nulos os pactos originados no medo da morte ou da violência. Se isso fosse verdade, ninguém poderia, em nenhuma espécie de república, ser obrigado à obediência. É certo que numa república já instituída, ou adquirida, as promessas derivadas do medo da morte ou da violência não são pactos nem geram obrigação quando a coisa prometida é contrária às leis; mas a razão disso não é que tenha sido feita por medo, e sim que aquelle que prometeu não tinha nenhum direito à coisa prometida. Além disso, quando alguém pode legitimamente cumprir uma promessa e não o faz não é a invalidez do pacto que o absolve, e sim a sentença do soberano. Se assim não fosse, todas as vezes em que um homem legitimamente promettesse ele estaria, legitimamente não cumprindo. Porém, quando o soberano, como ator, de tal o dispensa, ele está sendo dispensado por aquelle que obteve a promessa, na qualidade de autor dessa absolvição.

Mas os direitos e consequências da soberania são os mesmos em ambos os casos. O seu poder não pode, sem o seu consentimento, ser transferido para o outro; ele não perde o

*Os direitos da soberania
são os mesmos em ambos*

direito a esse poder; não pode ser acusado de praticar dano por nenhum dos seus súditos; não pode por eles ser punido. É juiz do que é necessário para a paz, e juiz das doutrinas; é o unico legislador, e supremo juiz das controvérsias, assim como dos tempos e motivos da guerra e da paz; é a ele que compete a escolha dos magistrados, conselheiros, comandantes, assim como todos os outros funcionários e ministros; é ele quem determina as recompensas e castigos, as honras e as ordens. As razões de tudo isto são as mesmas que foram apresentadas no capitulo anterior, para os mesmos direitos e consequências da soberania por instituição.

O domínio pode ser adquirido de duas maneiras: por geração e por conquista. O direito de domínio por geração é aquelle que o pai tem sobre os seus filhos, e chama-se PATERNO. Esse direito não deriva da geração, como se o pai tivesse domínio sobre o seu filho por o ter criado, e sim do consentimento do filho, seja expressamente ou por outros argumentos sufficientemente declarados. Quanto à geração, quis Deus que o homem tivesse uma colaboradora, e há sempre dois que são igualmente pais: portanto o domínio sobre o filho deveria pertencer igualmente a ambos, e ele deveria estar igualmente submetido a ambos, o que é impossível, pois ninguém pode obedecer a dois senhores. Assim, os que attribuem o domínio apenas ao homem, por ser do sexo mais excelente, enganam-se totalmente. Porque nem sempre se verifica essa diferença de força e prudência entre o homem e a mulher de maneira que o direito possa ser determinado sem guerra. Nas repúblicas essa controvérsia é decidida pela lei civil, e na maior parte dos casos, embora nem sempre, a sentença é favorável ao pai; porque em sua maioria as repúblicas foram criadas pelos pais, não pelas mães de familia. Mas agora a questão diz respeito ao estado de mera natureza, em que se supõe não existam leis matrimoniaes, nem leis referentes à educação das crianças, mas apenas a lei de natureza e a inclinação natural dos sexos, um para com o outro e para com seus filhos. Nesta condição de simples natureza, ou os pais decidem entre si, por contrato, o domínio sobre os filhos,

*Como se adquire o
domínio paterno.*

*Não por geração, mas
por contrato.*

[103]

ou nada decidem a tal respeito. Se houver essa decisão, o direito se aplicará conforme o contrato. Diz-nos a história que as *amazonas* faziam com os homens dos países vizinhos, aos quais recorriam para terem filhos, um contrato pelo qual as crianças do sexo masculino seriam enviadas de volta, e as do sexo feminino ficavam com elas; assim, o domínio sobre as filhas pertencia à mãe.

Caso não haja contrato, o domínio pertence à mãe. Porque na condição de simples natureza, em que não existem leis matrimoniais, é impossível saber quem é o pai, a não ser que tal seja declarado pela mãe. Portanto, o direito de domínio sobre os filhos depende da vontade dela, e consequentemente pertence-lhe. Além disso, visto que a criança se encontra inicialmente em poder da mãe, de modo que esta tanto pode alimentá-la como abandoná-la, caso seja alimentada fica devendo a vida à mãe, sendo portanto obrigada a obedecer-lhe, e não a outrem; por consequência, é a ela que pertence o domínio sobre a criança. Mas se a abandonar, e um outro a encontrar e alimentar, nesse caso o domínio pertence a quem a alimentou, pois ela deve obedecer a quem a preservou. Como a preservação da vida é o fim em vista do qual um homem fica sujeito a outro, supõe-se que todo homem prometa obediência àquele que tem o poder de o salvar ou de o destruir.

Se a mãe se encontrar submetida ao pai, o filho encontra-se em poder do pai, e se o pai estiver submetido à mãe (como quando uma rainha soberana desposa um dos seus súditos) o filho fica submetido à mãe, visto que o pai também a ela está submetido.

Se um homem e uma mulher, monarcas de dois reinos diferentes, tiverem um filho, e fizerem um contrato estabelecendo quem deverá ter domínio sobre ele, o direito de domínio será conforme a esse contrato. Se não houver contrato, o domínio será conforme ao domínio do lugar onde o filho reside. Porque o soberano de cada país tem direito de domínio sobre todos quantos lá residem.

Aquele que tem domínio sobre um filho tem também domínio sobre os filhos desse filho, e sobre os filhos dos seus fi-

lhos. Porque aquele que tem domínio sobre a pessoa de alguém também tem domínio sobre tudo quanto lhe pertence, sem o que o domínio seria apenas um título, desprovido de quaisquer efeitos.

Com o direito de sucessão ao domínio paterno passa-se o mesmo que com o direito de sucessão à monarquia, sobre o qual já disse o suficiente no capítulo anterior.

O domínio adquirido por conquista, ou vitória militar, é aquele que alguns autores chamam DESPÓTICO, de ΔΕΣΠΟΤΙΚΟΣ, que significa *senhor* ou *amo*, e é o domínio do senhor sobre o seu servo. O domínio é então adquirido pelo vencedor quando o vencido, para evitar o iminente golpe de morte, promete por palavras expressas, ou por outros suficientes sinais da sua vontade, que enquanto a sua vida e a liberdade do seu corpo lho permitirem, o vencedor terá direito ao seu uso, a seu bel-prazer. Após realizado esse pacto o vencido torna-se SERVO, mas não antes. Porque pela palavra *servo* (quer seja derivada de *servire*, servir, ou de *servare*, salvar, disputa que deixo para os gramáticos) não se entende um cativo, que é guardado na prisão ou a ferros, até que o dono daquele que o tomou, ou o comprou de alguém que o fez, decida o que vai fazer com ele – porque esses homens (geralmente chamados escravos) não têm obrigação alguma, e podem, sem injustiça, destruir as suas cadeias ou prisão, e matar ou levar cativo o seu senhor –; por servo, entende-se alguém a quem se permite a liberdade corpórea e que, após prometer não fugir nem praticar violência contra o seu senhor, recebe a confiança deste último.

Portanto, não é a vitória que confere o direito de domínio sobre o vencido, mas o pacto celebrado por este. E ele não adquire a obrigação por ter sido conquistado, isto é, batido, tomado ou posto em fuga, mas por ter vindo se submeter ao vencedor. E o vencedor não é obrigado pela rendição do inimigo (se não lhe tiver prometido a vida) a poupá-lo, por se ter entregue à sua discricção; o que só obriga o vencedor na medida em que este em sua própria discricção considerar bom.

E o que os homens fazem quando pedem *quartal* (como agora se lhe chama, e a que os gregos chamavam *Zorpiáx*, tomar com

O direito de sucessão segue as regras do direito de posse.

Como se adquire o domínio despótico.

[104]

Não pela vitória mas pelo consentimento do vencido.

vida) é escapar pela submissão à fúria presente do vencedor, e chegar a um acordo para salvar a vida, mediante resgate ou prestação de serviços. Portanto, aquele a quem é dado quartel não recebe garantia de vida, mas apenas um adiamento até uma deliberação posterior, pois não se trata de se entregar em troca de uma condição de vida, mas de se entregar à discricção. A sua vida só se encontra em segurança, e o seu serviço só se torna devido, depois de o vencedor lhe ter outorgado a sua liberdade corpórea. Porque os escravos que trabalham nas prisões ou amarrados por cadeias não o fazem por dever, mas para evitar a crueldade dos seus guardas.

O senhor do servo é também senhor de tudo quanto este tem, e pode exigir o seu uso. Isto é, dos seus bens, do seu trabalho, dos seus servos e seus filhos, tantas vezes quantas lhe aprouver. Porque ele recebeu a vida do seu senhor, mediante o pacto de obediência, isto é, o reconhecimento e autorização de tudo o que o senhor vier a fazer. E caso o senhor, se ele recusar, o matar ou o puser a ferros, ou de outra maneira o castigar pela desobediência, ele próprio será o autor dessas ações, e não o pode acusar de provocar dano.

Em resumo, os direitos e conseqüências tanto do domínio *paterno* como do *despótico* são exatamente os mesmos que os do soberano por instituição, e pelas mesmas razões já apresentadas no capítulo anterior. Assim, no caso de alguém que é monarca de nações diferentes, tendo numa recebido a soberania por instituição do povo reunido, e noutra por conquista, isto é, por submissão de cada indivíduo, para evitar a morte ou as cadeias, exigir de uma nação mais do que da outra, por causa do título de conquistista, *ou por*¹ ser uma nação conquistada, é um ato de ignorância dos direitos da soberania. Porque ele é igualmente soberano absoluto das duas nações, caso contrário não haveria soberania alguma, e cada um poderia legitimamente proteger-se a si mesmo, conforme pudesse, com a sua própria espada, o que é uma situação de guerra.

[105]

¹ *Syn.*: por

Torna-se assim patente que uma grande família, se não fizer parte de nenhuma república, é em si mesma, quanto aos direitos de soberania, uma pequena monarquia. E isto quer a família seja formada por um homem e seus filhos, ou por um homem e seus servos, ou por um homem e seus filhos e servos em conjunto, dos quais o pai ou senhor é o soberano. Apesar disso, uma família não é propriamente uma república, a não ser que graças ao seu número, ou a outras circunstâncias, tenha poder suficiente para só ser subjugada pelos azares da guerra. Porque quando um certo número de pessoas manifestamente é demasiado fraco para se defender em conjunto, cada uma pode usar a sua própria razão nos momentos de perigo para salvar a sua vida, seja pela fuga ou pela sujeição ao inimigo, conforme achar melhor – assim como uma pequena companhia de soldados, surpreendida por um exercito, pode baixar as armas e pedir quartel, ou então fugir, em vez de ser passada ao fio da espada. E isto é o bastante, relativamente ao que eu estabeleci, por especulação e dedução, sobre os direitos soberanos, a partir da natureza, necessidades e designios dos homens, na criação das repúblicas e na submissão a monarcas ou assembleias, a quem outorgam poder suficiente para a sua protecção.

Examinemos agora o que as Escrituras ensinam relativamente às mesmas questões. Assim disseram a Moisés os filhos de Israel: *Falamos, e ouvir-te-mos; mas que Deus não nos fale, senão morreremos.* Isto implica uma obediência absoluta a Moisés. A respeito do direito dos reis, disse o próprio Deus pela boca de Samuel: *Este será o direito do rei que sobre vós reinará. Ele tomará vossos filhos, e os fará guiar os seus carros, e ser seus cavaleiros, e correr na frente dos seus carros; e colher a sua colheita, e fazer as suas máquinas de guerra e instrumentos dos seus carros; e levará as vossas filhas para fazerem perfumes, para serem suas cozinheiras e padieiras. Ele tomará vossos campos, vossos vinhedos e vossos oliveais, e dá-los-á aos seus servos. Tomará as primícias do vosso grão e do vosso vinho, e dá-los-á aos seus camareiros e aos outros servos. Tomará vossos servos e vossas criadas, e a flor da vossa juventude, para empregá-los nos seus negócios. Tomará as primícias dos vossos rebanhos, e vós sereis seus servos.* Trata-se aqui de

Diferença entre uma família e um reino.

Os direitos de monarquia pelas Escrituras. Ex 20/19.

¹ Sm 8/11 ss.

Ver. 19 ss.

1 Re. 3.9.

[106]

1 Sm. 24.9.

1 Col. 3.20.

Ver. 22.

Mt. 23.23.

Ti. 3.2.

Mt. 21.2 s.

um poder absoluto, resumido nas últimas palavras, *vós sereis seus servos*. Mais ainda, quando o povo soube qual o poder que o seu rei iria ter, apesar de tudo consentiu, e assim disse: *Nós seremos como todas as outras nações, e o nosso rei julgará as nossas causas, e irá à nossa frente para nos comandar nas nossas guerras*. Aqui se encontra confirmado o direito que têm os soberanos, tanto à *militia* como a todo o *judiciário*, direito que encerra o poder mais absoluto que a um homem é possível transferir a outro. Além disso, foi a seguinte a oração do rei Salomão a Deus: *Dá ao teu servo entendimento para julgar o teu povo, e para distinguir entre o bem e o mal*. Pertence portanto ao soberano ser *juiz*, e prescrever as regras para *distinguir entre o bem e o mal*, regras estas são as leis; por consequência, é nele que reside o poder legislativo. *Saul* pôs a prêmio a vida de *David*, mas este, quando estava em seu poder dar a morte a *Saul*, e os seus servos se apressavam a fazê-lo, impediu-os dizendo: *Deus não permitia que eu cometa tal ação contra o meu senhor, o ungido de Deus*. Sobre a obediência dos servos disse São Paulo: *Servos, obedecai ao vosso senhor em todas as coisas*. E também: *Filhos, obedecai aos vossos pais em todas as coisas*. Há obediência simples naqueles que estão sujeitos ao domínio paterno ou despótico. Mais: *Os escribas e fariseus estão sentados na cadeira de Moisés, portanto, tudo o que vos mandarem observar, observai-o e fazei-o*. E São Paulo: *Adverti-os para que se submetam aos príncipes outras pessoas de autoridade, e que lhas obedecam*. Esta obediência também é simples. Por último, mesmo o nosso Salvador reconhece que os homens devem pagar os impostos exigidos pelos reis, quando diz: *Dai a César o que é de César*; e ele próprio pagava esses impostos. E reconhece também que a palavra do rei é suficiente para tirar qualquer coisa de qualquer súdito, quando tal é necessário, e que o rei é o juiz dessa necessidade; porque ele próprio, como rei dos judeus, ordenou aos discípulos que tomassem a burra e o seu burrinho para o levarem a Jerusalém, dizendo: *Ide à aladia que fica diante de vós, e lá encontrareis uma burra amarrada, e com ela o seu burrinho; desamarrai-os e trazei-mos. E se alguém vos perguntar o que pretendéis, dizei que o Senhor tem necessidade deles; e deixai-vos-vos partir*. Ninguém per-

guntará se essa necessidade constitui um direito suficiente, nem se ele é juiz dessa necessidade, mas simplesmente acatarão a vontade do Senhor.

A estas passagens pode ser acrescentada outra do Gênesis: *Vós sereis como deuses, conhecendo o bem e o mal*. E o versículo 11: *Quem vos disse que estáveis nus? Haveis comido da árvore da qual vos ordenei que não comêsseis? Porque sendo o conhecimento ou juízo do bem e do mal proibido sob o símbolo do fruto da árvore do conhecimento, como prova a que foi submetida a obediência de Adão, o diabo, a fim de excitar a ambição da mulher, a quem o fruto já parecia belo, disse-lhe que se o provassem seriam como deuses, conhecendo o bem e o mal*. E depois de ambos terem comido, efetivamente assumiram o ofício de Deus, que é o juízo do bem e do mal, mas não adquiriram nenhuma nova aptidão para distinguir corretamente entre eles. E embora se diga que, depois de comerem, viram que estavam nus, nunca ninguém interpretou essa passagem como querendo dizer que antes eles eram cegos e não viam a sua própria pele; o significado é claramente que foi essa a primeira vez que julgaram a sua nudez (na qual foi a vontade de Deus criá-los) como inconveniente; e, sentindo-se envergonhados, tacitamente censuraram o próprio Deus. Ao que Deus disse: *Haveis comido etc.*, como se quisesse dizer: *Vós, que me deveis obediência, pretendes atribuir-vos a capacidade de julgar os meus mandamentos? Isso quer dizer claramente (embora alegoricamente) que os mandamentos daqueles que têm o direito de mandar não devem ser censurados nem discutidos pelos seus súditos*.

De modo que parece bem claro ao meu entendimento, tanto com base na razão como nas Escrituras, que o poder soberano, quer resida num homem, como numa monarquia, quer numa assembleia, como nas repúblicas populares e aristocráticas, é o maior que possivelmente se imaginam os homens capazes de criar. E, embora seja possível imaginar muitas más consequências de um poder tão ilimitado, ainda assim as consequências da falta dele, isto é, a guerra perpétua de todos os homens com os seus semelhantes, são muito piores. Nesta vida

[107] O poder soberano diz-se ser absoluto em todas as repúblicas.

a condição ao homem jamais poderá deixar de ter alguns inconvenientes, mas numa república jamais se verifica nenhum grande inconveniente, a não ser o que resulta da desobediência dos súditos, e o rompimento daqueles pactos a que a república deve a sua existência. E quem procurar diminuir o poder soberano por considerá-lo demasiado grande, terá de submeter-se a um poder capaz de o limitar – quer dizer, a um poder ainda maior.

A maior objeção diz respeito à prática: pergunta-se sobre onde e quando um tal poder foi reconhecido pelos súditos. Ora, então se pode retorquir perguntando quando e onde já existiu um reino que tenha permanecido muito tempo livre de sedições e guerras civis. Naquelas nações cujas repúblicas tiveram vida longa e só foram destruídas pela guerra exterior, os súditos jamais discutiram o poder soberano. E seja como for, um argumento tirado da prática de homens que nunca conseguiram examinar a fundo, e com exata razão pesar as causas e natureza das repúblicas, e que sofreram diariamente aquelas misérrimas que derivam da ignorância dessas causas e dessa natureza, é um argumento sem validade. Porque, mesmo que em todos os lugares do mundo os homens costumassem construir sobre a areia as fundações das suas casas, daí não seria possível inferir que é assim que deve ser feito. A habilidade de fazer e conservar repúblicas consiste em certas regras, tal como a aritmética e a geometria, e não (como o jogo do tênis) apenas na prática. Essas regras nem os homens pobres têm lazer, nem os homens que dispõem de lazer tiveram até agora curiosidade ou método suficientes para descobrir.

CAP. XXI. Da LIBERDADE dos Súditos.

LIBERDADE, ou INDEPENDÊNCIA significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos do movimento), e não se aplica menos às criaturas irracionais e inanimadas do que às racionais. Porque de tudo o que estiver amarrado ou envolvido de modo que não se possa mover senão dentro de um certo espaço, sendo esse espaço determinado pela oposição de algum corpo externo, dizemos que não tem liberdade de ir mais além. E o mesmo se passa com todas as criaturas vivas, quando se encontram presas ou limitadas por paredes ou cadeias; e também das águas, quando são contidas por diques ou canais, do contrário se espalhariam por um espaço maior, costumamos dizer que não têm a liberdade de se mover da maneira que fariam se não fossem esses impedimentos externos. Mas quando o que impede o movimento faz parte da constituição da própria coisa não costumamos dizer que lhe falta liberdade, mas que lhe falta o poder de se mover; tal como uma pedra que está parada, ou um homem que se encontra amarrado ao leito pela doença.

De acordo com este significado próprio e geralmente aceito da palavra, Um HOMEM LIVRE é aquele que, naquelas coisas que graças à sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer. Mas, sempre que as palavras *livre* e *liberdade* são aplicadas a qualquer coisa que não é um corpo, há um abuso de linguagem, pois o que não se encontra sujeito ao movimento não se encontra sujeito a impedimentos. Portanto, quando se diz, por exemplo, que o caminho está livre, não se quer exprimir a liberdade do caminho, e sim daqueles que por ele caminham sem se deter. E, quando se diz que uma doação é livre, não se está exprimindo nenhuma liberdade de doação, e sim do doador, que não é obrigado a fazê-la por nenhuma lei

O que é a liberdade.

[108]

O que é ser livre.

ou pacto. Assim, quando *falamos livremente*, não se trata da liberdade da voz, ou da pronúncia, e sim do homem ao qual nenhuma lei obrigou a falar de maneira diferente da que usou. Por último, do uso da expressão *inve-arbitrio* não é possível inferir nenhuma liberdade da vontade, do desejo ou da inclinação, mas apenas a liberdade do homem. Esta consiste no fato de ele não deparar com entraves ao fazer aquilo que tem vontade, desejo ou inclinação de fazer.

O medo e a liberdade são compatíveis: quando alguém atrai os seus bens ao mar por *medo* de fazer afundar o seu barco, apesar disso o faz por vontade própria, podendo recusar fazê-lo se quiser. Trata-se portanto da ação de alguém que é *livre*. Assim também às vezes só se pagam as dívidas por *medo* de ser preso, o que, como ninguém impede a abstenção do ato, constitui o ato de uma pessoa em *liberdade*. E de maneira geral todos os atos praticados pelos homens no interior de repúblicas, por *medo* da lei, são ações que os seus autores têm a *liberdade* de não praticar.

A *liberdade* e a *necessidade* são compatíveis *, o que ocorre com *¹ a água que não tem apenas a *liberdade*, mas também a *necessidade* de descer pelo canal, também ocorre com as ações que os homens voluntariamente praticam: estas, como derivam de sua vontade, derivam da *liberdade*, e contudo, porque todo ato da vontade dos homens, todo desejo e inclinação deriva de alguma causa, e esta de uma outra causa, numa cadeia contínua (cujo primeiro elo está na mão de Deus, a primeira de todas as causas), eles derivam também da *necessidade*. De modo tal que para quem pudesse ver a conexão dessas causas a *necessidade* de todas as ações voluntárias dos homens pareceria manifestada. Portanto Deus, que vê e dispõe todas as coisas, vê também que a *liberdade* que o homem tem de fazer o que quer é acompanhada pela *necessidade* de fazer aquilo que Deus quer, e nem mais nem menos do que isso. Porque embora os homens possam fazer muitas coisas que Deus não ordenou, e das quais

* Aqui há uma supressão (ver minha "Nota sobre o texto", p. LX) que foi substituída por "o que ocorre com".

portanto não é autor, não lhes é possível ter paixão ou apetite por nada de cujo apetite a vontade de Deus não seja a causa. E se acaso a sua vontade não garantisse a *necessidade* da vontade do homem, e consequentemente de tudo o que depende da vontade, a *liberdade* dos homens seria uma contradição * e um *¹ impedimento à onipotência e *liberdade* de Deus. E isto é suficiente (quanto ao assunto em pauta) sobre aquela *liberdade* natural que é a única propriamente chamada *liberdade*.

Mas, do mesmo modo que os homens criaram um homem artificial a que chamamos república, para alcançar a paz e com isso sua própria conservação, também criaram laços artificiais, chamados *leis civis*, os quais eles mesmos, mediante pactos múltiplos, prenderam numa das pontas à boca daquele homem ou assembleia a quem confiaram o poder soberano, e na outra ponta aos seus próprios ouvidos. Ainda que esses laços sejam fracos pela sua própria natureza, é no entanto possível mantê-los, pelo perigo, embora não pela dificuldade de os romper.

É unicamente em relação a esses laços que vou agora falar da *liberdade dos súditos*. Pois, como não existe nenhuma república do mundo em que foram suficientemente estabelecidas regras para regular todas as ações e palavras dos homens (o que é uma coisa impossível), segue-se necessariamente que em todas as espécies de ações omitidas pelas leis os homens têm a liberdade de fazer o que a razão de cada um sugerir, como o mais favorável ao seu interesse. Porque, se tomarmos a liberdade no seu sentido próprio, como liberdade corpórea, isto é, como estar livre das cadeias e prisões, torna-se inteiramente absurdo que os homens clamem, como o fazem, por uma liberdade de que tão manifestamente desfrutam. Mais ainda, se tomarmos a liberdade como isenção das leis, não é menos absurdo que os homens exijam, como fazem, aquela liberdade mediante a qual todos os outros homens se podem tornar senhores das suas vidas. No entanto, por mais absurdo que isso seja, é isto o que eles reivindicam, pois ignoram que as leis não têm poder algum

Legos artificiales, ou pactos.

[109]

A liberdade dos súditos consiste em liberdade em face dos pactos.

* *Syn.*: e

para os proteger, se não houver uma espada nas mãos de um homem, ou homens encarregados de pôr as leis em execução. Portanto, a liberdade dos súditos está apenas naquelas coisas que, ao regular as suas ações, o soberano pretéiu: como a liberdade de comprar e vender, ou de outro modo realizar contratos mútuos; de cada um escolher a sua residência, a sua alimentação, a sua profissão, e instruir os seus filhos conforme achar melhor, e coisas semelhantes.

Não devemos todavia concluir que com essa liberdade fica abolido ou limitado o poder soberano de vida e de morte. Porque já foi mostrado que nada que o soberano representante faça a um súdito pode, sob nenhum pretexto, ser propriamente chamado injustiça ou dano. Porque cada súdito é autor de todos os atos praticados pelo soberano, de modo que a este nunca falta o direito seja ao que for, a não ser na medida em que ele próprio é súdito de Deus, e consequentemente obrigado a respeitar as leis de natureza. Portanto pode ocorrer, e frequentemente ocorre nas repúblicas, que um súdito seja condenado à morte por ordem do poder soberano, e apesar disso nenhum dos dois ter feito mal ao outro. Assim sucedeu quando *Jefé* levou a sua filha para ser sacrificada, caso este, como em todos os casos semelhantes, em que quem assim morreu tinha liberdade para praticar a ação pela qual, não obstante, foi sem causar dano condenado à morte. O mesmo vale também para um príncipe soberano que leve à morte um súdito inocente. Embora o ato seja contrário à lei de natureza, por ser contrário à equidade, como foi o caso de *Dari* ao matar *Urias*, contudo não constitui dano causado a *Urias*, e sim a *Deus*. Não a *Urias*, porque o direito de fazer o que lhe aprouvesse lhe foi dado pelo próprio *Urias*, mas a *Deus*, porque *Dari* era súdito de *Deus*, e estava proibido de toda a iniquidade pela lei de natureza. Essa distinção foi confirmada pelo próprio *Dari* de maneira evidente, quando se arrependeu do fato e disse: *Somentes contra vós pequei*. Da mesma maneira o povo de *Atenas*, quando baniu por dez anos o homem mais poderoso de sua república, embora não praticasse nenhuma injustiça, nunca procurou saber que crime

ele havia cometido, mas apenas o mal que poderia fazer. Mais, ordenaram o banimento daqueles que não conheciam: quando cada cidadão levava para a praça do mercado a sua concha de ostra, tendo escrito o nome daquele a quem desejava banir, sem realmente o chegar a acusar, umas vezes bania um *Aristides*, pela sua reputação de Justiça, e outras vezes um ridículo bufão, como *Hipérbolo*, apenas como gracejo. Contudo, é impossível dizer que o povo soberano de *Atenas* carecia de direito para os banir, ou que a cada *ateniense* faltava a liberdade de gracejar, ou de ser justo.

A liberdade à qual se encontram tantas e tão honrosas referências nas obras de história 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 da república, que é idêntica à que teria todo homem, se não houvesse leis civis nem nenhuma espécie de república. E os efeitos daí decorrentes também são os mesmos. Porque, tal como entre homens sem senhor existe uma guerra perpétua de cada homem contra o seu vizinho, sem que haja herança a transmitir ao filho nem a esperar do pai, nem propriedade de bens e de terras, nem segurança, mas uma plena e absoluta liberdade de cada indivíduo, assim também, nos Estados e repúblicas independentes umas das outras, cada república (não cada indivíduo) tem absoluta liberdade de fazer tudo o que considerar (isto é, aquilo que o homem ou assembleia que os representa considerará) mais favorável a seu benefício. Além disso, vivem numa condição de guerra perpétua, e sempre na iminência da batalha, com as fronteiras em armas e canhões apontados contra os seus vizinhos a toda a volta. Os *atenienses* e *romanos* eram livres, quer dizer, repúblicas livres. Isso não significa que qualquer indivíduo tivesse a liberdade de resistir ao seu próprio representante: o seu representante é que tinha a liberdade de resistir a um outro povo, ou de o invadir. Até hoje se encontra escrita em grandes letras, nas torres da cidade de Lucca, a palavra *LIBERTAS*, mas ninguém pode daí inferir que qualquer indivíduo lá possui maior liber-

Liberdade do súdito é compatível com o poder limitado do soberano.

A liberdade louçada pelos autores é a liberdade dos soberanos, não a dos indivíduos.

dade, ou imunidade em relação ao serviço da república, do que em Constantinopla. Quer a república seja monárquica, quer seja popular, a liberdade é sempre a mesma.

[111]

Mas é coisa fácil os homens deixarem-se iludir pelo esperecioso nome de liberdade e, por falta de critério 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 autores reputados pelos seus escritos sobre o assunto, não é de admirar que ele provoque sedições 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 em Estados populares, e em vez de fazerem derivar esses direitos dos princípios da natureza transcreviam-nos para os seus livros a partir da prática de suas próprias repúblicas, que eram populares -- tal como os gramáticos descrevem as regras da linguagem a partir da prática do tempo, ou as regras da poesia a partir dos poemas de *Homero* e *Virgílio*. E como aos atenienses se ensinava (para neles impedir o desejo de mudar de governo) que eram homens livres, e que todos os que viviam em monarquia eram escravos, *Aristóteles* escreveu na sua *Política* (livro 6, cap. 2): *Na democracia deve suportar-se a liberdade; porque é geralmente reconhecido que ninguém é livre em nenhuma outra forma de governo*. Tal como *Aristóteles*, também *Cícero* e outros autores baseavam a sua doutrina civil nas opiniões dos romanos, que eram ensinados a odiar a monarquia, primeiro por aqueles que depuseram o soberano e passaram a partilhar 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 aparência de liberdade) de fomentar tumultos e de exercer um licencioso controle sobre os atos dos seus soberanos, e, depois, o de controlar esses controladores, com uma imensa efusão de sangue. Por isso creio poder sinceramente afirmar que jamais uma coisa foi paga tão caro como estas partes ocidentais pagaram o aprendizado das línguas grega e latina.

Passando agora concretamente à verdadeira liberdade dos súditos, ou seja, quais são as coisas que, embora ordenadas pelo soberano, não obstante eles podem sem injustiça recusar-se a fazer, é preciso examinar que direitos transferimos no momento de criarmos uma república. Ou então, o que é a mesma coisa, que liberdade a nós mesmos negamos, ao reconhecer todas as ações (sem exceção) do homem ou assembleia a quem fazemos nosso soberano. Porque do nosso ato de *submissão* fazem parte tanto a nossa *obrigação* como a nossa *liberdade*, as quais portanto devem ser inferidas por argumentos daí tirados, pois ninguém tem nenhuma obrigação que não derive de algum dos seus próprios atos, visto que todos os homens são, por natureza, igualmente livres. E como tais argumentos terão que ser tirados ou das palavras expressas *ou autorizo todas as suas ações*, ou da intenção daquele que se submete ao seu poder (intenção que deve ser entendida como o fim devido ao qual assim se submete), a obrigação e a liberdade do súdito deve ser derivada, ou daquelas palavras (ou outras equivalentes), ou do fim da instituição da soberania, a saber: a paz dos súditos entre si, e a sua defesa contra um inimigo comum.

Portanto, em primeiro lugar, dado que a soberania por instituição assenta num pacto entre cada um e todos os outros, e a soberania por aquisição em pactos entre o vencido e o vencedor, ou entre o filho e o pai, torna-se evidente que todo súdito tem liberdade em todas aquelas coisas cujo direito não pode ser transferido por um pacto. Já no capítulo XIV mostrei que os pactos no sentido de cada um se abster de defender o seu próprio corpo são nulos. Portanto,

Se o soberano ordenar a alguém (mesmo que justamente condenado) que se mate, se fira ou se mutile a si mesmo, ou que não resista aos que o atacarem, ou que se abstenha de usar os alimentos, o ar, os medicamentos, ou qualquer outra coisa sem a qual não poderá viver, esse alguém tem a liberdade de desobedecer.

Se alguém for interrogado pelo soberano ou por sua autoridade, relativamente a um crime que cometeu, não é obrigado

Como medir a liberdade dos súditos.

Os súditos têm a liberdade de defender os seus próprios corpos, mesmo contra quem legitimamente os atinge.

Não são obrigados a ferir-se.

[112]

(a não ser que receba garantia de perdão) a confessá-lo, porque ninguém (conforme mostrei no mesmo capítulo) pode ser obrigado por um pacto a acusar-se a si próprio.

Além disso, 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. Porque ao permitir-lhe que *me mate* não fico obrigado a matar-me quando ele me ordena. Uma coisa é dizer: *mata-me, ou ao meu companheiro, se te aprouver*, e outra coisa é dizer: *matar-me-ei, ou ao meu companheiro*. Segue-se portanto que

Ninguém fica obrigado pelas próprias palavras a matar-se a si mesmo ou a outrem. Por consequência, a obrigação que às vezes se pode ter, por ordem de soberano, de executar qualquer missão perigosa ou desonrosa, não depende das palavras da nossa submissão, mas da intenção, a qual deve ser entendida como o seu fim. Portanto, quando a nossa recusa de obedecer prejudica o fim em vista do qual foi criada a soberania, não há liberdade de recusar; caso contrário, há essa liberdade.

Por esta razão, um soldado a quem se ordene combater o inimigo, embora o seu soberano tenha suficiente direito de o punir com o morte em caso de recusa, pode não obstante em muitos casos recusar, sem praticar injustiça, como quando se faz substituir por um soldado suficiente em seu lugar, caso este em que não está desertando do serviço da república. E deve também admitir o temor natural, não só às mulheres (das quais não se espera o cumprimento de tão perigoso dever), mas também aos homens de coragem feminina. Quando dois exércitos combatem, há sempre os que fogem, de um dos lados, ou de ambos; mas quando não o fazem por traição, e sim por medo, não se considera que o fazem injustamente, mas desonrosamente. Pela mesma razão, evitar o combate não é injustiça, é covardia. Mas aquele que se alista como soldado, ou torna dinheiro público emprestado, perde a desculpa de uma natureza tímorata, e fica obrigado não apenas a ir para o combate, mas também a dele não fugir sem licença do seu comandante.

Nem a guerra, a não ser que voluntariamente a emprendam.

E, quando a defesa da república exige o concurso simultâneo de todos os que são capazes de pegar em armas, todos têm essa obrigação, porque de outro modo teria sido vã a instituição da república, à qual não têm o propósito ou a coragem de defender.

Ninguém tem a liberdade de resistir à espada da república em deusa de outrem, seja culpado ou inocente. Porque essa liberdade priva a soberania dos meios para nos proteger, sendo portanto destrutiva da própria essência do governo. Mas caso um grande número de homens em conjunto tenha já 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 podem fazer. Sem dúvida, havia injustiça na primeira falta ao seu dever; mas o ato de pegar em armas subsequente 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. Mas a oferta de perdão tira aqueles a quem é feita o pretexto da defesa própria, e torna ilegítima a sua insistência em ajudar ou defender os demais.

Quanto às outras liberdades, dependem do silêncio da lei. Nos casos em que o soberano não tenha estabelecido uma regra, o súdito tem a liberdade de fazer ou de omitir, conformemente à sua discricção. Portanto, essa liberdade em alguns lugares é maior e noutros menor, e em algumas épocas maior e noutras menor, conforme os que detêm a soberania consideram mais conveniente. Por exemplo, houve um tempo na *Inglaterra* em que um homem podia entrar nas suas próprias terras, desapossando pela força quem ilegítimamente delas se houvesse apossado. Mas posteriormente essa liberdade de entrada à força foi abolida por uma lei feita (pelo rei) no Parlamento. E em alguns lugares do mundo os homens têm a liberdade de possuir muitas esposas, sendo que em outros lugares tal liberdade não é permitida.

A maior liberdade dos súditos depende do silêncio da lei.

Se um súdito tem uma controvérsia com o seu soberano, quanto a uma dívida, ou um direito de posse de terras ou bens, ou quanto a qualquer serviço exigido das suas mãos, ou quanto a qualquer pena, corporal ou pecuniária, baseando-se numa legislação precedente, tem a mesma liberdade de defender o seu direito se fosse contra outro súdito, e perante os juizes que o soberano houver designado. Pois, como o soberano demanda por força de uma lei anterior, e não em virtude do seu poder, declara com isso não estar exigindo mais do que parecer devido por essa lei. Portanto, a ação judicial não é contrária à vontade do soberano, e em consequência disso o súdito tem o direito de pleitear que a sua causa seja julgada e decidida de acordo com a lei. Mas, se o soberano pleitear ou tomar alguma coisa em nome do seu poder, nesse caso deixa de haver lugar para qualquer ação da lei, pois tudo o que ele faz em virtude do seu poder é feito pela autoridade de cada súdito, e em consequência quem mover uma ação contra o soberano estará movendo-a contra si mesmo.

Se um monarca ou uma assembleia soberana conceder uma liberdade a todos ou a qualquer dos súditos, concessão essa que lhe faz perder a capacidade de prover à sua segurança, a concessão é nula, a não ser que diretamente renuncie, ou transfira a soberania para outrem. Porque dado que poderia ter abertamente (se tal fosse a sua vontade), e em termos claros, renunciado ou transferido a soberania, e não o fez, deve entender-se que não era essa a sua vontade, e que a concessão teve origem na ignorância da incompatibilidade entre uma tal liberdade e o poder soberano. Portanto, a soberania continua nas suas mãos, assim como todos os poderes que são necessários para o seu exercício, como o da paz e da guerra e o poder judicial, e o de designar funcionários e conselheiros, e o de levantar impostos, e os restantes referidos no capítulo XVIII.

Entende-se que a obrigação dos súditos para com o soberano dura enquanto, e apenas enquanto, dura também o poder mediante o qual ele é capaz de os proteger. Porque o direito que por natureza os homens têm de se defenderem a si mes-

mos, quando ninguém mais os pode proteger, não pode ser abandonado através de pacto algum. A soberania é a alma da república, e uma vez separada do corpo os membros deixam de receber dela o seu movimento. A finalidade da obediência é a proteção, e seja onde for que um homem a veja, quer na sua própria espada quer na de um outro, a natureza quer que a ela obedeça e se esforce por conservá-la. Embora a soberania seja imortal, na intenção daqueles que a criaram, não apenas ela se encontra, por sua própria natureza, sujeita à morte violenta em razão de guerra externa, mas encerra também em si mesma, devido à ignorância e às paixões dos homens, desde a sua própria instituição, grande número de sementes de mortalidade natural, por causa de discórdia interna.

Se um súdito for feito prisioneiro de guerra, ou a sua pessoa ou os seus meios de vida se encontrarem entregues à guarda do inimigo, e se a sua vida e a sua liberdade corpórea lhe forem oferecidas, com a condição de se tornar súdito do vencedor, ele tem a liberdade de aceitar essa condição. E depois de a ter aceite passa a ser súdito de quem o aprisionou, pois era essa a única maneira de se preservar. O caso será idêntico se ele ficar retido num país estrangeiro sob as mesmas condições. Mas se um homem for mantido na prisão ou a ferros, ou se não lhe for concedida a liberdade do seu corpo, nesse caso não se pode dizer que esteja obrigado à sujeição por um pacto, podendo portanto, se for capaz, fugir por quaisquer meios que sejam.

Se um monarca renunciar à soberania, tanto para si mesmo como para os seus herdeiros, os súditos voltam à absoluta liberdade da natureza. Porque, embora a natureza possa declarar quem são os seus filhos, e quem é o parente mais próximo, continua dependendo da sua própria vontade (conforme se disse no capítulo anterior) designar quem deverá ser o herdeiro. Assim, se ele não tiver herdeiro, não há mais soberania nem sujeição. O mesmo ocorre se ele morrer sem parentes conhecidos e sem declarar quem deverá ser o herdeiro. Porque nesse caso não pode ser conhecido herdeiro algum, e por consequência não pode ser devida nenhuma sujeição.

Em caso de cativerio.

Caso o soberano renuncie ao governo, por si mesmo e pelos seus herdeiros.

[114]

Em que casos os súditos são dispensados da obediência ao seu soberano.

Em caso de banimento.

Se o soberano banir um súdito, durante o banimento ele não será súdito. Mas quem tiver sido enviado com uma mensagem, ou tiver obtido licença para viajar, continua a ser súdito. Contudo, o é por contrato entre soberanos, não em virtude do pacto de sujeição. Pois quem quer que penetre nos domínios de outrem passa a estar sujeito a todas as leis aí vigentes, a não ser que tenha um privilégio, por acordo entre os soberanos, ou por licença especial.

Se um monarca vencido na guerra se fizer súdito do vencedor, os seus súditos ficam livres da obrigação anterior, e passam a ter obrigação para com o vencedor. Mas se ele for feito prisioneiro, ou não dispuser da liberdade do seu próprio corpo, nesse caso não se entende que ele tenha renunciado ao direito de soberania, e em consequência os seus súditos são obrigados a prestar obediência aos magistrados que anteriormente tiveram sido nomeados para governar, não em nome deles mesmos, mas no do soberano. Porque, se o seu direito ainda subsiste, o problema diz respeito apenas à administração, isto é, aos magistrados e funcionários, e se a ele faltarem meios para os nomear deve supor-se que aprova aqueles que ele próprio anteriormente nomeou.

CAP. XXII.

Dos SISTEMAS Subordinados, Politicos e Privados.

Depois de ter falado da geração, forma e poder de uma república, cabe agora falar das partes que a constituem. E em primeiro lugar dos sistemas, que se parecem com as partes semelhantes, ou músculos de um corpo natural. Por SISTEMA entendendo qualquer número de homens unidos por um interesse ou um negócio, dentre os quais alguns são *regulares* e outros *irre-*

gulares. Os *regulares* são aqueles em que se institui um homem ou uma assembleia como representante de todo o conjunto. Todos os outros são *irregulares*.

Dos *regulares*, alguns são *absolutos* e *independentes*, sujeitos apenas ao seu próprio representante, e só são deste tipo as repúblicas, das quais já falei nos últimos capítulos. Outros são dependentes, quer dizer, subordinados a um poder soberano, do qual todos, incluindo o seu representante, são *súditos*.

Dos sistemas subordinados, uns são *politicos* e outros são *privados*. Os *politicos* (também chamados *corpos politicos* ou *passas jurídicas*) são os criados pelo poder soberano da república. Os *privados* são os constituídos pelos próprios súditos entre si, ou pela autoridade de um estrangeiro. Porque nenhuma autoridade derivada de um poder estrangeiro, dentro do domínio de um outro, é pública, mas privada.

Dos sistemas privados, alguns são *legítimos* e outros são *ilegítimos*. São *legítimos* todos os que são permitidos pela república, e todos os outros são *ilegítimos*. Os sistemas *irregulares* são aqueles que, não tendo representante, consistem apenas numa reunião de pessoas; se não forem proibidos pela república, nem forem constituídos com malevola intenção (como a confluência de pessoas aos mercados, às feiras ou para quaisquer outros fins inofensivos), são *legítimos*. Mas se a intenção for malevola, ou então (caso o número seja considerável) se for desconhecida, nesse caso são *ilegítimos*.

Nos corpos politicos o poder do representante é sempre limitado, e quem estabelece os seus limites é o poder soberano. Porque o poder ilimitado é soberania absoluta. E em todas as repúblicas o soberano é o representante absoluto de todos os seus súditos, portanto nenhum outro pode ser representante de nenhuma parte deles, a não ser na medida em que ele o permite. E permitir que um corpo politico de súditos tenha um representante absoluto, para todos os efeitos e fins, seria abandonar o governo de uma parte idêntica da república, e dividir o domínio contrariamente aos interesses da paz e da defesa, o

Em todos os corpos politicos o poder do representante é limitado.

As diversas espécies de sistemas de pessoas.