

# CAPÍTULO XV

## DE OUTRAS LEIS DE NATUREZA

DAQUELA lei de natureza pela qual somos obrigados a transferir aos outros aqueles direitos que, ao serem conservados, impedem 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; como o direito de todos os homens a todas as coisas continuaria em vigor, permaneceríamos na condição de guerra.

Nesta lei de 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, conseqüentemente 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 de seus pactos, mediante o terror de algum castigo que seja superior ao benefício que esperam tirar do rompimento do pacto, e capaz de fortalecer aquela propriedade que os homens adquirem por contrato mútuo, como recompensa do direito universal a que renunciaram. E não pode haver tal poder antes de erigir-se um Estado. O mesmo pode deduzir-se também da definição comum da justiça nas Escolas, pois nelas se diz 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 Estado, não há pro-

priedade, pois todos os homens têm direito a todas as coisas. Portanto, onde não há Estado nada pode ser injusto. De modo que a natureza da justiça consiste no cumprimento dos pactos válidos, mas a validade dos pactos só começa com a instituição de um poder civil suficiente para obrigar os homens a cumpri-los, e é também só aí que começa a haver propriedade.

Os tolos dizem em seu foro íntimo que a justiça é coisa que não existe, e às vezes dizem-no também com a língua, alegando com toda a seriedade que, estando a conservação e a satisfação de cada homem entregue a seu próprio cuidado, não pode haver razão para que cada um deixe de fazer o que supõe conduzir a esse fim, e também, portanto, um 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 eles não pretendem negar que existem pactos, e que umas vezes eles são desrespeitados e outras são cumpridos, e que seu desrespeito pode ser chamado injustiça, e sua observância justiça. Mas perguntam se a justiça, pondo de lado o temor a Deus (porque os mesmos tolos disseram em seu foro íntimo que Deus não existe), não poderá às vezes concordar com aquela mesma razão que dita a cada um seu próprio bem, sobretudo quando ela produz um benefício capaz de colocar um homem numa situação que lhe permita desprezar, não apenas os ultrajes e censuras, mas também o poder dos outros homens. O reino de Deus se ganha pela violência. E se ele fosse ganho pela violência injusta? Seria contra a razão assim ganhá-lo, 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 por seu filho Júpiter apesar disso acreditavam que o mesmo Júpiter era o vingador da injustiça. Coisa semelhante se encontra num texto jurídico dos comentários de Coke sobre Litleton, onde se diz que, se o legítimo herdeiro da coroa for culpado de traição, mesmo assim deve ser coroado, e *no instante* a culpa será nula. Exemplo do qual se pode muito bem concluir que, se o herdeiro aparente de um reino matar o ocupante do trono, mesmo que seja seu pai, pode-se 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 seu benefício próprio, e as ações mais razoáveis são as que melhor conduzem a seus fins. Todavia, este especioso raciocínio é falso.

Porque não pode tratar-se de promessas mútuas quando de ambos os lados não há garantia de cumprimento, como quando não há um poder civil estabelecido acima dos autores das promessas. Porque essas promessas não são pactos. Mas tanto quando um dos lados já cumpriu a sua parte, tanto quando há um poder capaz de o obrigar a cumprir, põe-se

o problema de saber se é contra a razão, isto é, contra o benefício do outro, cumprir a sua parte, ou se o não é. E eu afirmo que não é contra a razão. Para prová-lo, há várias coisas a considerar. Em primeiro lugar, quando alguém pratica uma ação que, na medida em que é possível prever e calcular, tende para sua própria destruição, mesmo que algum acidente inesperado venha a torná-la 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 em respeito, ninguém pode esperar ser capaz de defender-se da destruição só com sua própria força ou inteligência, sem o auxílio de aliados, em alianças das quais cada um espera a mesma defesa. Portanto quem declarar que considera razoável enganar aos que o ajudam não pode razoavelmente esperar outros meios de salvação senão os que dependem de seu próprio poder. Portanto quem quebra seu pacto, e ao mesmo tempo declara que pode fazê-lo de acordo com a razão, não pode ser aceito por qualquer 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 esses erros como garantia de 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 e com os quais não podia contar, portanto contra a razão de sua preservação. Assim, todos os homens que não contribuem para sua destruição fazem-no apenas por ignorância do que a eles próprios beneficia.

Quando 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.

Quando à outra hipótese, de conquistar a soberania pela rebelião, é evidente que a tentativa, mesmo que seja coroada de êxito, é contrária à razão: por um lado porque não é razoável esperar que tenha êxito, antes pelo contrário; por outro lado 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, e 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, e sim pelas que permitem conseguir uma felicidade eterna depois da morte. À qual pensam que o rompimento dos pactos pode 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 por seu próprio consentimento). Mas dado

que não há conhecimento natural da situação 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 o rompimento da palavra um preceito da razão, ou da natureza.

Outros há que, embora reconhecendo o cumprimento da palavra dada como uma lei de natureza, não obstante abrem exceção para certas pessoas, tais como os hereges e todos aqueles que não têm como costume o cumprimento de seus pactos; e também isto é contra a razão. Pois se qualquer defeito de um homem for suficiente para dispensá-lo do cumprimento de um pacto, o mesmo deveria ter sido, perante a razão, suficiente para tê-lo impedido de celebrá-lo.

As palavras *justo* e *injusto*, quando são atribuídas a homens, significam uma coisa, e quando são 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 em nossa língua esses homens sejam designados pelas palavras *honrado* e *iníquo*, em vez de *justo* e *injusto*, embora o significado seja o mesmo. Portanto um homem honrado não perde o direito a esse título por causa de uma ou algumas poucas ações injustas, derivadas de paixões repentinas ou de erros sobre coisas ou pessoas. Nem um homem iníquo deixa de assim ser considerado, por causa das ações que faz ou deixa de fazer devido ao medo, pois sua vontade não é determinada pela justiça, mas pelo benefício aparente do que faz. O que presta às ações humanas o sabor da justiça é uma certa nobreza ou coragem (raras vezes encontrada), em virtude da qual se despreza ficar devendo o bem-estar da vida à fraude ou ao desrespeito pelas promessas. É essa justiça da conduta que se significa 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 mesmas (também chamada injúria) faz-lhes atribuir apenas o nome de *culpados*.

Por outro lado, a injustiça de costumes é a disposição ou a aptidão para cometer injúria, e é a injustiça antes de passar aos atos, e sem supor que algum indivíduo determinado haja sido injuriado. Mas a injustiça de uma ação (quer dizer, uma injúria) pressupõe que um determinado indivíduo haja sido injuriado, nomeadamente aquele com quem foi celebrado o pacto. Assim, muitas vezes a injustiça é feita a um homem, ao mesmo tempo que o dano recai sobre outro. Como quando o senhor ordena a

seu servo que dê dinheiro a um estranho: se tal não for feito, a injúria será feita ao senhor, ao qual anteriormente se prometera obedecer, mas o dano recai sobre o estranho, para com o qual não havia obrigação, e que portanto não podia ser injuriado. O mesmo se passa no Estado: os homens podem perdoar uns aos outros suas dívidas, mas não os roubos ou outras violências que lhes causem dano. Porque não pagar uma dívida é uma injúria feita a eles mesmos, ao passo que o roubo e a violência são injúrias feitas à pessoa do Estado.

Tudo o que seja feito a um homem de conformidade com sua própria vontade, manifestada ao autor da ação, não é injúria cometida contra ele. Porque se quem pratica a ação não tiver anteriormente abandonado seu direito original de fazer o que lhe aprouver, mediante um pacto antecedente, não há quebra de pacto, portanto não há injúria. E se o tiver, nesse caso a manifestação, pelo outro, da vontade de que o faça libera-o desse pacto, e conseqüentemente não há injúria feita 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, onde o cumprimento por uma das partes merece o cumprimento da outra parte, e cai sobre a alçada da justiça comutativa, não da distributiva) 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 na venda, no aluguel ou sua aceitação, ao emprestar ou tomar emprestado, na troca, na permuta e outros atos de contrato.

A justiça distributiva é a justiça de um árbitro, isto é, o ato de definir o que é justo. Pelo qual (merecendo a confiança dos que o escolheram como árbitro), se ele corresponder a essa confiança, se diz que distribuiu a cada um o que lhe era 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, assim também a *gratidão* depende de uma graça antecedente, quer dizer, de uma dívida antecedente. É esta a quarta lei de natureza, que pode ser assim formulada: *Que quem recebeu benefício de outro homem, por simples graça, se esforce para que o doador não venha a ter motivo razoável para arrepender-se de sua boa*

*vontade. Pois quem dá fá-lo 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. Nesse caso não poderão sair da condição de guerra, a qual é contrária à lei primeira e fundamental de natureza, que ordena aos homens que procurem a paz. O desrespeito a esta lei chama-se ingratitude, 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: *Que cada um se esforce por acomodar-se com os outros.* Para compreender esta lei é preciso levar em conta que na aptidão dos homens para a sociedade existe uma certa diversidade de natureza, derivada da diversidade de suas afecções. De maneira 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 a sua aspereza ou à irregularidade de sua forma, tiram às outras mais espaço do que o que elas mesmas ocupam, e além disso, por sua dureza, não são fáceis de aplanar; assim também aqueles que, devido à aspereza de sua natureza, se esforçarem por guardar aquelas coisas que para eles são supérfluas e para os outros são necessárias, e devido à obstinação de 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 de sua natureza, se esforce o mais que possa por conseguir o que é necessário a sua conservação, todo aquele que a tal se oponha, por causa de coisas supérfluas, 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 *Que como garantia do tempo futuro se perdoem as ofensas passadas, àqueles que se arrependam e o desejem.* Porque o perdão não é mais do que uma *garantia de paz*, a qual, embora quando dada aos que perseveram em 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.* O que nos proíbe aplicar castigo com qualquer intenção que não seja a *correção do ofensor ou o exemplo para os outros.* Pois esta lei é conseqüência 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 algum (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 tendem a provocar a luta, a ponto de a maior parte dos homens preferirem arriscar a vida a ficar sem vingança, podemos formular em oitavo lugar, como lei de natureza, o seguinte preceito: *Que ninguém por atos, palavras, atitude ou gesto declare ódio ou desprezo pelo outro*. Ao desrespeito a esta lei se chama geralmente *contumélia*.

A questão de decidir quem é o melhor homem não tem lugar na condição de simples natureza, na qual (conforme acima se mostrou) todos os homens são iguais. A desigualdade atualmente existente foi introduzida pelas leis civis. Bem sei que *Aristóteles*, no livro primeiro de sua *Política*, como fundamento de sua doutrina, afirma que por natureza alguns homens têm mais capacidade para mandar, querendo com isso referir-se aos mais sábios (entre os quais se incluía a si próprio, devido a 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 prefiram governar-se a si mesmos a ser governados por outros. E os que em sua própria opinião são sábios, quando lutam pela força com os que desconfiam de sua própria sabedoria, nem sempre, ou poucas vezes, ou quase nunca alcançam a vitória. Portanto, *se a natureza fez todos os homens iguais essa igualdade deve ser reconhecida; e se a natureza fez os homens desiguais, como os homens, dado que se consideram iguais, só em termos igualitários aceitam entrar em condições de paz, essa 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 ao iniciarem-se as condições de paz ninguém pretenda reservar para si qualquer 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 lhes apraz, assim 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 fazer a paz, alguém exigir para si aquilo que não aceita seja atribuído aos outros, estará agindo contrariamente à lei precedente, que ordena o reconhecimento da igualdade dos homens, e contrariamente tam-

bém, 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 *pleonexia*, isto é, o desejo de 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 afastar os homens do uso de juízes 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 acima já disse) justiça distributiva. Sua violação chama-se *acepção de pessoas*, *prosopolepsia*.

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 número daqueles que a ela têm direito*. Caso contrário, a distribuição seria 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 prescreve a equidade exige *Que o direito absoluto, ou então (se o uso for alternado) a primeira posse, sejam determinados por sorteio*. Porque a distribuição equitativa faz parte da 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 *kleronomia*, o que significa *dado por sorteio*) ou é a primeira apropriação.

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 uma lei de natureza: *Que a todos aqueles que servem de mediadores para a paz seja concedido salvo-conduto*. Porque a lei que ordena a paz, enquanto *fim*, 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 foram praticadas, e segundo (caso tenham sido praticadas) se foram ou não foram contrárias à lei, à primeira das quais se chama questão *de fato*, e à segunda, questão *de direito* —, e portanto, se as partes em presença não fizerem mutuamente um pacto no sentido de aceitar a sentença de um terceiro, estarão tão longe da paz como antes. Esse outro a cuja sentença se submetem chama-se *árbitro*.

Portanto é da lei de natureza Que aqueles entre os quais há controvérsia submetam seu direito ao julgamento de um árbitro.

Dado que se supõe cada um fazer todas as coisas tendo em vista seu próprio benefício, ninguém pode ser um 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, contra a lei de natureza.

Pela mesma razão, em nenhuma causa alguém pode ser aceito como árbitro, se aparentemente para ela resultar mais proveito, honra ou prazer da vitória de uma das partes do que da outra. Porque nesse caso ele recebeu um suborno (embora um suborno inconfessável), 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.

21 São estas as leis de natureza, que ditam a paz como meio de conservação das multidões humanas, 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 coisas que a lei de natureza proíbe. Mas não é necessário referi-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 animais estão demasiado ocupados na busca de sustento, sendo os restantes demasiado negligentes para poder compreendê-la. Apesar disso, para não permitir que ninguém seja desculpado, todas elas foram sintetizadas em resumo acessível e inteligível, mesmo para os menos capazes. Esse resumo é: *Faz aos outros o que gostarias que te fizessem a ti.* O que mostra a cada um que, para aprender as leis de natureza, o que tem a fazer é apenas, quando ao comparar suas ações com as dos outros estas últimas parecem excessivamente pesadas, colocá-las no outro prato da balança, e no lugar delas as suas próprias, de maneira que suas próprias paixões e amor de si em nada modifiquem o peso. Não haverá então nenhuma destas leis de natureza que não lhe pareça perfeitamente razoável.

As leis de natureza obrigam *in foro interno*, quer dizer, impõem o desejo de que sejam cumpridas; mas *in foro externo*, isto é, impondo um desejo de pô-las em prática, nem sempre obrigam. Pois aquele que fosse modesto e tratável, e cumprisse todas as suas promessas numa época e num lugar onde mais ninguém assim fizesse, tornar-se-ia presa fácil para

os outros, e inevitavelmente provocaria sua própria ruína, contrariamente ao fundamento de todas as leis de natureza, que tendem para a preservação da natureza. Por outro lado aquele que, possuindo garantia 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 conseqüentemente a destruição de 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 seu autor considerá-lo contrário. Pois embora neste caso sua ação seja conforme à lei, sua intenção é contrária à lei, o que constitui uma violação quando a obrigação é *in foro interno*.

As leis de natureza são imutáveis e eternas, pois a injustiça, a ingratidão, a arrogância, o orgulho, a iniquidade, a acepção de pessoas e os restantes jamais podem ser tornados legítimos. Pois jamais 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 cumpri-las está-lhes obedecendo. 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, na conservação e na sociedade humana. O bem e o mal são nomes que significam nossos apetites e aversões, os quais são diferentes conforme os diferentes temperamentos, costumes e doutrinas dos homens. E homens diversos não divergem apenas, em seu julgamento, quanto às sensações do que é agradável ou desagradável ao gosto, ao olfato, ao ouvido, ao tato e à vista, divergem também quanto ao que é conforme ou desagradável 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, àquilo 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 acima mostrei) são a justiça, a gratidão, a modéstia, a equidade, a misericórdia e as restantes leis de natureza; quer dizer, as virtudes morais; e que 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 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 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. Ao passo que 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.

# SEGUNDA PARTE

## DO ESTADO

## CAPÍTULO XVII

### DAS CAUSAS, GERAÇÃO E DEFINIÇÃO DE UM ESTADO

O FIM ÚLTIMO, causa final e desígnio dos homens (que amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre os outros), ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos sob a qual os vemos viver nos Estados, é o cuidado com 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, forçando-os, por medo do castigo, ao cumprimento de seus pactos e ao respeito àquelas leis de natureza que foram expostas nos capítulos décimo quarto e décimo quinto.

Porque as leis de natureza (como a *justiça*, a *equidade*, a *modéstia*, a  *piedade*, ou, em resumo, *fazer aos outros o que queremos que nos façam*) por si mesmas, na ausência do temor de algum poder capaz de levá-las a ser respeitadas, são contrárias a 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 a menor segurança a ninguém. Portanto, apesar das leis de natureza (que cada um respeita quando tem vontade de respeitá-las e quando pode fazê-lo com segurança), se não for instituído um poder suficientemente grande para nossa segurança, cada um confiará, e poderá legitimamente confiar, apenas em 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 espoliar-se uns aos outros sempre foi uma ocupação legítima, e tão longe de ser considerada 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 leis da honra, ou seja, evitar a crueldade, isto é, deixar aos outros suas vidas e seus instrumentos de trabalho. Tal como então faziam as pequenas famílias, assim também fazem hoje as cidades e os reinos, que não são mais do que famílias maiores,

OS PENSADOS

para sua própria segurança ampliando seus domínios e, sob qualquer pretexto de perigo, de medo de invasão ou assistência que pode ser prestada aos invasores, legitimamente procuram o mais possível subjugar ou enfraquecer seus vizinhos, por meio da força ostensiva e de artifícios seductos, por falta de qualquer outra segurança; e em épocas futuras por tal são recordadas 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 incitamento à invasão. A multidão que pode ser considerada suficiente para garantir 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 garantir a vitória, incitando-o a tomar a iniciativa da guerra.

Mesmo que haja uma grande multidão, se as ações de cada um dos que a compõem forem determinadas segundo o juízo individual e os apêtitos individuais de cada um, não poderá esperar-se que ela seja capaz de dar defesa e proteção a ninguém, seja contra o inimigo comum, seja contra as injúrias feitas uns aos outros. Porque divergindo em opinião quanto ao melhor uso e aplicação de sua força, em vez de se ajudarem só se atrapalham uns aos outros, e devido a essa oposição mútua reduzem a nada sua força. E devido a tal não apenas facilmente serão subjugados por um pequeno número que se haja posto de acordo, mas além disso, mesmo sem haver inimigo comum, facilmente farão guerra uns aos outros, por causa de seus interesses particulares. Pois se fosse lícito supor 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 o seria supor a humanidade inteira capaz do mesmo. Nesse caso não haveria, nem seria necessário, qualquer governo civil, ou qualquer Estado, pois haveria paz sem sujeição.

Também não é bastante para garantir aquela segurança que os homens desejariam que durasse todo o tempo de suas vidas, que eles sejam governados e dirigidos por um critério único apenas durante um período limitado, como é o caso numa batalha ou numa guerra. Porque mesmo que seu esforço unânime lhes permita 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 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 sociavelmente umas com as outras (e por isso são contadas por *Aristóteles* entre as criaturas políticas), sem outra direção senão

seus juízos e apetites particulares, nem linguagem através 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. Ao que tenho a responder o seguinte.

Primeiro, que os homens estão constantemente envolvidos numa competição pela honra e pela dignidade, o que não ocorre 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, que entre essas criaturas não há diferença entre o bem comum e o bem individual, e, dado que por natureza tendem para o bem individual, acabam por promover o bem comum. Mas o homem só encontra felicidade na comparação com os outros homens, e só pode tirar prazer do que é eminente.

Terceiro, que, como essas criaturas não possuem (ao contrário do homem) o uso da razão, elas não vêem nem julgam ver nenhum erro na administração de sua existência comum. Ao passo que entre os homens são em grande número os que se julgam mais sábios, e mais capacitados 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 desordem e à guerra civil.

Quarto, que essas criaturas, embora sejam capazes de um certo uso da voz, para dar a conhecer umas às outras seus desejos e outras afecções, apesar disso carecem daquela arte das palavras mediante a qual alguns homens são capazes de apresentar aos outros o que é bom sob a aparência do mal, e o que é mau sob a aparência do bem, ou então aumentando ou diminuindo a importância visível 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 injúria e dano, e conseqüentemente basta que estejam satisfeitas para nunca se ofenderem com seus semelhantes. Ao passo que o homem é tanto mais implicativo quanto mais satisfeito se sente, pois é neste caso que tende mais para exibir sua sabedoria e para controlar as ações dos que governam o Estado.

Por último, o acordo vigente entre essas criaturas é natural, ao passo que o dos homens surge apenas através de um pacto, isto é, artificialmente. Portanto não é de admirar que seja necessária alguma coisa mais, além de um pacto, para tornar constante e duradouro seu acordo: ou seja, um poder comum que os mantenha em respeito, e que dirija suas ações no sentido do benefício comum.

A única maneira de instituir um tal poder comum, capaz de defendê-los das invasões dos estrangeiros e das injúrias uns dos outros, garantindo-lhes assim uma segurança suficiente para que, mediante seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos,

é conferir toda sua força e poder a um homem, ou a uma assembléia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade. O que equivale a dizer: designar um homem ou uma assembléia de homens como representante de suas pessoas, considerando-se e reconhecendo-se cada um como autor de todos os atos que aquele que representa sua pessoa praticar ou levar a praticar, em tudo o que disser respeito à paz e segurança comuns; todos submetendo assim suas vontades à vontade do representante, e suas decisões a sua decisão. Isto é mais do que consentimento, ou concórdia, 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: *Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembléia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações.* Feito isto, à multidão assim unida numa só pessoa se chama Estado, 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*, nossa paz e defesa. Pois graças a esta autoridade que lhe é dada por cada indivíduo no Estado, é-lhe conferido o uso de tamanho poder e força que o terror assim inspirado o torna capaz de conformar as vontades de todos eles, no sentido da paz em seu próprio país, e da ajuda mútua contra os inimigos estrangeiros. É nele que consiste a essência do Estado, a qual pode ser assim definida: *Uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada um como autora, de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum.*

Àquele que é portador dessa pessoa se chama *soberano*, e dele se diz que possui *poder soberano*. Todos os restantes são *súditos*.

Este poder soberano pode ser adquirido de duas maneiras. Uma delas é a força natural, como quando um homem obriga seus filhos a submeterem-se, e a submeterem seus próprios filhos, a sua autoridade, na medida em que é capaz de destruí-los em caso de recusa. Ou como quando um homem sujeita através da guerra seus inimigos a sua vontade, concedendo-lhes a vida com essa condição. A outra é quando os homens concordam entre si em submeterem-se a um homem, ou a uma assembléia de homens, voluntariamente, com a esperança de serem protegidos por ele contra todos os outros. Este último pode ser chamado um Estado Político, ou um Estado por *instituição*. Ao primeiro pode chamar-se um Estado por *aquisição*. Vou em primeiro lugar referir-me ao Estado por *instituição*.

# CAPÍTULO XVIII

## DOS DIREITOS DOS SOBERANOS POR INSTITUIÇÃO

**DIZ-SE QUE** um Estado foi instituído quando uma multidão de homens concordam e *pactuum*, 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 seu representante), todos sem exceção, tanto os que votaram a favor dele como os que votaram contra ele, deverão autorizar todos os atos e decisões desse homem ou assembleia de homens, tal como se fossem seus próprios atos e decisões, a fim de viverem em paz uns com os outros e serem protegidos dos restantes homens.

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

Em primeiro lugar, na medida em que *pactuum*, deve entender-se que não se encontram obrigados por um pacto anterior a qualquer coisa que contradiga o atual. Conseqüentemente, aqueles que já instituíram um Estado, dado que são obrigados pelo pacto a reconhecer como seus os atos e decisões de alguém, não podem legitimamente celebrar entre si um novo pacto no sentido de obedecer a outrem, seja no que for, sem sua licença. Portanto, aqueles que estão submetidos a um monarca não podem sem licença deste renunciar à monarquia, voltando à confusão de uma multidão desunida, nem transferir sua pessoa daquele 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 considerados autores de tudo quanto aquele que já é seu soberano fizer e considerar bom fazer. Assim, a dissensão de alguém levaria todos os restantes a romper o pacto feito com esse alguém, o que constitui injustiça. Por outro lado, cada homem conferiu a soberania àquele que é portador de sua pessoa, portanto se o depuserem estarão tirando-lhe o que é seu, o que também constitui injustiça. Além do mais, se aquele que tentar depor seu soberano

for morto, ou por ele castigado devido a essa tentativa, será o autor de seu próprio castigo, dado que por instituição é autor de tudo quanto seu soberano fizer. E, dado que constitui injustiça alguém fazer coisa devido à qual possa ser castigado por sua própria autoridade, também a esse título ele estará sendo injusto. E quando alguns homens, desobedecendo a seu soberano, pretendem ter celebrado um novo pacto, não com homens, mas com Deus, também isto é injusto, pois não há pacto com Deus a não ser através da mediação de alguém que represente a pessoa de Deus, e ninguém o faz senão o lugar-tenente de Deus, o detentor da soberania abaixo de Deus. E esta pretensão de um pacto com Deus é uma mentira tão evidente, mesmo perante a própria consciência de quem tal pretende, que não constitui apenas um ato injusto, mas também um ato próprio de um caráter vil e inumano.

Em segundo lugar, dado que o direito de representar 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, portanto nenhum dos súditos pode libertar-se da sujeição, sob qualquer pretexto de infração. É evidente que quem é tornado soberano não faz antecipadamente nenhum pacto com seus súditos, porque teria ou que celebrá-lo 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 possa ser apresentado por um deles 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 pretender que houve infração do pacto feito pelo soberano quando de sua instituição, e outros ou um só de seus súditos, ou mesmo apenas ele próprio, pretender que não houve tal infração, não haverá nesse caso juiz capaz de decidir a controvérsia. Volta portanto a ser a força a decidir, e cada um recupera o direito de se defender por seus próprios meios, contrariamente à intenção que o levara àquela instituição. Portanto é inútil pretender conferir a soberania através de um pacto anterior. A opinião segundo a qual o monarca recebe de um pacto seu poder, quer dizer, sob certas condições, deriva de não se compreender esta simples verdade: que os pactos, não passando de palavras e vento, não têm força para obrigar, dominar, constranger ou proteger ninguém, a não ser a que deriva da espada pública. Ou seja, das mãos livres e sem peias daquele homem, ou assembléia de homens, que detém a soberania, cujas ações são garantidas por todos, e realizadas pela força de todos os que nele se encontram unidos. Quando se confere a soberania a uma assembléia de homens, ninguém deve imaginar que um tal pacto

faça parte 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 vêm com mais simpatia 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. Aquele que voluntariamente ingressou na congregação dos que constituíam a assembleia, declarou suficientemente com esse ato sua vontade (e portanto tacitamente fez um pacto) de se conformar ao que a maioria decidir. Portanto, se depois recusar aceitá-la, ou protestar contra qualquer de seus decretos, age contrariamente ao pacto, isto é, age injustamente. E quer faça parte da congregação, quer não faça, e quer seu consentimento seja pedido, quer não seja, ou terá que submeter-se a 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 injúria para com qualquer de seus súditos, e que nenhum deles pode acusá-lo de 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. Por esta instituição de um Estado, cada indivíduo é autor de tudo quanto o soberano fizer, por consequência aquele que se queixar de uma injúria feita por seu soberano estar-se-á 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 injúria, pois causar injúria a si próprio é impossível. É certo que os detentores do poder soberano podem cometer iniquidades, mas não podem cometer injustiça nem injúria 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 qualquer outra maneira pode ser punido por seus súditos. Dado que cada súdito é autor dos atos de 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, constitui direito de qualquer homem ou assembleia que detenha a soberania o de ser juiz tanto dos meios para a paz e a defesa quanto de tudo o que possa perturbar

ou dificultar estas últimas. E o de fazer tudo o que considere necessário ser feito, tanto antecipadamente, para a preservação da paz e da segurança, mediante a prevenção da discórdia no interior e da hostilidade vinda do exterior, quanto também, depois de perdidas a paz e a segurança, para a recuperação de ambas. <<

Em sexto lugar, compete à soberania ser juiz de quais as opiniões e doutrinas que são contrárias à paz, e quais as que lhe são propícias. 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 de 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 a nada senão à verdade, nada se opõe à regulação da mesma 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 da natureza. É certo que, num Estado onde, devido à negligência ou incapacidade dos governantes e dos mestres, venham a ser contrárias à verdade as falsas doutrinas, as verdades contrárias podem ser geralmente aceites. Mas mesmo a mais brusca e repentina irrupção de uma nova verdade nunca vem quebrantar a paz: pode apenas às vezes despertar a guerra. Porque aqueles que são tão desleixadamente governados que chegam a ousar pegar em armas para defender ou impor uma opinião, esses se encontram ainda em condição de guerra. Sua situação não é a paz, mas apenas uma suspensão de hostilidades por medo uns aos 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 uma coisa necessária para a paz, evitando assim a discórdia e a guerra civil.

Em sétimo lugar, pertence 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 as ações que pode praticar, sem ser molestado por nenhum de 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 *meum e tuum*), tal como o *bom* e o *mau*, ou o *legítimo* e o *ilegítimo* nas ações dos súditos, são as leis civis. Quer dizer, as leis de cada Estado em particular, 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, suas leis eram nesse tempo o direito civil dessa região.

Em oitavo lugar, pertence ao poder soberano a autoridade judicial,

quer dizer, o direito de ouvir e julgar todas as controvérsias que possam surgir com respeito às leis, tanto civis quanto naturais, ou com respeito aos fatos. Porque sem a decisão das controvérsias não pode haver proteção de um súdito contra as injúrias de um outro. Serão em vão as leis relativas ao *meum* e ao *tuum*. E cada homem detém, devido ao natural e necessário apetite de sua própria conservação, o direito de proteger-se a si mesmo com sua força individual, o que é uma condição de guerra, contrária aos fins que levaram à instituição de todo Estado.

Em nono lugar, pertence à soberania o direito de fazer a guerra e a paz com outras nações e Estados. Quer dizer, o de decidir quando ela, a guerra, corresponde ao bem comum, e qual a quantidade de forças que devem ser reunidas, armadas e pagas para esse fim, e de levantar dinheiro entre os súditos, a fim de pagar suas despesas. Porque o poder mediante o qual o povo vai ser defendido consiste em seus exércitos, e a força de um exército consiste na união de suas forças sob um comando único. Poder que pertence, conseqüentemente, ao soberano instituído, dado que 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, compete 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 daqueles meios que considerar mais adequados para 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, a qualquer súdito, de acordo com a lei que previamente estabeleceu. Caso não haja lei estabelecida, de acordo com o que considerar mais capaz de conduzir ao serviço do Estado, ou de desestimular a prática de desserviços ao mesmo.

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 querelas, facções, e por último à guerra, à destruição de uns pelos outros e à diminuição de sua força perante um inimigo comum —, tudo isto torna necessário que existam leis de honra, e que seja atribuído um valor aos homens que bem serviram, ou que são capazes de bem servir ao Estado; 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 toda a milícia, ou forças do Estado, mas também o julgamento de todas as controvérsias, que pertence à soberania. Ao soberano compete pois também conceder títulos de honra, e decidir qual a ordem de lugar e dignidade que cabe a cada um, assim

como quais os sinais de respeito, nos encontros 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 assembléia de homens, se localiza e reside o poder soberano. Porque esses direitos são incomunicáveis 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 estatutárias, pode ser transferido pelo soberano, sem que por isso perca o poder de proteger seus súditos. Mas se transferir o comando da milícia 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 milícia será em vão, e se renunciar à regulação das doutrinas os súditos serão levados à rebelião pelo medo aos 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 todos os Estados são instituídos. E esta é a divisão da qual se diz que *um reino dividido em si mesmo não pode manter-se*, pois, a menos que esta divisão anteriormente se verifique, a divisão em exércitos opostos jamais poderá ocorrer. Se antes de mais não houvesse sido aceita, na maior parte da Inglaterra, a opinião segundo a qual esses poderes eram divididos entre o rei e os lordes e a câmara dos comuns, o povo jamais haveria sido dividido nem caído na guerra civil: primeiro entre aqueles que discordavam em matéria de política, e depois entre os dissidentes acerca da liberdade de religião; lutas que agora instruíram os homens quanto a este ponto do direito soberano, a ponto de poucos haver hoje (na Inglaterra) que não vejam que esses direitos são inseparáveis, e assim serão universalmente reconhecidos no próximo período de paz; e assim continuarão, até que essas misérias sejam esquecidas e não mais do que isso, a não ser que o vulgo seja melhor educado do que tem sido até agora.

Dado que 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 atribuído a ele.

Como a grande autoridade é indivisível, e inseparavelmente atribuída ao soberano, há pouco fundamento para a opinião dos que afirmam que os reis soberanos, embora sejam *singulis majores* com maior poder do que qualquer de seus súditos, são apesar disso *universis minores* com 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 essa fala é absurda. Mas se por *todos juntos* os entendem como uma pessoa (pessoa da qual o soberano é portador), nesse caso o poder de *todos juntos* é o mesmo que o poder do soberano, e mais uma vez a fala é absurda; absurdo esse que vêem com clareza sempre que a soberania reside numa assembléia do povo, mas que num monarca não vêem; todavia, o poder da soberania é o mesmo, seja a quem for que pertença.

Do mesmo modo que o poder, assim 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 de lorde, conde, duque e príncipe são suas criaturas. Tal como na presença do senhor os servos são iguais, sem honra de nenhuma espécie, assim também o são os súditos na presença do soberano. E embora alguns tenham mais brilho, e outros menos, quando não estão em sua presença, perante ele não brilham mais do que as estrelas na presença do sol.

Mas poderia aqui objetar-se que a condição de súdito é muito miserável, pois se encontra sujeita aos apetites e paixões irregulares daquele ou daqueles que detêm em 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 assembléia soberana, atribuem todos os inconvenientes a essa forma de governo. Ora, o poder é sempre o mesmo, sob todas as formas, se estas forem suficientemente perfeitas para proteger os súditos. E isto sem levar em conta que a condição do homem nunca pode deixar de ter uma ou outra incomodidade, 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 horríveis calamidades que acompanham a guerra civil, ou aquela condição dissoluta de homens sem senhor, sem sujeição às leis e a um poder coercitivo capaz de atar suas mãos, impedindo a rapina e a vingança. E também sem levar em conta que o que mais impulsiona os soberanos governantes não é qualquer prazer ou vantagem que esperem recolher do prejuízo ou debilitamento causado a seus súditos, em cujo vigor consiste sua própria força e glória, e sim a obstinação daqueles que, contribuindo de má vontade para sua própria defesa, tornam necessário que seus governantes deles arranquem tudo o que podem em tempo de paz, a fim de obterem os meios para resistir ou vencer a seus inimigos, em qualquer emergência ou súbita necessidade. Porque todos os homens são dotados por natureza de grandes lentes de aumento (ou seja, as paixões e o amor de si), através das quais todo pequeno pagamento aparece como um imenso fardo; 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.

## CAPÍTULO XIX

### DAS DIVERSAS ESPÉCIES DE GOVERNO POR INSTITUIÇÃO, E DA SUCESSÃO DO PODER SOBERANO

A DIFERENÇA entre os governos consiste na diferença do soberano, ou pessoa representante de todos os membros da multidão. Dado que 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 distinguidos dos restantes, torna-se evidente que só pode haver três espécies de governo. Porque 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, o governo chama-se 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 uma aristocracia. Não pode haver outras espécies de governo, porque o poder soberano inteiro (que já mostrei ser indivisível) tem que pertencer a um ou mais homens, ou a todos.

Encontramos outros nomes de espécies de governo, como *tiranía* e *oligarquia*, nos livros de história e de política. Mas não se trata de nomes de outras formas de governo, e sim das mesmas formas quando são detestadas. Pois os que estão descontentes com uma monarquia chamam-lhe tirania, e aqueles a quem desagrada uma aristocracia chamam-lhe oligarquia. Do mesmo modo, os que se sentem prejudicados por 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. Poderão portanto, se tal considerarem conveniente, submeter-se a um monarca de maneira tão absoluta como a qualquer outro representante. Quando já estiver instituído um poder soberano, portanto, 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 um 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. Assim, a multidão seria levada a uma situação de guerra, contrariamente ao fim para que é instituída toda soberania. Portanto, do mesmo modo que seria absurdo supor que uma assembleia soberana, ao convidar o povo de seus domínios a enviar seus deputados, com poder para dar a conhecer suas opiniões e desejos, estaria assim considerando esses deputados, e não os membros da própria assembleia, como absolutos representantes do povo, assim também seria absurdo supor o mesmo de um monarca. E não compreendo como uma verdade tão evidente pode ultimamente ter sido tão pouco reconhecida. Como é possível que numa monarquia aquele que detém a soberania através de uma descendência de seiscentos anos, que é o único a ser chamado soberano, que recebe de todos os seus súditos o título de Majestade, e é inquestionavelmente considerado por todos o seu rei, apesar de tudo isso jamais seja considerado seu representante, sendo esta palavra tomada, sem que ninguém o contradiga, como o título daqueles que, por ordem do rei, foram designados pelo povo para apresentar suas petições e (caso o rei o permitisse) para exprimir suas opiniões? Isto pode servir de advertência para aqueles que são os verdadeiros e absolutos representantes do povo, a fim de ensinarem a todos a natureza de seu cargo, e tomarem cuidado com a maneira como admitem a existência de qualquer outra representação geral, em qualquer ocasião que seja, se pretendem corresponder à confiança neles depositada.

A diferença entre essas três espécies de governo 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 que seja portador da pessoa do povo, ou membro da assembleia que dela é portadora, é também portador de sua própria pessoa natural. Embora tenha o cuidado, em sua pessoa política, de promover o interesse comum, terá mais ainda, ou não terá menos cuidado de promover seu próprio bem pessoal, assim como o de sua família, seus parentes e amigos. E, na maior parte dos casos, se por acaso 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. De onde 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 de seus súditos. Porque nenhum rei pode ser rico ou glorioso, ou pode ter segurança, se acaso seus súditos forem pobres, ou desprezíveis, ou demasiado fracos, por carência ou dissensão, para manter uma guerra contra seus inimigos. Ao passo que numa democracia ou numa aristocracia a prosperidade pública contribui 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 conseqüência, tem a possibilidade de ouvir as pessoas versadas na matéria sobre a qual está deliberando, seja qual for a categoria ou a qualidade dessas pessoas, e com a antecedência que quiser em relação ao momento da ação, assim como com o segredo que quiser. Pelo contrário, quando uma assembléia soberana precisa de conselhos, só são admitidas as pessoas que desde início a tal têm direito, as quais em sua maioria são mais versadas na aquisição de riquezas do que na de conhecimentos, e darão seu conselho em longos discursos, que podem levar os homens à ação, e geralmente o fazem, mas não contribuem para orientar essa ação. Porque o entendimento, submetido à chama das paixões, jamais é iluminado, mas sempre ofuscado. E nunca há lugar nem tempo onde uma assembléia possa receber conselhos em sigilo, devido a 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 assembléias, além da da natureza, verifica-se a inconstância do número. Porque a ausência de uns poucos, que poderiam manter firme a resolução, uma vez tomada (ausência que pode ocorrer por segurança, por negligência ou por impedimentos pessoais), ou a diligente aparição de uns poucos da opinião contrária, podem 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 assembléia 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. O que, confesso, é um grande e inevitável inconveniente. Mas o mesmo pode também acontecer quando o poder soberano reside numa assembléia, pois seu poder é o mesmo, e seus membros se encontram tão sujeitos aos maus conselhos, ou a serem seduzidos por oradores, como um monarca por adutores; e, tornando-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 seus parentes,

os favoritos de uma assembléa são muitos, e os parentes são em muito maior número que os de um monarca. Além do mais, não há favorito de um monarca que não seja tão capaz de ajudar seus amigos como de prejudicar seus inimigos, ao passo que os oradores, ou seja, os favoritos das assembléas soberanas, embora possuam grande poder para prejudicar, pouco têm para ajudar. Porque acusar exige menos eloqüência (assim é a natureza do homem) do que desculpar, e a condenação parece-se mais com a justiça do que 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 assembléa, que deverá governar por seu direito e em seu nome, como curador e protetor de sua pessoa e autoridade. Mas dizer que é inconveniente pôr o uso do poder soberano nas mãos de um homem ou de uma assembléa é dizer que todo governo é mais inconveniente do que a confusão e a guerra civil. E todo o perigo que se pode pretender existir só virá, portanto, das lutas entre aqueles 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. Os inconvenientes que poderão verificar-se não deverão ser atribuídos à monarquia, nessa circunstância, mas à ambição e injustiça dos súditos, que são as mesmas em todas as espécies de governo onde o povo não é competentemente instruído quanto a seus deveres e quanto aos direitos da soberania. No caso de o monarca antecedente não haver tomado nenhuma medida quanto a essa tutoria, basta a lei de natureza para fornecer uma regra suficiente: que o tutor seja aquele que por natureza tenha maior interesse na preservação da autoridade do infante, e a quem menos beneficie sua morte, ou a diminuição dessa autoridade. Dado que por natureza todo homem procura seu próprio interesse e benefício, colocar o infante nas mãos de quem possa beneficiar-se com 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 tranqüilidade pública, ela não deve ser atribuída à forma da monarquia, mas à ambição dos súditos, e à ignorância de seu dever. Por outro lado, não há grande Estado cuja soberania resida numa grande assembléa que não se encontre, quanto às consultas da paz e da guerra e quanto à feitura 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 de pedir a opinião daquele ou daqueles

a quem foi confiada, assim também a uma assembléia 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 sua pessoa e autoridade, assim também (nos grandes Estados) a soberana assembléia, por ocasião de todos os grandes perigos e perturbações, tem necessidade de *custodes libertatis*, ou seja, de ditadores e protetores de sua autoridade. Que são o equivalente de monarcas temporários, aos quais ela pode entregar, por um tempo determinado, o completo exercício de seu poder. E tem acontecido mais freqüentemente ela ser por eles privada do poder (ao fim desse tempo) do que os infantes serem privados do mesmo por seus protetores, regentes ou quaisquer outros tutores.

Embora, conforme acabei de mostrar, as espécies de soberania sejam apenas três, ou seja, a monarquia, onde pertence a um só homem, a democracia, onde pertence à assembléia geral dos súditos, e a aristocracia, onde reside numa assembléia de certas pessoas designadas, ou de qualquer outra maneira distinguidas das restantes, apesar disso, aquele que examinar os Estados que efetivamente existiram e 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, onde o poder soberano é colocado nas mãos dos reis por um tempo determinado, ou as monarquias onde o poder do rei é limitado, governos que não obstante são pela maior parte dos autores chamados monarquias. De maneira semelhante, se um Estado popular ou aristocrático 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 do soberano, e os monarcas limitados também não são soberanos, mas ministros dos que têm o poder soberano. E aquelas províncias que se encontram submetidas a uma democracia ou aristocracia de um outro Estado não são democrática ou aristocraticamente governadas, e sim monarquicamente.

Em primeiro lugar, com respeito ao monarca eletivo, cujo poder está limitado à duração de 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 seu sucessor não será mais eletivo, mas hereditário. Mas se ele não tiver o direito de escolher seu sucessor, nesse caso haverá algum outro homem, ou assembléia, que após sua morte poderá indicar um novo monarca, pois caso contrário o Estado morreria e se dissolveria com ele, voltando à condição de guerra. Se for sabido quem terá o poder de conceder a soberania após 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 de seu sucessor, que aqueles que lhe confiaram o governo não voltem a cair na miserável condição de guerra civil. Conseqüentemente 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 limitá-lo. E aquele que não é superior não é supremo, isto é, não é soberano. Portanto, a soberania ficou sempre naquela assembléia que tem o direito de limitá-lo, e em conseqüência o governo não é uma monarquia, mas democracia ou aristocracia. Conforme acontecia antigamente em Esparta, onde os reis tinham o privilégio de comandar seus exércitos, mas a soberania residia nos éforos.

Em terceiro lugar, enquanto o povo romano governava a região da Judéia (por exemplo) através de um presidente, nem por isso a Judéia era uma democracia, porque seus habitantes não eram governados por uma assembléia da qual algum deles tivesse o direito de fazer parte; nem uma aristocracia, pois não eram governados por uma assembléia da qual alguém pudesse fazer parte por sua eleição. Eram governados por uma só pessoa que, embora em relação ao povo de Roma fosse uma assembléia do povo, ou democracia, em relação ao povo da Judéia, que não tinha direito de participar no governo, era um monarca. Pois embora quando o povo é governado por uma assembléia, escolhida por ele próprio em seu próprio seio, o governo se chame uma democracia ou aristocracia, quando o povo é governado por uma assembléia que não é de 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 tal que não apenas os monarcas morrem, mas também assembléias inteiras, é necessário para a conservação da paz entre os homens que, do mesmo modo que foram tomadas medidas para a criação de um homem artificial, também sejam tomadas medidas para uma eternidade artificial da vida. Sem a qual os homens que são governados por uma assembléia voltarão à condição de guerra em cada geração, e com os que são governados por um só homem o mesmo acontecerá assim que morrer seu governante. Esta eternidade artificial é o que se chama direito de *sucessão*.

Não existe uma forma perfeita de governo em que a decisão da sucessão não se encontre nas mãos do próprio soberano. Porque se esse direito pertencer a qualquer outro homem, ou a qualquer assembléia particular, ele pertence a um súdito, e pode ser retomado pelo soberano a seu bel-prazer, e por conseqüência 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 o Estado encontra-se dissolvido, e o direito pertence a quem dele puder apoderar-se, contrariamente à

intenção dos que instituíram o Estado, tendo em vista uma segurança perpétua e não apenas temporária.

Numa democracia, é impossível que a assembléia 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 assembléia, a eleição de outro em seu lugar compete à própria assembléia, 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 súditos faz também, como autor. E embora a soberana assembléia possa dar a outrem o direito de eleger novos membros de sua corte, mesmo assim continua a ser em virtude de sua autoridade que se faz a eleição, e pela mesma 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 fato de, à primeira vista, não ser evidente quem deve designar o sucessor, nem muitas vezes quem foi que ele designou. Porque em ambos estes 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 eletivos não têm a propriedade, mas apenas o uso do poder soberano), deve admitir-se que ou aquele que está no poder 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 destituída de qualquer soberano, isto é, sem nenhum representante no qual possa ser unida e tornar-se capaz de praticar qualquer espécie de ação. Ela fica, portanto, incapaz de proceder à eleição de um novo monarca, pois cada um tem igual direito de submeter-se a quem considerar mais capaz de protegê-lo, ou então, se puder, de proteger-se a si mesmo com 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 fora instituída. Torna-se assim evidente que, pela instituição de uma monarquia, a escolha do sucessor é sempre deixada ao juízo e vontade do possessor atual.

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

Considera-se que há palavras expressas ou testamento quando tal é declarado em vida do soberano, *viva voce* ou por escrito, como os primeiros imperadores de Roma declaravam quem deviam ser 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 suas propriedades. Portanto, se um monarca declarar expressamente que uma determinada pessoa deverá ser sua herdeira, quer oralmente quer por escrito, nesse caso essa pessoa será, imediatamente após o falecimento de 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 que 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 controlar através de uma palavra, e não o faz, está-se perante um sinal natural de que ele quer que esse costume seja aplicado.

Mas quando não há costume ou testamento anterior, deve entender-se, 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 seu próprio filho, homem ou mulher, seja preferido a qualquer outro, dado que se supõe que os homens tendem por natureza a favorecer mais seus próprios filhos do que os filhos dos outros homens; e, de entre seus 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 falte sua própria descendência, mais um irmão do que um estrangeiro, e mesmo assim o de sangue mais próximo de preferência ao mais remoto, dado que sempre se supõe que o parente mais chegado é também o mais chegado em afeto, e é evidente que sempre se recebe, por reflexo, mais honra devido à grandeza do parente mais próximo.

Mas sendo legítimo que um monarca decida sua sucessão por palavras de contrato ou testamento, alguém poderá talvez objetar um grave inconveniente: que ele pode vender ou dar a um estrangeiro seu direito de governar. O que, dado que 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 uns aos outros, pode redundar na opressão dos súditos. O que é sem dúvida um grande inconveniente, mas que 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, depois de terem subjogado muitas

nações, a fim de tornarem seu governo mais aceitável procuraram eliminar essa causa de ressentimento, tanto quanto consideraram necessário, cedendo 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, inclusive na cidade de Roma. E era isto que nosso mui sábio monarca, o rei Jaime, visava ao esforçar-se por realizar a união dos dois domínios da Inglaterra e da Escócia. Se tal tivesse conseguido, é muito provável que tivesse evitado as guerras civis, que levaram à miséria ambos esses reinos, na situação atual. Portanto, não constitui injúria feita ao povo que um monarca decida por testamento sua sucessão, apesar de que, 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.

# CAPÍTULO XXI

## DA LIBERDADE DOS SÚDITOS

**L**IBERDADE 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 a não poder mover-se 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, e se assim não fosse 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 ela não tem liberdade, mas que lhe falta o poder de se mover; como quando uma pedra está parada, ou um homem se encontra amarrado ao leito pela doença.

Conformemente a este significado próprio e geralmente aceito da palavra, um *homem livre é aquele que, naquelas coisas que graças a 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; porque 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 está indicando nenhuma liberdade do caminho, e sim daqueles que por ele caminham sem parar. E quando dizemos que uma doação é livre, não se está indicando nenhuma liberdade da doação, e sim do doador, que não é obrigado a fazê-la por lei 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

OS PENSAMENTOS

último, do uso da expressão *livre-arbítrio* não é possível inferir uma liberdade da vontade, do desejo ou da inclinação, mas apenas a liberdade do homem; a qual 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: como quando alguém atira seus bens ao mar com *medo* de fazer afundar seu barco, e apesar disso o faz por vontade própria, podendo recusar fazê-lo se quiser, tratando-se portanto da ação de alguém que é livre. Assim também às vezes só se pagam as dívidas com *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 Estado, por *medo* da lei, são ações que seus autores têm a *liberdade* de não praticar.

A liberdade e a necessidade são compatíveis: tal como as águas não tinham apenas a *liberdade*, mas também a *necessidade* de descer pelo canal, assim também as ações que os homens voluntariamente praticam, dado que derivam de sua vontade, derivam da *liberdade*; ao mesmo tempo que, dado que os atos da vontade de todo homem, assim como todo desejo e inclinação, derivam de alguma causa, e essa de uma outra causa, numa cadeia contínua (cujo primeiro elo está na mão de Deus, a primeira de todas as causas), elas 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 manifesta. 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 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 sua vontade não garantisse a *necessidade* da vontade do homem, e conseqüentemente de tudo o que depende da vontade do homem, a *liberdade* dos homens seria uma contradição e um 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 tal como os homens, tendo em vista conseguir a paz, e através disso sua própria conservação, criaram um homem artificial, ao qual chamamos Estado, assim também criaram cadeias artificiais, chamadas *leis civis*, as quais eles mesmos, mediante pactos mútuos, prenderam numa das pontas à boca daquele homem ou assembléia a quem confiaram o poder soberano, e na outra ponta a seus próprios ouvidos. Embora esses laços por sua própria natureza sejam fracos, é no entanto possível mantê-los, devido ao perigo, se não pela dificuldade de rompê-los.

É unicamente em relação a esses laços que vou agora falar da *liberdade dos súditos*. Dado que em nenhum Estado do mundo foram estabelecidas regras suficientes 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 não previstas pelas leis os homens têm a liberdade de fazer o que a razão de cada um sugerir, como o mais favorável a seu interesse. Porque tomando a liberdade em seu sentido próprio, como liberdade corpórea, isto é, como liberdade das cadeias e prisões, torna-se inteiramente absurdo que os homens clamem, como o fazem, por uma liberdade de que tão manifestamente desfrutam. Por outro lado, entendendo a liberdade no sentido de isenção das leis, não é menos absurdo que os homens exijam, como fazem, aquela liberdade mediante a qual todos os outros homens podem tornar-se senhores de suas vidas. Apesar do absurdo em que consiste, é isto que eles pedem, pois ignoram que as leis não têm poder algum para protegê-los, 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 suas ações, o soberano permitiu: como a liberdade de comprar e vender, ou de outro modo realizar contratos mútuos; de cada um escolher sua residência, sua alimentação, sua profissão, e instruir seus filhos conforme achar melhor, e coisas semelhantes.

24 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 injúria. 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 conseqüentemente obrigado a respeitar as leis de natureza. Portanto pode ocorrer, e freqüentemente ocorre nos Estados, que um súdito seja condenado à morte por ordem do poder soberano, e apesar disso nenhum deles ter feito mal ao outro. Como quando Jefe levou sua filha a ser sacrificada, caso este, assim como todos os casos semelhantes, em que quem assim morreu tinha liberdade para praticar a ação pela qual, não obstante, foi sem injúria 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 Davi ao matar Urias; contudo não foi uma injúria feita a Urias, e sim a Deus. Não a Urias, porque o direito de fazer o que lhe aprouvesse lhe foi dado pelo próprio Urias. E a Deus, porque Davi era súdito de Deus, e estava proibido de toda iniquidade pela lei de natureza. Distinção que o próprio Davi confirmou de maneira evidente, quando se arrependeu do fato e disse: *Somente contra vós pequei.* Da mesma maneira o povo de Atenas, quando baniu por dez anos o homem mais poderoso do Estado, não considerou haver cometido nenhuma injustiça e contudo nunca procurou saber que crime ele havia cometido, mas apenas o mal que poderia fazer. Mais, ordenaram o banimento daqueles que não conheciam; e cada cidadão levando para a praça do mercado sua concha

OS PENSAD...  
de ostra, tendo escrito o nome daquele a quem desejava banir, sem realmente chegar a acusá-lo, umas vezes baniu um Aristides, por 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 bani-los, 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 liberdade do Estado; a qual é a mesma que todo homem deveria ter, se não houvesse leis civis nem nenhuma espécie de Estado. E os efeitos daí decorrentes também são os mesmos. Porque tal como entre homens sem senhor existe uma guerra perpétua de cada homem contra 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 que não dependem uns dos outros, cada Estado (não cada indivíduo) tem absoluta liberdade de fazer tudo o que considerar (isto é, aquilo que o homem ou assembléia que os representa considerar) mais favorável a seus interesses. Além disso, vivem numa condição de guerra perpétua, e sempre na iminência da batalha, com as fronteiras em armas e canhões apontados contra seus vizinhos a toda a volta. Os atenienses e romanos eram livres, quer dizer, eram Estados livres. Não que qualquer indivíduo tivesse a liberdade de resistir a seu próprio representante: seu representante é que tinha a liberdade de resistir a um outro povo, ou de invadi-lo. 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 liberdade, ou imunidade em relação ao serviço do Estado, do que em Constantinopla. Quer o Estado seja monárquico, quer seja popular, a liberdade é sempre a mesma.

Mas é coisa fácil os homens se deixarem iludir pelo especioso nome de liberdade e, por falta de capacidade de distinguir, tomarem por herança pessoal e direito inato seu aquilo que é apenas direito do Estado. E quando o mesmo erro é confirmado pela autoridade de autores reputados por seus escritos sobre o assunto, não é de admirar que ele provoque sedições e mudanças de governo. Nestas partes ocidentais do mundo, costumamos receber nossas opiniões relativas à instituição e aos direitos do Estado, 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 os transcreviam para seus livros a partir da prática de seus próprios Estados, 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 em sua *Política* (livro 6, cap. 2): *Na democracia deve supor-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 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 por seus sucessores. Através da leitura desses autores gregos e latinos, os homens passaram desde a infância a adquirir o hábito (sob uma falsa aparência de liberdade) de fomentar tumultos e de exercer um licencioso controle sobre os atos de seus soberanos. E por sua vez o de controlar esses controladores, com uma imensa efusão de sangue. E creio que em verdade posso 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 quais são os direitos que transferimos no momento em que criamos um Estado. Ou então, o que é a mesma coisa, qual a liberdade que a nós mesmos negamos, ao reconhecer todas as ações (sem exceção) do homem ou assembléia de quem fazemos nosso soberano. Porque de nosso ato de *submissão* fazem parte tanto nossa *obrigação* quanto nossa *liberdade*, as quais portanto devem ser inferidas por argumentos daí tirados, pois ninguém tem nenhuma obrigação que não derive de algum de seus próprios atos, visto que todos os homens são, por natureza, igualmente livres. Dado que tais argumentos terão que ser tirados ou das palavras expressas *eu autorizo todas as suas ações*, ou da intenção daquele que se submete a seu poder (intenção que deve ser entendida como o fim devido ao qual assim se submeteu), 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 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 14 mostrei que os pactos no sentido de cada um abster-se de defender seu próprio corpo são nulos. Portanto, se o soberano ordenar a alguém (mesmo que justamente condenado) que se mate, se fira ou se mutila 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 (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 recusar-se a si próprio.

Por outro lado, 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 a sua antiga liberdade natural. Porque ao permitir-lhe que me mate não fico obrigado a matar-me quando ele mo ordena. Uma coisa é dizer *mata-me, ou a meu companheiro, se te aprover*; e outra coisa é dizer *matar-me-ei, ou a meu companheiro*. Segue-se portanto que:

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

Por esta razão, um soldado a quem se ordene combater o inimigo, embora seu soberano tenha suficiente direito de puni-lo com a morte em caso de recusa, pode não obstante em muitos casos recusar, sem injustiça, como quando se faz substituir por um soldado suficiente em seu lugar, caso este em que não está desertando do serviço do Estado. E deve também dar-se lugar ao temor natural, não só o das mulheres (das quais não se espera o cumprimento de tão perigoso dever), mas também o dos 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 toma dinheiro público emprestado, perde a desculpa de uma natureza timorata, e fica obrigado não apenas a ir para o combate, mas também a dele não fugir sem licença de seu comandante. E quando a defesa do Estado exige o concurso simultâneo de todos os que são capazes de pegar em armas, todos têm essa obrigação, porque de outro modo teria sido em vão a instituição do Estado, ao qual não têm o propósito ou a coragem de defender.

Ninguém tem a liberdade de resistir à espada do Estado, em defesa de outrem, seja culpado ou inocente. Porque essa liberdade priva a soberania dos meios para proteger-nos, sendo portanto destrutiva da própria essência do Estado. 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 suas vidas, o que tanto o culpado como o inocente podem fazer. Sem dúvida, havia injustiça na primeira falta a 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 suas pessoas de modo algum será injusto. Mas a oferta de perdão tira àqueles a quem é feita o pretexto da defesa própria, e torna ilegítima sua insistência em ajudar ou defender os restantes.

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 a 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 em suas próprias terras, desapossando pela força quem ilegítimamente delas se houvesse apossado. Mas posteriormente essa liberdade de entrada à força foi abolida por um estatuto que o rei promulgou 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.

Se um súdito tem uma controvérsia com seu soberano, quanto a uma dívida ou um direito de posse de terras ou bens, ou quanto a qualquer serviço exigido de suas mãos, ou quanto a qualquer penalidade, corporal ou pecuniária, baseando-se em qualquer lei anterior, tem a mesma liberdade de defender seu direito como se fosse contra outro súdito, e perante os juízes que o soberano houver designado. Dado que o soberano exige por força de uma lei anterior, e não em virtude de seu poder, declara por isso mesmo não estar exigindo mais do que segundo essa lei é devido. Portanto a defesa não é contrária à vontade do soberano, e em consequência disso o súdito tem o direito de pedir que sua causa seja julgada e decidida de acordo com a lei. Mas se o soberano pedir ou tomar alguma coisa em nome de seu poder, nesse caso deixa de haver lugar para qualquer ação da lei, pois tudo o que ele faz em virtude de 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 assembléia soberana outorgarem uma liberdade a todos ou a qualquer dos súditos, liberdade essa que lhe faz perder a capacidade de prover a sua segurança, a outorga é nula, a não ser que diretamente renuncie, ou transfira a soberania para outrem. Porque dado que poderia ter abertamente (se tal fosse sua vontade), e em termos claros, renunciado ou transferido a soberania, e não o fez, deve entender-se que não era essa sua vontade, e que a outorga teve origem na ignorância da incompatibilidade entre uma tal liberdade e o poder soberano. Portanto a soberania continua em suas mãos, assim como todos os poderes que

OS PENSADOS  
são necessários para seu exercício, como o da paz e da guerra e o poder judicial, e os de designar funcionários e conselheiros, e o de levantar impostos, e os restantes referidos no capítulo 18.

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 protegê-los. Porque o direito que por natureza os homens têm de defender-se a si mesmos não pode ser abandonado através de pacto algum. A soberania é a alma do Estado, e uma vez separada do corpo os membros deixam de receber dela seu movimento. O fim da obediência é a proteção, e seja onde for que um homem a veja, quer em sua própria espada quer na de um outro, a natureza manda 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 através da guerra exterior, mas encerra também em si mesma, devido à ignorância e às paixões dos homens, e a partir da própria instituição, grande número de sementes de mortalidade natural, através da discórdia intestina.

Se um súdito for feito prisioneiro de guerra, e ou sua pessoa ou seus meios de vida se encontrarem entregues à guarda do inimigo, e se sua vida e 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 aceito passa a ser súdito de quem o aprisionou, pois era essa a única maneira de se preservar. O caso será o mesmo se ele ficar retido nos mesmos termos, num país estrangeiro. Mas se um homem for mantido na prisão ou a ferros, ou se não lhe for confiada a liberdade de seu corpo, nesse caso não pode dizer-se 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 seus herdeiros, os súditos voltam à absoluta liberdade da natureza. Porque, embora a natureza possa declarar quem são seus filhos, e quem é o parente mais próximo, continua dependendo de sua própria vontade (conforme se disse no capítulo anterior) quem deverá ser o herdeiro. Assim, se ele não tiver herdeiro não há mais soberania nem sujeição. O caso é o mesmo 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 conseqüência não pode ser devida nenhuma sujeição.

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, é-o 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, 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 de seu próprio corpo, nesse caso não se entende que ele tenha renunciado ao direito de soberania, e em consequência 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 seu direito permanece o problema diz respeito apenas à administração, isto é, aos magistrados e funcionários, e se a ele faltarem meios para nomeá-los deve supor-se que aprova aqueles que ele próprio anteriormente nomeou.