

THOMAS HOBBES DE MALMESBURY

**LEVIATÃ
OU
MATÉRIA, FORMA E
PODER DE UM ESTADO
ECLESIAÍSTICO E CIVIL**

Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva

INTRODUÇÃO

DO MESMO modo que tantas outras coisas, a natureza (a arte mediante a qual Deus fez e governa o mundo) é imitada pela *arte* dos homens também nisto: que lhe é possível fazer um animal artificial. Pois vendo que a vida não é mais do que um movimento dos membros, cujo início ocorre em alguma parte principal interna, por que não poderíamos dizer que todos os *autômatos* (máquinas que se movem a si mesmas por meio de molas, tal como um relógio) possuem uma vida artificial? Pois o que é o *coração*, senão uma mola; e os *nervos*, senão outras tantas *cordas*; e as *juntas*, senão outras tantas *rodas*, imprimindo movimento ao corpo inteiro, tal como foi projetado pelo Artífice? E a *arte* vai mais longe ainda, imitando aquela criatura racional, a mais excelente obra da natureza, o *Homem*. Porque pela arte é criado aquele grande *Leviatã* a que se chama *Estado*, ou *Cidade* (em latim *Civitas*), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado. E no qual a *soberania* é uma *alma* artificial, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro; os *magistrados* e outros *funcionários* judiciais ou executivos, *juntas* artificiais; a *recompensa* e o *castigo* (pelos quais, ligados ao trono da soberania, todas as juntas e membros são levados a cumprir seu dever) são os *nervos*, que fazem o mesmo no corpo natural; a *riqueza* e *prosperidade* de todos os membros individuais são a *força*; *Salus Populi* (a *segurança do povo*) é seu *objetivo*; os *conselheiros*, através dos quais todas as coisas que necessita saber lhe são sugeridas, são a *memória*; a *justiça* e as *leis*, uma *razão* e uma *vontade* artificiais; a *concórdia* é a *saúde*; a *sedição* é a *doença*; e a *guerra civil* é a *morte*. Por último, os *pactos* e *convenções* mediante os quais as partes deste Corpo Político foram criadas, reunidas e unificadas assemelham-se àquele *Fiat*, ao *Façamos o homem* proferido por Deus na Criação.

Para descrever a natureza deste homem artificial, examinarei:

Primeiro, sua *matéria*, e seu *artífice*; ambos os quais são o *homem*.

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

Terceiro, o que é um *Estado Cristão*.
Quarto, o que é o *Reino das Trevas*.

Relativamente ao primeiro aspecto, há um ditado que ultimamente tem sido muito usado: que a *sabedoria* não se adquire pela leitura dos livros, mas do *homem*. Em consequência do que aquelas pessoas que regra geral são incapazes de apresentar outras provas de sua sabedoria, comem-se em mostrar o que pensam ter lido nos homens, através de impiedosas censuras que fazem umas às outras, por trás das costas. Mas há um outro ditado que ultimamente não tem sido compreendido, graças ao qual os homens poderiam realmente aprender a ler-se uns aos outros, se se dessem ao trabalho de fazê-lo: isto é, *Nosce te ipsum, Lê-te a ti mesmo*. O que não pretendia ter sentido, atualmente habitual, de pôr cobro à bárbara conduta dos detentores do poder para com seus inferiores, ou de levar homens de baixa estirpe a um comportamento insolente para com seus superiores. Pretendia ensinar-nos que, a partir da semelhança entre os pensamentos e paixões dos diferentes homens, quem quer que olhe para dentro de si mesmo, e examine o que faz quando *pensa, opina, raciocina, espera, receia* etc., e por que motivos o faz, poderá por esse meio ler e conhecer quais são os pensamentos e paixões de todos os outros homens, em circunstâncias idênticas. Refiro-me à semelhança das *paixões*, que são as mesmas em todos os homens, *desejo, medo, esperança* etc., e não à semelhança dos *objetos* das paixões, que são as coisas *desejadas, temidas, esperadas* etc. Quanto a estas últimas, a constituição individual e a educação de cada um são tão variáveis, e são tão fáceis de ocultar a nosso conhecimento, que os caracteres do coração humano, emaranhados e confusos como são, devido à dissimulação, à mentira, ao fingimento e às doutrinas errôneas, só se tornam legíveis para quem investiga os corações. E, embora por vezes descubramos os desígnios dos homens através de suas ações, tentar fazê-lo sem compará-las com as nossas, distinguindo todas as circunstâncias capazes de alterar o caso, é o mesmo que decifrar sem ter uma chave, e deixar-se as mais das vezes enganar, quer por excesso de confiança ou por excesso de desconfiança, conforme aquele que lê seja um bom ou um mau homem.

Mas mesmo que um homem seja capaz de ler perfeitamente um outro através de suas ações, isso servir-lhe-á apenas com seus conhecidos, que são muito poucos. Aquele que vai governar uma nação inteira deve ler, em si mesmo, não este ou aquele indivíduo em particular, mas o gênero humano. O que é coisa difícil, mais ainda do que aprender qualquer língua ou qualquer ciência, mas ainda assim, depois de eu ter exposto claramente e de maneira ordenada minha própria leitura, o trabalho que a outros caberá será apenas verificar se não encontram o mesmo em si próprios. Pois esta espécie de doutrina não admite outra demonstração.

PRIMEIRA PARTE

DO HOMEM

CAPÍTULO I

DA SENSACÃO

NO QUE SE refere aos pensamentos do homem, considerá-los-ei primeiro *isoladamente*, e depois em *cadeia*, ou dependentes uns dos outros. *Isoladamente*, cada um deles é uma *representação* ou *aparência* de alguma qualidade, ou outro acidente de um corpo exterior a nós, o que comumente se chama um *objeto*. O qual objeto atua nos olhos, nos ouvidos, e em outras partes do corpo do homem, e pela forma diversa como atua produz aparências diversas.

A origem de todas elas é aquilo que denominamos sensação (pois não há nenhuma concepção no espírito do homem, que primeiro não tenha sido originada, total ou parcialmente, nos órgãos dos sentidos). O resto deriva daquela origem.

Para o que agora nos ocupa, não é muito necessário conhecer a causa natural da sensação, e escrevi largamente sobre o assunto em outro lugar. Contudo, para preencher cada parte do meu presente método, repetirei aqui rapidamente o que foi dito.

A causa da sensação é o corpo exterior, ou objeto, que pressiona o órgão próprio de cada sentido, ou de forma imediata, como no gosto e tato, ou de forma mediata, como na vista, no ouvido, e no cheiro; a qual pressão, pela mediação dos nervos, e outras cordas e membranas do corpo, prolongada para dentro em direção ao cérebro e coração, causa ali uma resistência, ou contrapressão, ou esforço do coração, para se transmitir; cujo esforço, porque *para fora*, parece ser de algum modo exterior. E é a esta *aparência*, ou *ilusão*, que os homens chamam *sensação*; e consiste, no que se refere à visão, numa *luz*, ou *cor figurada*; em relação ao ouvido, num *som*, em relação ao olfato, num *cheiro*, em relação à língua e paladar, num *sabor*, e, em relação ao resto do corpo, em *frio*, *calor*, *dureza*, *macieza*, e outras qualidades, tantas quantas discernimos pelo *sentir*. Todas estas qualidades denominadas sensíveis estão no objeto que as causa, mas são muitos os movimentos da matéria que pressionam nossos órgãos de ma-

neira diversa. Também em nós, que somos pressionados, elas nada mais são do que movimentos diversos (pois o movimento nada produz senão o movimento). Mas sua aparência para nós é ilusão, quer quando estamos acordados quer quando estamos sonhando. E do mesmo modo que pressionar, esfregar, ou bater nos olhos nos faça supor uma luz, e pressionar o ouvido produz um som, também os corpos que vemos ou ouvimos produzem o mesmo efeito pela sua ação forte, embora não observada. Porque se essas cores e sons estivessem nos corpos, ou objetos que os causam, não podiam ser separados deles, como nos espelhos e nos ecos por reflexão vemos que eles são, nos quais sabemos que a coisa que vemos está num lugar e a aparência em outro. E muito embora, a uma certa distância, o próprio objeto real pareça confundido com a aparência que produz em nós, mesmo assim o objeto é uma coisa, e a imagem ou ilusão uma outra. De tal modo que em todos os casos a sensação nada mais é do que a ilusão originária, causada (como disse) pela pressão, isto é, pelo movimento das coisas exteriores nos nossos olhos, ouvidos e outros órgãos a isso determinados.

Mas as escolas de Filosofia, em todas as Universidades da Cristandade, baseadas em certos textos de *Aristóteles*, ensinam outra doutrina e dizem, a respeito da causa da *visão*, que a coisa vista envia em todas as direções uma *species* visível ou, traduzindo, uma *exibição*, *aparição* ou *aspecto visível*, ou um *ser visto*, cuja recepção nos olhos é a *visão*. E quanto à causa da audição, dizem que a coisa ouvida envia uma *species* audível, isto é, um *aspecto audível*, ou um *ser audível*, o qual, entrando na orelha, faz a *audição*. Também no que se refere à causa do *entendimento*, dizem que a coisa compreendida emite uma *species* inteligível, isto é, um *ser inteligível*, o qual, entrando no entendimento, nos faz entender. Não digo isto para criticar o uso das Universidades, mas porque, devendo mais adiante falar em seu papel no Estado, tenho de mostrar, em todas as ocasiões em que isso vier a propósito, que coisas devem nelas ser corrigidas, entre as quais temos de incluir a freqüência do discurso destituído de significado.

CAPÍTULO V

DA RAZÃO E DA CIÊNCIA

QUANDO alguém *raciocina*, nada mais faz do que conceber uma soma total, a partir da *adição* de parcelas, ou conceber um resto a partir da *subtração* de uma soma por outra; o que (se for feito com palavras) é conceber da conseqüência dos nomes de todas as partes para o nome da totalidade, ou dos nomes da totalidade e de uma parte, para o nome da outra parte. E muito embora em algumas coisas (como nos números), além de *adicionar* e *subtrair*, os homens nomeiem outras operações, como *multiplicar* e *dividir*, contudo são as mesmas, pois a multiplicação nada mais é do que a adição conjunta de coisas iguais, e a divisão a subtração de uma coisa tantas vezes quantas for possível. Estas operações não são características apenas dos números, mas também de toda a espécie de coisas que podem ser somadas juntas e tiradas umas das outras. Pois do mesmo modo que os aritméticos ensinam a adicionar e a subtrair com *números*, também os geômetras ensinam o mesmo com *linhas*, *figuras* (sólidas e superficiais), *ângulos*, *proporções*, *tempos*, graus de *velocidade*, *força*, *poder*, e outras coisas semelhantes. Os lógicos ensinam o mesmo com *conseqüências de palavras*, somando juntos *dois nomes* para fazer uma *afirmação*, e *duas afirmações* para fazer um *silogismo*, e *muitos silogismos* para fazer uma *demonstração*; e da *soma*, ou *conclusão* de um *silogismo*, subtraem uma *proposição* para encontrar a outra. Os escritores de política adicionam em conjunto *pactos* para descobrir os *deveres* dos homens, e os juristas *leis* e *fatos* para descobrir o que é *certo* e *errado* nas ações dos homens privados. Em suma, seja em que matéria for que houver lugar para a *adição* e para a *subtração*, há também lugar para a *razão*, e onde aquelas não tiverem o seu lugar, também a razão nada tem a fazer.

A partir do que podemos definir (isto é, determinar) que coisa é significada pela palavra *razão*, quando a contamos entre as faculdades do espírito. Pois *razão*, neste sentido, nada mais é do que *cálculo* (isto é, *adição* e *subtração*) das conseqüências de nomes gerais estabelecidos para *marcar*

e *significar* nossos pensamentos. Digo *marcar* quando calculamos para nós próprios, e *significar* quando demonstramos ou aprovamos nossos cálculos para os outros homens.

E tal como na aritmética os homens sem prática, e mesmo professores, podem muitas vezes errar e contar falso, também em qualquer outro tema de raciocínio, os homens mais capazes, mais atentos e mais práticos se podem enganar e inferir falsas conclusões. Não porque a razão em si própria não seja sempre uma razão certa, tal como a aritmética é uma arte infalível e certa. Mas a razão de nenhum homem, nem a razão de seja que número for de homens, constitui a certeza, tal como nenhum cômputo é bem-feito porque um grande número de homens o aprovou unanimemente. E portanto, tal como quando há uma controvérsia a propósito de um cálculo as partes têm de, por acordo mútuo, recorrer a uma razão certa, à razão de algum árbitro, ou juiz, a cuja sentença se submetem, a menos que sua controvérsia se desfaça e permaneça indecisa por falta de uma razão certa constituída pela natureza, o mesmo acontece em todos os debates, sejam de que natureza forem. E quando os homens que se julgam mais sábios do que todos os outros clamam e exigem uma razão certa para juiz, nada mais procuram senão que as coisas sejam determinadas, não pela razão de outros homens, mas pela sua própria. É tão intolerável na sociedade dos homens como no jogo, uma vez escolhido o trunfo, usar como trunfo em todas as ocasiões aquela série de que se tem mais cartas na mão. Pois nada mais fazem do que tomar cada uma de suas paixões, à medida que vão surgindo neles, pela certa razão, e isto em suas próprias controvérsias, revelando sua falta de justa razão com a exigência que fazem dela.

O uso e finalidade da razão não é descobrir a soma, e a verdade de uma, ou várias conseqüências, afastadas das primeiras definições, e das estabelecidas significações de nomes, mas começar por estas e seguir de uma conseqüência para outra. Pois não pode haver certeza da última conclusão sem a certeza de todas aquelas afirmações e negações nas quais se baseou e das quais foi inferida. Como quando um chefe de família, ao fazer uma conta, adiciona as somas de todas as notas de despesa numa só soma, e não considerando de que modo cada nota foi feita por aqueles que lhe apresentaram a conta, nem aquilo que está pagando, procede como se aceitasse a conta total, confiando na habilidade e na honestidade dos contadores; do mesmo modo no raciocínio de todas as outras coisas, aquele que tira conclusões confiado em autores, e não as examina desde os primeiros itens em cada cálculo (os quais são as significações de nomes estabelecidas por definições) perde o seu esforço e nada fica sabendo; apenas julga que sabe.

Quando alguém calcula sem o uso de palavras, o que pode ser feito em casos especiais (como quando ao ver qualquer coisa conjeturamos o que provavelmente a precedeu, ou o que provavelmente se lhe seguirá),

se aquilo que julgou provável que se seguisse não se seguir, ou se aquilo que julgou provável que tivesse precedido, não tiver precedido, isto chama-se *erro*, ao qual estão sujeitos mesmo os homens mais prudentes. Mas quando raciocinamos com palavras de significação geral, e chegamos a uma inferência geral que é falsa, muito embora seja comumente denominada *erro*, é na verdade um *absurdo*, ou um discurso sem sentido. Pois o *erro* é apenas uma ilusão, ao presumir que algo aconteceu, ou está para acontecer, acerca do que, muito embora não tivesse acontecido, não existe contudo nenhuma impossibilidade aparente. Mas quando fazemos uma asserção geral, a menos que seja uma asserção verdadeira, sua possibilidade é inconcebível. E as palavras com as quais nada mais concebemos senão o som são as que denominamos *absurdas*, *insignificantes* e *sem sentido*. E, portanto, se alguém me falasse de um *quadrângulo redondo*, ou dos *acidentes do pão no queijo*, ou de *substâncias imateriais*, ou de um *sujeito livre*, *livre-arbítrio*, ou qualquer coisa *livre*, mas livre de ser impedida por oposição, não diria que estava em erro, mas que as suas palavras eram destituídas de sentido, ou seja, absurdas.

Disse anteriormente (no segundo capítulo) que o homem na verdade supera todos os outros animais nesta faculdade, que quando ele concebe seja o que for é capaz de inquirir as conseqüências disso e que efeitos pode obter com isso. E agora acrescento este outro grau da mesma faculdade, que ele sabe com as palavras reduzir as conseqüências que descobre a regras gerais, chamadas *teoremas*, ou *aforismos*, isto é, sabe raciocinar, ou calcular, não apenas com números, mas com todas as outras coisas que se podem adicionar ou subtrair umas às outras.

Mas este privilégio é acompanhado de um outro, que é o privilégio do absurdo, ao qual nenhum ser vivo está sujeito, exceto o homem. E entre os homens aqueles que professam a filosofia são de todos os que lhe estão mais sujeitos. Pois é bem verdade aquilo que Cícero disse algures a seu respeito: que nada há mais absurdo do que aquilo que se encontra nos livros de filosofia. E a razão disto é manifesta. Pois não há um só que comece seus raciocínios com definições, ou explicações dos nomes que irá usar, o que é um método que só tem sido usado em geometria, cujas conclusões foram assim tornadas indiscutíveis.

Atribuo a primeira causa das conclusões absurdas à falta de método, pelo fato de não começarem seu raciocínio com definições, isto é, com estabelecidas significações de suas palavras, como se pudessem contar sem conhecer o valor das palavras numerais, *um*, *dois* e *três*.

E atendendo a que todos os corpos entram em conta sob diversas considerações (que mencionei no capítulo precedente), sendo estas considerações designadas de maneira diferente, vários absurdos decorrem da confusão e da inadequada conexão de seus nomes em asserções. E portanto:

A segunda causa das asserções absurdas é por mim atribuída ao fato de se darem aos *acidentes* nomes de *corpos*, ou aos *corpos* nomes de

acidentes, como fazem aqueles que dizem "a fé é infundida ou inspirada", quando nada pode ser *infundido* ou *insuflado*, a não ser no corpo, ou os que dizem que a *extensão* é *corpo*, e que os *fantasmas* são *espíritos* etc.

Atribuo a terceira ao fato de se darem nomes de *acidentes* de corpos exteriores a nós a *acidentes* de nossos *próprios* corpos, como fazem aqueles que dizem "a cor está no corpo", "o som está no ar" etc.

A quarta ao fato de se darem nomes de corpos a *nomes* ou *discursos*, como fazem aqueles que dizem que "há coisas universais", que "uma criatura viva é gênero ou uma coisa geral" etc.

A quinta ao fato de se darem nomes de *acidentes* a *nomes* e *discursos*, como fazem aqueles que dizem "a natureza de uma coisa é sua definição", "a autoridade de um homem é sua vontade", e outras coisas semelhantes.

A sexta ao uso de metáforas, tropos e outras figuras de retórica, em vez das palavras próprias. Pois, embora seja lícito dizer, por exemplo, na linguagem comum, "o caminho vai ou conduz aqui e ali", "o provérbio diz isto ou aquilo", quando os caminhos não vão nem os provérbios falam, contudo no cálculo e na procura da verdade tais discursos não podem ser admitidos.

A sétima aos nomes que nada significam, mas que se tomam e aprendem por hábito nas escolas, como *hipostático*, *transsubstanciar*, *consustanciar*, *eterno-agora* e outras semelhantes cantilenas dos escolásticos.

Para aquele que sabe evitar estas coisas não é fácil cair em qualquer absurdo, a menos que seja pela extensão do cálculo, no qual pode talvez esquecer o que ficou para trás. Pois todos os homens por natureza raciocinam de forma semelhante, e bem, quando têm bons princípios. Quem é tão estúpido a ponto não só de cometer erros em geometria como também de persistir neles, quando outra pessoa lhes aponta?

Por aqui se vê que a razão não nasce conosco como a sensação e a memória nem é adquirida apenas pela experiência, como a prudência, mas obtida com esforço, primeiro através de uma adequada imposição de nomes, e em segundo lugar através de um método bom e ordenado de passar dos elementos, que são nomes, a asserções feitas por conexão de um deles com o outro, e daí para os silogismos, que são as conexões de uma asserção com outra, até chegarmos a um conhecimento de todas as conseqüências de nomes referentes ao assunto em questão, e é a isto que os homens chamam *ciência*. E enquanto a sensação e a memória apenas são conhecimento de fato, o que é uma coisa passada e irrevogável, a ciência é o conhecimento das conseqüências, e a dependência de um fato em relação a outro, pelo que, a partir daquilo que presentemente sabemos fazer, sabemos como fazer qualquer outra coisa quando quisermos, ou também, em outra ocasião. Porque quando vemos como qualquer coisa acontece, devido a que causas, e por que maneira, quando causas semelhantes vierem ao nosso poder, sabemos como fazê-las produzir os mesmos efeitos.

As crianças portanto não são dotadas de nenhuma razão até que

atinjam o uso da linguagem, mas são denominadas seres racionais devido à aparente possibilidade de terem o uso da razão na sua devida altura. E a maior parte dos homens, muito embora tenham o uso da razão em certos casos, como em contar até certo grau, contudo serve-lhes pouco na vida comum, na qual se governam, uns melhor, outros pior, segundo suas diferentes experiências, rapidez de memória e inclinações para vários fins, mas especialmente segundo a boa ou má fortuna, e os erros de uns em relação aos outros. Pois no que se refere à *ciência*, ou a certas regras de suas ações, estão tão afastados dela que nem sabem que coisa é. Consi-deram a geometria magia, mas em relação às outras ciências, aqueles a quem não foram ensinados os fundamentos nem algum progresso nelas a fim de poderem ver como foram adquiridas e geradas, são neste ponto como crianças, que, não fazendo a menor idéia da geração, são levadas pelas mulheres a acreditar que seus irmãos e irmãs não nasceram, mas foram encontrados no jardim.

Contudo, aqueles que não possuem nenhuma ciência encontram-se numa condição melhor e mais nobre, com sua natural prudência, do que os homens que, por raciocinarem mal ou por confiarem na incorreta razão, caem em regras gerais falsas e absurdas. Porque a ignorância das causas e das regras não afasta tanto os homens de seu caminho como a confiança em falsas regras e o fato de tomarem, como causas daquilo a que aspiram, causas que o não são, mas sim causas do contrário.

Para finalizar, a luz dos espíritos humanos são as palavras perspícuas, mas primeiro limpas por meio de exatas definições e purgadas de toda ambigüidade. A *razão* é o *passo*, o aumento da *ciência*, o *caminho* e o *benefício* da humanidade o *fim*. Pelo contrário, as metáforas e as palavras ambíguas e destituídas de sentido são como *ignes fatui*, e raciocinar com elas é o mesmo que perambular entre inúmeros absurdos, e o seu fim é a disputa, a sedição ou a desobediência.

Assim como a muita experiência é *prudência*, também a muita ciência é *sapiência*. Pois muito embora só tenhamos o nome de sabedoria para as duas, contudo os latinos efetivamente distinguiram entre *prudência* e *sapiência*, ligando a primeira à experiência e a segunda à ciência. Mas para que a diferença entre elas apareça de maneira mais clara, suponhamos um homem dotado de um excelente uso natural e dexteridade em mexer os braços, e um outro que acrescentou a essa dexteridade uma ciência adquirida acerca do lugar onde pode ferir ou ser ferido pelo seu adversário, em todas as possíveis posturas e guardas. A habilidade do primeiro estaria para a habilidade do segundo assim como a prudência para a sapiência: ambas úteis, mas a segunda infalível. Mas aqueles que acreditando apenas na autoridade dos livros vão cegamente atrás dos cegos são como aquele que, acreditando nas falsas regras de um mestre de esgrima, presunçosamente se aventura contra um adversário que ou o mata ou o desgraça.

Os sinais da ciência são uns certos e infalíveis, outros incertos. Certos

quando aquele que aspira à ciência de alguma coisa sabe ensinar a mesma, isto é, demonstrar sua verdade de maneira perspícua a alguém. Incertos, quando apenas alguns eventos particulares correspondem a sua pretensão, e em muitas ocasiões se revelam da maneira que ele diz que deviam acontecer. Os sinais de prudência são todos incertos, porque observar pela experiência e lembrar todas as circunstâncias que podem alterar o sucesso é impossível. Mas em qualquer assunto em que o homem não tenha uma infalível ciência pela qual se guiar, é sinal de loucura, e geralmente desprezado com o nome de pedantismo, abandonar o próprio juízo natural para se deixar conduzir por sentenças gerais lidas em autores e sujeitas a muitas exceções. E mesmo aqueles homens que nos Conselhos do Estado gostam de ostentar suas leituras de política e de história raramente o fazem em seus negócios privados, quando se trata de seus interesses particulares, possuindo a prudência suficiente para seus negócios privados, mas nos negócios públicos preocupam-se mais com a reputação de sua própria sabedoria do que com o sucesso dos negócios alheios.

CAPÍTULO VI

DA ORIGEM INTERNA DOS MOVIMENTOS VOLUNTÁRIOS VULGARMENTE CHAMADOS PAIXÕES; E DA LINGUAGEM QUE OS EXPRIME

HÁ NOS animais dois tipos de movimento que lhes são peculiares. Um deles chama-se *vital*; começa com a geração, e continua sem interrupção durante toda a vida. Deste tipo são a *circulação do sangue*, o *pulso*, a *respiração*, a *digestão*, a *nutrição*, a *excreção* etc. Para estes movimentos não é necessária a ajuda da imaginação. O outro tipo é o dos *movimentos animais*, também chamados *movimentos voluntários*, como *andar*, *falar*, *mover* qualquer dos membros, da maneira como anteriormente foi imaginada pela mente. A sensação é o movimento provocado nos órgãos e partes inferiores do corpo do homem pela ação das coisas que vemos, ouvimos etc., e a imaginação é apenas o resíduo do mesmo movimento, que permanece depois da sensação, conforme já se disse no primeiro e segundo capítulos. E dado que *andar*, *falar* e os outros movimentos voluntários dependem sempre de um pensamento anterior de *como*, *onde* e *o que*, é evidente que a imaginação é a primeira origem interna de todos os movimentos voluntários. E embora os homens sem instrução não concebiam que haja movimento quando a coisa movida é invisível, ou quando o espaço onde ela é movida (devido a sua pequenez) é insensível, não obstante esses movimentos existem. Porque um espaço nunca é tão pequeno que aquilo que seja movido num espaço maior, do qual o espaço pequeno faz parte, não deva primeiro ser movido neste último. Estes pequenos inícios do movimento, no interior do corpo do homem, antes de se manifestarem no andar, na fala, na luta e outras ações visíveis, chamam-se geralmente esforço.

Este esforço, quando vai em direção de algo que o causa, chama-se *apetite* ou *desejo*, sendo o segundo o nome mais geral, e o primeiro frequentemente limitado a significar o desejo de alimento, nomeadamente a *fome* e a *sede*. Quando o esforço vai no sentido de evitar alguma coisa chama-se geralmente *aversão*. As palavras *apetite* e *aversão* vêm do latim, e ambas designam movimentos, um de aproximação e o outro de afasta-

mento. Também os gregos tinham palavras para exprimir o mesmo, *hormé* e *aphormé*. A própria natureza impõe aos homens certas verdades, com as quais depois eles vão chocar quando procuram alguma coisa fora da natureza. Pois as Escolas não encontram no simples apetite de mexer ou mover-se qualquer espécie de movimento real mas, como são obrigados a reconhecer alguma espécie de movimento, chamam-lhe movimento metafórico; o que não passa de uma definição absurda, porque só as palavras podem ser chamadas metafóricas, não os corpos e os movimentos.

Do que os homens desejam se diz também que o *amam*, e que *odeiam* aquelas coisas pelas quais sentem aversão. De modo que o desejo e o amor são mesma coisa, salvo que por desejo sempre se quer significar a ausência do objeto, e quando se fala em amor geralmente se quer indicar a presença do mesmo. Também por aversão se significa a ausência, e quando se fala de ódio pretende-se indicar a presença do objeto.

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

Das coisas que não desejamos nem odiamos se diz que as *desprezamos*. Não sendo o *desprezo* outra coisa senão uma imobilidade ou contumácia do coração, ao resistir à ação de certas coisas. A qual deriva do fato de o coração estar já estimulado de maneira diferente por objetos mais potentes, ou da falta de experiência daquelas coisas.

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

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

dantes possam instituir por consentimento, concordando que sua sentença seja aceita como regra.

A língua latina tem duas palavras cuja significação se aproxima das de bom e mau, mas que não são exatamente as mesmas, e são as palavras *pulchrum* e *turpe*. Significando a primeira aquilo que por quaisquer sinais aparentes promete o bem, e a segunda aquilo que promete o mal. Mas em nossa língua não temos homens suficientemente gerais para exprimir essas idéias. Para traduzir *pulchrum*, a respeito de algumas coisas usamos *belo*; de outras, *lindo* ou *bonito*, assim como *galante*, *honrado*, *adequado*, *amigável*. Para traduzir *turpe* usamos *repugnante*, *disforme*, *feio*, *baixo*, *nauseante* e termos semelhantes, conforme seja exigido pelo objeto. Todas estas palavras, em sua significação própria, indicam apenas o *aspecto* ou disposição que promete o bem e o mal. Assim, há três espécies de bem; o bem na promessa, que é *pulchrum*; o bem no efeito, como fim desejado, que se chama *jucundum*, *delicioso*; e o bem como meio, que se chama *utile*, ou *proveitoso*. E outras tantas espécies de mal; pois o mal na promessa é o que se chama *turpe*; o mal no efeito e no fim é *molestum*, *desagradável*, *perturbador*; e o mal como meio, *inutile*, *inaproveitável*, *prejudicial*.

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

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

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

Alguns dos prazeres ou deleites derivam da sensação de um objeto presente, e a eles pode chamar-se *prazeres dos sentidos* (a palavra *sensual*, tal como é usada apenas por aqueles que condenam esses prazeres, só tem lugar depois de existirem leis). Desta espécie são todas as onerações e exonerações do corpo, além de tudo quanto é agradável à *vista*, ao *ouvido*, ao *olfato*, ao *gosto* e ao *tato*. Há outros que derivam da expectativa provocada pela previsão do fim ou conseqüências das coisas; quer essas coisas agra-

dem ou desagradem aos sentidos, que são os prazeres do espírito daquele que tira essas conseqüências, e geralmente recebem o nome de *alegria*. De maneira semelhante, alguns dos desprazeres residem na sensação, e chama-se-lhes *dor*; outros residem na expectativa de conseqüências, e chama-se-lhes *tristeza*.

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

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

O mesmo, sem essa crença, chama-se *desespero*.

A opinião, ligada à crença de dano proveniente do objeto, chama-se *medo*.

A *coragem* súbita chama-se *cólera*.

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

O *desespero* constante chama-se *desconfiança* em si mesmo.

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

O *desejo* do bem dos outros chama-se *benevolência, boa vontade, caridade*. Se for do bem do homem em geral, chama-se *bondade natural*.

O *desejo* de riquezas chama-se *cobiça*, palavra que é sempre usada em tom de censura, porque os homens que lutam por elas vêm com desgosto que os outros as consigam; embora o desejo em si mesmo deva ser censurado ou permitido conforme a maneira como se procura conseguir essas riquezas.

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

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

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

A *magnanimidade*, em perigo de morte ou de ferimentos, chama-se *coragem* ou *valentia*.

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

A *pusilanimidade* quanto ao mesmo chama-se *mesquinhez* e *tacanhaz* ou *parcimônia*, conforme dela se goste ou não.

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

O *amor* pelas pessoas, apenas sob o aspecto dos prazeres dos sentidos, chama-se *concupiscência natural*.

O amor pelas pessoas, adquirido por reminiscência obsessiva, isto é, por imaginação do prazer passado, chama-se *luxúria*.

O amor por uma só pessoa, junto ao desejo de ser amado com exclusividade, chama-se a *paixão do amor*. O mesmo, junto com o receio de que o amor não seja recíproco, chama-se *ciúme*.

O desejo de causar dano a outrem, a fim de levá-lo a lamentar qualquer de seus atos, chama-se *ânsia de vingança*.

O desejo de saber o porquê e o como chama-se *curiosidade*, e não só por sua razão que o homem se distingue dos outros animais, mas também por esta singular paixão. Nos outros animais o apetite pelo alimento e outros prazeres dos sentidos predominam de modo tal que impedem toda preocupação com o conhecimento das causas, o qual é um desejo do espírito que, devido à persistência do deleite na contínua e infatigável produção do conhecimento, supera a fugaz veemência de qualquer prazer carnal.

O medo dos poderes invisíveis, inventados pelo espírito ou imaginados a partir de relatos publicamente permitidos, chama-se *religião*; quando esses não são permitidos, chama-se *superstição*. Quando o poder imaginado é realmente como o imaginamos, chama-se *verdadeira religião*.

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

A *alegria* ao saber de uma novidade chama-se *admiração*; é própria do homem, porque desperta o apetite de conhecer a causa.

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

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

A *vanglória*, que consiste na invenção ou suposição de capacidades que se sabe não se possuir, é extremamente freqüente nos jovens, e é alimentada pelas narrativas verdadeiras ou fictícias de feitos heróicos. Muitas vezes é corrigida pela idade e pela ocupação.

O *entusiasmo súbito* é a paixão que provoca aqueles trejeitos a que se chama riso. Este é provocado ou por um ato repentino de nós mesmos que nos diverte, ou pela visão de alguma coisa deformada em outra pessoa,

devido à comparação com a qual subitamente nos aplaudimos a nós mesmos. Isto acontece mais com aqueles que têm consciência de menor capacidade em si mesmos, e são obrigados a reparar nas imperfeições dos outros para poderem continuar sendo a favor de si próprios. Portanto um excesso de riso perante os defeitos dos outros é sinal de pusilanimidade. Porque o que é próprio dos grandes espíritos é ajudar os outros a evitar o escárnio, e comparar-se apenas com os mais capazes.

Pelo contrário, o *desalento súbito* é a paixão que provoca o *choro*, o qual é provocado por aqueles acidentes que bruscamente vêm tirar uma esperança veemente, ou por um fracasso do próprio poder. E os que lhe estão mais sujeitos são os que contam sobretudo com ajudas externas, como as mulheres e as crianças. Assim, alguns choram porque perderam os amigos, outros por causa da falta de amabilidade destes últimos, e outros pela brusca paralisação de seus pensamentos de vingança, provocada pela reconciliação. Mas em todos os casos tanto o riso como o choro são movimentos repentinos, e o hábito a ambos faz desaparecer. Pois ninguém ri de piadas velhas nem chora por causa de uma velha calamidade.

A *tristeza* devida à descoberta de alguma falta de capacidade é a *vergonha*, a paixão que se revela através do *rubor*. Consiste ela na compreensão de uma coisa desonrosa. Nos jovens é sinal de amor à boa reputação, e é louvável. Nos velhos é sinal do mesmo, mas, como já chega tarde demais, não é louvável.

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

A *tristeza* perante a desgraça alheia chama-se *piedade*, e surge do imaginar que a mesma desgraça poderia acontecer a nós mesmos. Por isso é também chamada *compaixão*, ou então, na expressão atualmente em voga, *sentimento de companheirismo*. Assim, por calamidades provocadas por uma grande maldade, os melhores homens são os que sentem menos *piedade*, e pela mesma calamidade os que sentem menos *piedade* são os que se consideram menos sujeitos à mesma.

O *desprezo* ou pouca preocupação com a desgraça alheia é o que os homens chamam *crueldade*, que deriva da segurança da própria fortuna. Pois considero inconcebível que alguém possa tirar prazer dos grandes prejuízos alheios, sem que tenha um interesse pessoal no caso.

A *tristeza* causada pelo sucesso de um competidor em riqueza, honra ou outros bens, se se lhe juntar o esforço para aumentar nossas próprias capacidades, a fim de igualá-lo ou superá-lo, chama-se *emulação*. Quando ligada ao esforço para suplantar ou levantar obstáculos ao competidor chama-se *inveja*.

Quando surgem alternadamente no espírito humano apetites e aversões, esperanças e medos, relativamente a uma mesma coisa; quando passam sucessivamente pelo pensamento as diversas conseqüências boas ou más de uma ação, ou de evitar uma ação; de modo tal que às vezes se sente um apetite em relação a ela, e às vezes uma aversão, às vezes a

esperança de ser capaz de praticá-la, e às vezes o desespero ou medo de empreendê-la; todo o conjunto de desejos, aversões, esperanças e medos, que se vão desenrolando até que a ação seja praticada, ou considerada impossível, leva o nome de *deliberação*.

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

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

Diz-se então que toda *deliberação* chega ao fim quando aquilo sobre que se deliberava foi feito ou considerado impossível, pois até esse momento conserva-se a liberdade de fazê-lo ou evitá-lo, conformemente aos próprios apetites ou aversões.

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

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

As formas de linguagem através das quais se exprimem as paixões são em parte as mesmas, e em parte diferentes daquelas pelas quais se exprimem os pensamentos. Em primeiro lugar, todas as paixões podem

de maneira geral ser expressas no *Indicativo*: como por exemplo *amo, temo, alegro-me, delibero, quero, ordeno*; mas algumas delas têm expressões que lhes são peculiares, e todavia não são afirmações, a não ser para fazer outras inferências além da inferência da paixão de onde deriva a expressão. A deliberação se exprime pelo *Subjuntivo*, que é o modo próprio para significar suposições e suas conseqüências, como por exemplo em: *Se isto for feito, esta será a conseqüência*. Não difere da linguagem do raciocínio, salvo que o raciocínio se exprime através de termos gerais, e a deliberação se refere sobretudo a casos particulares. A linguagem do desejo e da aver-são é *Imperativa*, como por exemplo em: *Faze isto* ou *Evita aquilo*. Quando o outro é obrigado a fazer ou a evitar, essa linguagem é uma *ordem*; caso contrário, é um *pedido*, ou então um *conselho*. A linguagem da vanglória, ou da indignação, da piedade e da vingança é *Optativa*; mas para o desejo de conhecer há uma expressão peculiar a que se chama *Interrogativa*, como por exemplo em: *O que é isso? Quando será isso? Como se faz isso? e Por que isso?* Não conheço mais nenhuma linguagem das paixões, porque as maldições, juras e insultos, e coisas semelhantes, não significam enquanto linguagem, mas enquanto ações de um linguajar habitual.

Estas formas de linguagem são expressões ou significações voluntárias de nossas paixões. Mas determinados sinais não o são, pois podem ser usados arbitrariamente, quer aqueles que os usam tenham ou não tais paixões. Os melhores sinais das paixões atuais residem na atitude, nos movimentos do corpo, nas ações, e nos fins e objetivos que por outro lado sabemos que a pessoa tem.

Dado que na deliberação os apetites e aversões são suscitados pela previsão das boas ou más conseqüências e seqüelas da ação sobre a qual se delibera, os bons ou maus efeitos dessa ação dependem da previsão de uma extensa cadeia de conseqüências, cujo fim muito poucas vezes qualquer pessoa é capaz de ver. Mas até o ponto em que se consiga ver que o bem dessas conseqüências é superior ao mal, o conjunto da cadeia é aquilo que os autores chamam *bem manifesto* ou *aparente*. Pelo contrário, quando o mal é maior do que o bem, o conjunto chama-se *mal manifesto* ou *aparente*. De modo que quem possuir, graças à experiência ou à razão, a maior e mais segura capacidade de prever as conseqüências é quem melhor é capaz de deliberar; e é quem mais é capaz, quando quer, de dar aos outros os melhores conselhos.

O *sucesso contínuo* na obtenção daquelas coisas que de tempos a tempos os homens desejam, quer dizer, o prosperar constante, é aquilo a que os homens chamam *felicidade*; refiro-me à felicidade nesta vida. Pois não existe uma perpétua tranqüilidade de espírito, enquanto aqui vivemos, porque a própria vida não passa de movimento, e jamais pode deixar de haver desejo, ou medo, tal como não pode deixar de haver sensação. Que espécie de felicidade Deus reservou àqueles que devotamente o veneram, é coisa que ninguém saberá antes de gozá-la. Pois são alegrias que agora

são tão incompreensíveis quanto a expressão *visão beatífica*, usada pelos Escolásticos, é ininteligível.

A forma de linguagem através da qual os homens exprimem sua opinião da excelência de alguma coisa chama-se *louvor*. Aquela pela qual exprimem o poder e grandeza de alguma coisa é a *exaltação*. E aquela pela qual exprimem a opinião que têm da felicidade de um homem era pelos gregos chamada *makarismós*, palavra para a qual não existe tradução em nossa língua. E isto é quanto basta dizer sobre as *paixões*, para o objetivo do momento.

CAPÍTULO IX

DOS DIFERENTES OBJETOS DO CONHECIMENTO

HÁ DUAS espécies de conhecimento: um dos quais é o conhecimento dos fatos, e o outro o conhecimento das conseqüências de uma afirmação para outra. O primeiro está limitado aos sentidos e à memória, e é um conhecimento absoluto, como quando vejo um fato ter lugar, ou recordo que ele teve lugar; é este o conhecimento necessário para uma testemunha. Ao segundo chama-se ciência, e é condicional, como quando sabemos que se a figura apresentada for um círculo, nesse caso qualquer linha reta que passe por seu centro dividi-la-á em duas partes iguais. Este é o conhecimento necessário para um filósofo, isto é, para aquele que pretende raciocinar.

O registro do conhecimento dos fatos chama-se história. Da qual há duas espécies: uma chamada história natural, que é a história daqueles fatos, ou efeitos da natureza, que não dependem da vontade do homem; tais são as histórias dos metais, plantas, animais, regiões, e assim por diante. A outra é a história civil, que é a história das ações voluntárias praticadas pelos homens nos Estados.

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

(Ver página seguinte)

CAPÍTULO X

DO PODER, VALOR, DIGNIDADE, HONRA E MERECIMENTO

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

O *poder natural* é a eminência das faculdades do corpo ou do espírito; extraordinária força, beleza, prudência, capacidade, eloquência, liberalidade ou nobreza. Os poderes *instrumentais* são os que se adquirem mediante os anteriores ou pelo acaso, e constituem meios e instrumentos para adquirir mais: como a riqueza, a reputação, os amigos, e os secretos desígnios de Deus a que os homens chamam boa sorte. Porque a natureza do poder é neste ponto idêntica à da fama, dado que cresce à medida que progride; ou à do movimento dos corpos pesados, que quanto mais longe vão mais rapidamente se movem.

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

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

A reputação do poder é poder, pois com ela se consegue a adesão daqueles que necessitam proteção.

Também o é, pela mesma razão, a reputação de amor da nação de um homem (à qual se chama popularidade).

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

O sucesso é poder, porque traz reputação de sabedoria ou boa sorte, o que faz os homens recearem ou confiarem em quem o consegue. A afabilidade dos homens que já estão no poder é aumento de poder, porque atrai amor.

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

A nobreza é poder, não em todos os lugares, mas somente naqueles Estados onde goza de privilégios, pois é nesses privilégios que consiste seu poder.

A eloquência é poder, porque se assemelha à prudência.

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

As ciências são um pequeno poder, porque não são eminentes, e conseqüentemente não são reconhecidas por todos. E só são algum poder em muito poucos, e mesmo nestes apenas em poucas coisas. Porque é da natureza da ciência que só podem compreendê-la aqueles que em boa medida já a alcançaram.

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

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

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

O valor público de um homem, aquele que lhe é atribuído pelo Estado, é o que os homens vulgarmente chamam *dignidade*. E esta sua avaliação pelo Estado se exprime através de cargos de direção, funções

judiciais e empregos públicos, ou pelos nomes e títulos introduzidos para a distinção de tal valor.

Elogiar um outro, por qualquer tipo de ajuda, é *honrar*, porque é sinal de que em nossa opinião ele tem poder para auxiliar. E quanto mais difícil é a ajuda, maior é a honra.

Obedecer é honrar, porque ninguém obedece a quem não julga capaz de ajudá-lo ou prejudicá-lo. Conseqüentemente, desobedecer é *desonrar*.

Oferecer grandes presentes a um homem é honrá-lo, porque é compra de proteção, e reconhecimento de poder. Oferecer pequenos presentes é desonrar, porque não passa de esmola, e significa a idéia da necessidade de pequenos auxílios.

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

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

Dar qualquer sinal de amor ou de medo do outro é honrar, porque tanto amar como temer implicam apreço. Suprimir o amor ou o medo, ou dar menos do que o outro espera, é desonrar, porque é subestimar.

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

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

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

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

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

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

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

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

Pedir conselho, ou colaboração em ações difíceis, é honrar, como

sinal de apreço pela sabedoria, ou outro poder do outro. Recusar a colaboração dos que a oferecem é desonrar.

Todas estas maneiras de honrar são naturais, tanto nos Estados como fora deles. Mas nos Estados, onde aquele ou aqueles que detêm a suprema autoridade podem instituir os sinais de honra que lhes aprouver, existem outras honras.

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

O rei da Pérsia honrou a *Mordecai*, quando decidiu que ele seria conduzido pelas ruas envergando as vestimentas reais, montado num dos cavalos do rei, com uma coroa na cabeça e um príncipe adiante dele, proclamando: *Assim será feito àquele que o rei quiser honrar*. E um outro rei da Pérsia, ou o mesmo em outra ocasião, a um súdito que pedia por qualquer grande serviço permissão para usar as roupas do rei, outorgou o que ele pedia, mas acrescentando que deveria usá-las como seu bobo, e neste caso era desonra.

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

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

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

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

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

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

Todas as ações e palavras que derivam, ou parecem derivar de muita experiência, ciência, discrição ou sagacidade são honrosas, pois todas estas

últimas são poderes. As ações ou palavras que derivem do erro, da ignorância ou da insensatez são desonrosas.

A gravidade, na medida em que pareça proceder de um espírito ocupado com outras coisas, é honrosa, porque a ocupação é sinal de poder. Mas se parecer que procede do propósito de aparentar gravidade é desonrosa. Porque a gravidade do primeiro é como a firmeza de um navio carregado de mercadoria, mas a do segundo é como a firmeza de um navio que leva um lastro de areia ou qualquer outra carga inútil.

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

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

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

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

Não altera o caso da honra que uma ação (por maior e mais difícil que seja, e conseqüentemente sinal de muito poder) seja justa ou injusta, porque a honra consiste apenas na opinião de poder. Por isso os antigos pagãos não pensavam que desonravam, mas que grandemente honravam os deuses, quando os introduziam em seus poemas cometendo violações, roubos, e outras grandes mas injustas e pouco limpas ações. Por nada é *Júpiter* tão celebrado como por seus adultérios, ou *Mercúrio* como por suas fraudes e roubos. E o maior elogio dos que se fazem, num hino de *Homero*, é que, tendo nascido de manhã, inventou a música ao meio-dia, e antes do anoitecer roubou o gado de *Apolo* a seus pastores.

Também entre os homens, antes de se constituírem os Estados, não se considerava desonra ser pirata ou ladrão de estrada, sendo estes pelo contrário considerados negócios legítimos, não apenas entre os gregos, mas também nas outras nações, como o prova a história dos tempos antigos. E nesta época, e nesta parte do mundo, os duelos são e sempre serão honrosos, embora ilegais, até que venha um tempo em que a honra seja atribuída aos que recusam, e a ignomínia aos que desafiam. Porque os duelos são também muitas vezes conseqüência da coragem, e o fundamento da coragem é sempre a força ou a destreza, que são poder; embora na maior parte dos casos sejam conseqüência de palavras ásperas e do temor da desonra, em um ou em ambos os contendores que, agitados pela cólera, são levados a defrontar-se para evitar perder a reputação.

Os escudos e brasões hereditários, quando acompanhados de qual-

OS PENSAD
quer privilégio eminente, são honrosos. Caso contrário não o são, porque seu poder consiste nesses mesmos privilégios, ou em riquezas, ou outras coisas semelhantes que são igualmente honradas pelos outros homens. Esta espécie de honra, geralmente chamada nobreza, proveio dos antigos germanos. Pois jamais se conheceu tal coisa nos lugares onde se desconheciam os costumes germanos, nem hoje estão em uso nos lugares que os germanos não habitaram. Os antigos comandantes gregos, quando iam para a guerra, mandavam pintar em seus escudos as divisas que lhes apraziam, sendo um escudo sem emblema sinal de pobreza, próprio do soldado comum; mas não havia transmissão dessas divisas por herança. Os romanos transmitiam as marcas de suas famílias, mas eram as imagens, não as divisas de seus antepassados. Entre os povos da *Ásia*, *África* e *América* não há, nem jamais houve tal coisa. Só os germanos tinham esse costume, e foi daí que ele passou para a *Inglaterra*, *França*, *Espanha* e *Itália*, onde eles em grande número ajudaram os romanos, ou fizeram suas próprias conquistas nessas regiões ocidentais do globo.

Porque a *Germânia* antigamente se encontrava tal como todos os países em seus inícios, dividida por um número infinito de pequenos senhores ou chefes de família, que estavam continuamente em guerra uns com os outros. Esses chefes ou senhores, sobretudo a fim de poderem ser reconhecidos por seus sequazes quando iam cobertos de armas, e em parte como ornamento, pintavam sua armadura, ou escudo, ou capa, com a efígie de um animal ou qualquer outra coisa, e além disso colocavam uma marca ostensivamente visível na cimeira de seus elmos. E esta ornamentação das armaduras e do elmo era transmitida por herança aos filhos, ao primogênito em toda sua pureza, e aos restantes com alguma nota de diversidade, a qual o velho senhor, ou seja, em holandês, o *Here-alt*, considerasse conveniente. Mas quando muitas dessas famílias reunidas formavam uma monarquia mais ampla, essa função de heraldo, que consistia em distinguir os brasões, tornava-se um cargo particular independente. Os descendentes desses senhores constituíram a grande e antiga nobreza, que em sua maioria usava como emblemas criaturas vivas caracterizadas por sua coragem ou afã de rapina, ou castelos, ameias, tendas, armas, barras, paliçadas e outros sinais de guerra, pois nada era então tão honrado como a virtude militar. Posteriormente não só os reis, mas também os Estados populares, adotaram diversos tipos de escudo, para dar aos que iam para a guerra ou dela voltavam, como encorajamento ou como recompensa de seus serviços. Tudo isto poderá ser encontrado por um leitor atento nos antigos livros de história gregos e latinos que fazem referência à nação e aos costumes germanos de seu tempo.

Os títulos de *honra*, como duque, conde, marquês, e barão, são honrosos, pois significam o valor que lhes é atribuído pelo poder soberano do Estado. Nos tempos antigos esses títulos correspondiam a cargos e funções de mando, sendo alguns derivados dos romanos, e outros dos

germanos e franceses. Os duques, em latim *duces*, eram generais de guerra. Os condes, *comites*, eram os companheiros ou amigos do general, e era-lhes confiado o governo e a defesa dos lugares conquistados e pacificados. Os marqueses, *marchiones*, eram condes que governavam as marcas ou fronteiras do Império. Estes títulos de duque, conde e marquês foram introduzidos no Império, na época de Constantino, o Grande, numa adaptação dos costumes da *milícia* dos germanos. Mas barão parece ter sido um título dos gauleses, e significa um grande homem, como os guardas que os reis e príncipes usavam na guerra para rodear sua pessoa. O termo parece derivar de *vir*, para *ber* e *bar*, que na língua dos gauleses significava o mesmo que *vir* em latim. E daí para *bero* e *baro*, e assim esses homens eram chamados *berones*, e posteriormente *barones*, e (em espanhol) *varones*. Mas quem quiser conhecer mais minuciosamente a origem dos títulos de honra pode encontrá-la, como eu fiz, no excelente tratado de *Selden* sobre o assunto. Com o passar do tempo estes cargos de honra, por ocasião de distúrbios ou por razões de bom e pacífico governo, foram transformados em meros títulos, servindo em sua maioria para distinguir a preeminência, lugar e ordem dos súditos no Estado, e foram nomeados duques, condes, marqueses e barões para lugares dos quais essas pessoas não tinham posse nem comando, e criaram-se também outros títulos, para o mesmo fim.

O merecimento de um homem é uma coisa diferente de seu valor, e também de seu mérito, e consiste num poder ou habilidade especial para aquilo de que se diz que ele é merecedor, habilidade particular que geralmente é chamada adequação ou *aptidão*.

Porque quem mais merece ser comandante ou juiz, ou receber qualquer outro cargo, é quem for mais dotado com as qualidades necessárias para seu bom desempenho, e quem mais merece a riqueza é quem tem as qualidades mais necessárias para o bom uso dessa riqueza. Mesmo na falta dessas qualidades pode-se ser um homem de valor, e valioso para qualquer outra coisa. Por outro lado, um homem pode ser merecedor de riquezas, cargos ou empregos, e apesar disso não ter o direito de possuí-los de preferência a um outro, não podendo por isso dizer-se que os mereça. Porque o mérito pressupõe um direito, e a coisa merecida é devida por promessa. A isto voltarei a referir-me mais adiante, quando falar dos contratos.

CAPÍTULO XIII

DA CONDIÇÃO NATURAL DA HUMANIDADE RELATIVAMENTE À SUA FELICIDADE E MISÉRIA

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

Quanto às faculdades do espírito (pondo de lado as artes que dependem das palavras, e especialmente aquela capacidade para proceder de acordo com regras gerais e infalíveis a que se chama ciência; a qual muito poucos têm, e apenas numas poucas coisas, pois não é uma faculdade nativa, nascida conosco, e não pode ser conseguida — como a prudência — ao mesmo tempo que se está procurando alguma outra coisa), encontro entre os homens uma igualdade ainda maior do que a igualdade de força. Porque a prudência nada mais é do que experiência, que um tempo igual igualmente oferece a todos os homens, naquelas coisas a que igualmente se dedicam. O que talvez possa tornar inaceitável essa igualdade é simplesmente a concepção vaidosa da própria sabedoria, a qual quase todos os homens supõem possuir em maior grau do que o vulgo; quer dizer, em maior grau do que todos menos eles próprios, e alguns outros que, ou devido à fama ou devido a concordarem com eles, merecem sua aprovação. Pois a natureza dos homens é tal que, embora sejam capazes de reconhecer em muitos outros maior inteligência, maior eloquência ou maior saber, dificilmente acreditam que haja muitos tão sábios como eles próprios; porque vêem sua própria sabedoria bem de perto, e a dos outros

homens à distância. Mas isto prova que os homens são iguais quanto a esse ponto, e não que sejam desiguais. Pois geralmente não há sinal mais claro de uma distribuição eqüitativa de alguma coisa do que o fato de todos estarem contentes com a parte que lhes coube.

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

E contra esta desconfiança de uns em relação aos outros, nenhuma maneira de se garantir é tão razoável como a antecipação; isto é, pela força ou pela astúcia, subjugar as pessoas de todos os homens que puder, durante o tempo necessário para chegar ao momento em que não veja qualquer outro poder suficientemente grande para ameaçá-lo. E isto não é mais do que sua própria conservação exige, conforme é geralmente admitido. Também por causa de alguns que, comprazendo-se em contemplar seu próprio poder nos atos de conquista, levam estes atos mais longe do que sua segurança exige, se outros que, do contrário, se contentariam em manter-se tranqüilamente dentro de modestos limites, não aumentarem seu poder por meio de invasões, eles serão incapazes de subsistir durante muito tempo, se se limitarem apenas a uma atitude de defesa. Consequentemente esse aumento do domínio sobre os homens, sendo necessário para a conservação de cada um, deve ser por todos admitido.

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

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

A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o

lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação. Os primeiros usam a violência para se tornarem senhores das pessoas, mulheres, filhos e rebanhos dos outros homens; os segundos, para defendê-los; e os terceiros por ninharias, como uma palavra, um sorriso, uma diferença de opinião, e qualquer outro sinal de desprezo, quer seja diretamente dirigido a suas pessoas, quer indiretamente a seus parentes, seus amigos, sua nação, sua profissão ou seu nome.

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

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

Poderá parecer estranho a alguém que não tenha considerado bem estas coisas que a natureza tenha assim dissociado os homens, tornando-os capazes de atacar-se e destruir-se uns aos outros. E poderá portanto talvez desejar, não confiando nesta inferência, feita a partir das paixões, que a mesma seja confirmada pela experiência. Que seja portanto ele a considerar-se a si mesmo, que quando empreende uma viagem se arma e procura ir bem acompanhado; que quando vai dormir fecha suas portas; que mesmo quando está em casa tranca seus cofres; e isto mesmo sabendo que existem leis e funcionários públicos armados, prontos a vingar qualquer injúria que lhe possa ser feita. Que opinião tem ele de seus compatriotas, ao viajar armado; de seus concidadãos, ao fechar suas portas; e de seus filhos e servidores, quando tranca seus cofres? Não significa isso

OS PENSAMENTOS
acusar tanto a humanidade com seus atos como eu o faço com minhas palavras? Mas nenhum de nós acusa com isso a natureza humana. Os desejos e outras paixões do homem não são em si mesmos um pecado. Nem tampouco o são as ações que derivam dessas paixões, até o momento em que se tome conhecimento de uma lei que as proíba; o que será impossível até o momento em que sejam feitas as leis; e nenhuma lei pode ser feita antes de se ter determinado qual a pessoa que deverá fazê-la.

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

Mas mesmo que jamais tivesse havido um tempo em que os indivíduos se encontrassem numa condição de guerra de todos contra todos, de qualquer modo em todos os tempos os reis, e as pessoas dotadas de autoridade soberana, por causa de sua independência vivem em constante rivalidade, e na situação e atitude dos gladiadores, com as armas assediadas, cada um de olhos fixos no outro; isto é, seus fortes, guarnições e canhões guardando as fronteiras de seus reinos, e constantemente com espiões no território de seus vizinhos, o que constitui uma atitude de guerra. Mas como através disso protegem a indústria de seus súditos, daí não vem como consequência aquela miséria que acompanha a liberdade dos indivíduos isolados.

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

As paixões que fazem os homens tender para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável, e a esperança de consegui-las através do trabalho. E a razão sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a acordo. Essas normas são aquelas a que por outro lado se chama leis de natureza, das quais falarei mais particularmente nos dois capítulos seguintes.

CAPÍTULO XIV

DA PRIMEIRA E SEGUNDA LEIS NATURAIS, E DOS CONTRATOS

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

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

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

E dado que a condição do homem (conforme foi declarado no capítulo anterior) é uma condição de guerra de todos contra todos, sendo neste caso cada um governado por sua própria razão, e não havendo nada, de que possa lançar mão, que não possa servir-lhe de ajuda para a preservação de sua vida contra seus inimigos, segue-se daqui que numa tal condição todo homem tem direito a todas as coisas, incluindo os corpos dos outros. Portanto, enquanto perdurar este direito de cada homem a todas as coisas, não poderá haver para nenhum homem (por mais forte e sábio que seja) a segurança de viver todo o tempo que geralmente a

natureza permite aos homens viver. Conseqüentemente é um preceito ou regra geral da razão, *Que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra.* A primeira parte desta regra encerra a lei primeira e fundamental de natureza, isto é, *procurar a paz, e segui-la.* A segunda encerra a suma do direito de natureza, isto é, *por todos os meios que pudermos, defendermo-nos a nós mesmos.*

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

Renunciar ao direito a alguma coisa é o mesmo que privar-se da liberdade de negar ao outro o benefício de seu próprio direito à mesma coisa. Pois quem abandona ou renuncia a seu direito não dá a qualquer outro homem um direito que este já não tivesse antes, porque não há nada a que um homem não tenha direito por natureza: mas apenas se afasta do caminho do outro, para que ele possa gozar de seu direito original, sem que haja obstáculos da sua parte, mas não sem que haja obstáculos da parte dos outros. De modo que a conseqüência que redundava para um homem da desistência de outro a seu direito é simplesmente uma diminuição equivalente dos impedimentos ao uso de seu próprio direito original.

Abandona-se um direito simplesmente renunciando a ele, ou transferindo-o para outrem. *Simplesmente renunciando*, quando não importa em favor de quem irá redundar o respectivo benefício. *Transferindo-o*, quando com isso se pretende beneficiar uma determinada pessoa ou pessoas. Quando de qualquer destas maneiras alguém abandonou ou adjudicou seu direito, diz-se que fica *obrigado* ou *forçado* a não impedir àqueles a quem esse direito foi abandonado ou adjudicado o respectivo benefício, e que *deve*, e é seu *dever*, não tornar nulo esse seu próprio ato voluntário; e que tal impedimento é *injustiça* e *injúria*, dado que é *sine jure*, pois se transferiu ou se renunciou ao direito. De modo que a *injúria* ou *injustiça*, nas controvérsias do mundo, é de certo modo semelhante àquilo que nas disputas das Escolas se chama *absurdo*. Porque tal como nestas últimas se considera absurdo contradizer aquilo que inicialmente se sustentou, assim também

no mundo se chama injustiça e injúria desfazer voluntariamente aquilo que inicialmente se tinha voluntariamente feito. O modo pelo qual um homem simplesmente renuncia, ou transfere seu direito, é uma declaração ou expressão, mediante um sinal ou sinais voluntários e suficientes, de que assim renuncia ou transfere, ou de que assim renunciou ou transferiu o mesmo àquele que o aceitou. Estes sinais podem ser apenas palavras ou apenas ações, ou então (conforme acontece na maior parte dos casos) tanto palavras como ações. E estas são os *vínculos* mediante os quais os homens ficam obrigados, vínculos que não recebem sua força de sua própria natureza (pois nada se rompe mais facilmente do que a palavra de um homem), mas do medo de alguma má consequência resultante da ruptura.

Quando alguém transfere seu direito, ou a ele renuncia, fá-lo em consideração a outro direito que reciprocamente lhe foi transferido, ou a qualquer outro bem que daí espera. Pois é um ato voluntário, e o objetivo de todos os atos voluntários dos homens é algum *bem para si mesmos*. Portanto há alguns direitos que é impossível admitir que algum homem, por quaisquer palavras ou outros sinais, possa abandonar ou transferir. Em primeiro lugar, ninguém pode renunciar ao direito de resistir a quem o ataque pela força para tirar-lhe a vida, dado que é impossível admitir que através disso vise a algum benefício próprio. O mesmo pode dizer-se dos ferimentos, das cadeias e do cárcere, tanto porque desta aceitação não pode resultar benefício, ao contrário da aceitação de que outro seja ferido ou encarcerado, quanto porque é impossível saber, quando alguém lança mão da violência, se com ela pretende ou não provocar a morte. Por último, o motivo e fim devido ao qual se introduz esta renúncia e transferência do direito não é mais do que a segurança da pessoa de cada um, quanto a sua vida e quanto aos meios de preservá-la de maneira tal que não acabe por dela se cansar. Portanto, se através de palavras ou outros sinais um homem parecer despojar-se do fim para que esses sinais foram criados, não deve entender-se que é isso que ele quer dizer, ou que é essa a sua vontade, mas que ele ignorava a maneira como essas palavras e ações irão ser interpretadas.

A transferência mútua de direitos é aquilo a que se chama *contrato*.

Há uma diferença entre a transferência do direito a uma coisa e a transferência ou tradição, ou seja, a entrega da própria coisa. Porque a coisa pode ser entregue juntamente com a translação do direito, como na compra e venda com dinheiro a vista, ou na troca de bens e terras; ou pode ser entregue algum tempo depois.

Por outro lado, um dos contratantes pode entregar a coisa contratada por seu lado, permitindo que o outro cumpra a sua parte num momento posterior determinado, confiando nele até lá. Nesse caso, da sua parte o contrato se chama *pacto* ou *convenção*. Ambas as partes podem também contratar agora para cumprir mais tarde, e nesse caso, dado que se confia

naquele que deverá cumprir sua parte, sua ação se chama *observância da promessa*, ou fé; e a falta de cumprimento (se for voluntária) chama-se *violação de fé*.

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

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

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

As palavras sozinhas, se pertencerem ao tempo futuro e encerrarem uma simples promessa, são sinais insuficientes de uma doação e portanto não são obrigatórias. Porque se forem do tempo futuro, como por exemplo *amanhã darei*, são sinal de que ainda não dei, e de que consequentemente meu direito não foi transferido, continuando em minha posse até o momento em que o transferir por algum outro ato. Mas se as palavras forem do tempo presente ou do passado, como por exemplo *dei*, ou *dou para ser entregue amanhã*, nesse caso meu direito de amanhã é abandonado hoje, e isto em virtude das palavras, mesmo que não haja qualquer outro argumento de minha vontade. E há uma grande diferença na significação das palavras *Volo hoc tuum esse cras* e *Cras dabo*; isto é, entre *Quero que isto seja teu amanhã* e *Dar-te-ei isto amanhã*. Porque a primeira maneira de falar indica um ato da vontade presente, ao passo que a segunda indica um ato da vontade futura. Portanto a primeira frase, estando no presente, transfere um direito futuro, e a segunda, que é do futuro, não transfere nada. Mas se além das palavras houver outros sinais da vontade de transferir um direito, nesse caso, mesmo que a doação seja livre, pode considerar-se que o direito é transmitido através de palavras do futuro. Por exemplo, se alguém oferece um prêmio para aquele que chegar primeiro ao fim de uma corrida, a doação é livre; embora as palavras sejam do futuro, mesmo assim o direito é transmitido, pois se esse alguém não quisesse que suas palavras fossem assim entendidas não as teria deixado escapar.

Nos contratos, o direito não é transmitido apenas quando as palavras

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

De quem cumpre primeiro a sua parte no caso de um contrato se diz que *merece* o que há de vir a receber do cumprimento da parte do outro, o qual tem como *devido*. E também quando é prometido um prêmio apenas ao ganhador, ou quando se lança dinheiro no meio de um grupo para ser aproveitado por quem o apanhar, embora isto seja uma doação, apesar disso assim ganhar, ou assim apanhar, equivale a *merecer*, e a tê-lo como *devido*. Porque o direito é transferido pela oferta do prêmio, e pelo ato de lançar o dinheiro, embora não esteja determinado a quem é transferido, o que só será feito pela realização do certame. Mas entre essas duas espécies de mérito há esta diferença, que no contrato eu mereço em virtude de meu próprio poder e da necessidade do contratante; ao passo que no caso da doação o que me permite merecer é apenas a benevolência do doador. No contrato, mereço do contratante que ele se desfaça de seu direito. No caso da doação, não mereço que o doador se desfaça de seu direito, e sim que, quando dele se desfizer, ele seja meu e não de outrem. Creio ser este o significado da distinção estabelecida pelas Escolas entre *meritum congrui* e *meritum condigni*. Tendo Deus todo-poderoso prometido o Paraíso àqueles homens (cegos pelos desejos carnavais) que forem capazes de atravessar este mundo em conformidade com os preceitos e limites por ele estabelecidos, dizem elas que o que de tal for capaz merecerá o Paraíso *ex congruo*. Mas como nenhum homem pode reclamar o direito a ele com base em sua própria direitura ou retidão, ou em qualquer de seus próprios poderes, mas apenas com base na livre graça de Deus, dizem elas que nenhum homem pode merecer o Paraíso *ex condigno*. Creio ser este o significado dessa distinção, mas, dado que os disputantes não se põem de acordo quanto à significação dos termos de sua própria arte, a não ser enquanto isso lhes é de utilidade, nada afirmarei de seu significado, limitando-me apenas a dizer isto: que quando uma doação é feita indefinidamente, como no caso de um prêmio a ser disputado, aquele que ganhar merece, e pode reclamar o prêmio como sendo-lhe devido.

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

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

Mas num Estado civil, onde foi estabelecido um poder para coagir aqueles que de outra maneira violariam sua fé, esse temor deixa de ser razoável. Por esse motivo, aquele que segundo o pacto deve cumprir primeiro é obrigado a fazê-lo.

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

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

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

É impossível fazer pactos com Deus, a não ser através da mediação daqueles a quem Deus falou, quer por meio da revelação sobrenatural, quer através dos lugar-tenentes que sob ele governam, e em seu nome. Porque de outro modo não podemos saber se nossos pactos foram aceitos ou não. Portanto aqueles que fazem voto de alguma coisa contrária à lei de natureza fazem voto em vão, pois cumprir tal voto seria uma coisa injusta. E se for uma coisa ordenada pela lei de natureza, não é o voto, mas a lei, que os vincula.

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

Portanto prometer o que se sabe ser impossível não é um pacto.

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

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

Os pactos aceitos por medo, na condição de simples natureza, são obrigatórios. Por exemplo, se eu me comprometo a pagar um resgate ou um serviço em troca da vida, a meu inimigo, fico vinculado por esse pacto. Porque é um contrato, em que um recebe o benefício da vida, e o outro receberá dinheiro ou serviços em troca dela. Conseqüentemente, quando não há outra lei (como é o caso na condição de simples natureza) que proíba o cumprimento, o pacto é válido. Portanto os prisioneiros de guerra que se comprometem a pagar seu resgate são obrigados a pagá-lo. E se um príncipe mais fraco assina uma paz desvantajosa com outro mais forte, devido ao medo, é obrigado a respeitá-la, a não ser (como acima ficou dito) que surja algum novo e justo motivo de temor para recomeçar a guerra. E mesmo vivendo num Estado, se eu me vir forçado a livrar-me de um ladrão prometendo-lhe dinheiro, sou obrigado a pagá-lo, a não ser que a lei civil disso me dispense. Porque tudo o que posso fazer legitimamente sem obrigação posso também compactuar legitimamente por medo, e o que eu compactuar legitimamente não posso legitimamente romper.

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

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

Um pacto no sentido de alguém se acusar a si mesmo, sem garantia de perdão, é igualmente inválido. Pois na condição de natureza, em que todo homem é juiz, não há lugar para a acusação, e no estado civil a acusação é seguida pelo castigo; sendo este força, ninguém é obrigado a não lhe resistir. O mesmo é igualmente verdadeiro da acusação daqueles por causa de cuja condenação se fica na miséria, como a de um pai, uma esposa ou um benfeitor.

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

Dado que a força das palavras (conforme acima assinalei) é demasiado fraca para obrigar os homens a cumprirem seus pactos, só é possível conceber, na natureza do homem, duas maneiras de reforçá-la. Estas são o medo das conseqüências de faltar à palavra dada, ou o orgulho de aparentar não precisar faltar a ela. Este último é uma generosidade que é demasiado raro encontrar para se poder contar com ela, sobretudo entre aqueles que procuram a riqueza, a autoridade ou os prazeres sensuais, ou seja, a maior parte da humanidade. A paixão com que se pode contar é o medo, o qual pode ter dois objetos extremamente gerais: um é o poder dos espíritos invisíveis, e o outro é o poder dos homens que dessa maneira se pode ofender. Destes dois, embora o primeiro seja o maior poder, mesmo assim o medo do segundo é geralmente o maior medo. O medo do primeiro é, em cada homem, sua própria religião, a qual surge na natureza do homem antes da sociedade civil. Já o segundo não surge antes disso, ou pelo menos não em grau suficiente para levar os homens a cumprirem suas promessas, dado que na condição de simples natureza a desigualdade do poder só é discernida na eventualidade da luta. De modo que antes da época da sociedade civil, ou em caso de interrupção desta pela guerra, não há nada que seja capaz de reforçar qualquer pacto de paz a que se tenha anuído, contra as tentações da avareza, da ambição, da concupiscência, ou outro desejo forte, a não ser o medo daquele poder invisível que todos veneram como Deus, e na qualidade de vingador de sua perfídia. Portanto tudo o que pode ser feito entre dois homens que não estejam sujeitos ao poder civil é jurarem um ao outro pelo Deus que ambos temem, *juramento ou jura que é uma forma de linguagem acrescentada a uma promessa; pela qual aquele que promete exprime que, caso não a cumpra, renuncia à graça*

de Deus, ou pede que sobre si mesmo recaia sua vingança. Era assim a fórmula pagã, que Júpiter me mate, como eu mato este animal. E isto, juntamente com os rituais e cerimônias que cada um usava em sua religião, a fim de tornar maior o medo de faltar à palavra.

Fica assim manifesto que qualquer juramento feito segundo outra fórmula ou ritual faz que aquele que jura o faça em vão, e não é juramento algum. E não é possível jurar por alguma coisa que quem jura não pense ser Deus. Porque embora os homens costumem às vezes jurar por seu rei, por motivo de medo ou de lisonja, com isso dão a entender que lhe atribuem honra divina. E jurar desnecessariamente por Deus não é mais do que profanar seu nome, ao mesmo tempo que jurar por outras coisas, como os homens fazem no discurso vulgar, não é jurar, e sim um costume ímpio, produzido por um excesso de veemência na linguagem.

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