E enquanto no momento da implantação da religião cristã os oráculos cessaram em todas as partes do Império Romano, e o número de cristãos aumentava maravilhosamente todos os dias e em todos os lugares, devido à pregação dos Apóstolos e Evangelistas, uma grande parte desse sucesso pode razoavelmente ser atribuída ao desprezo que os sacerdotes dos gentios dessa época haviam atraído sobre si mesmos, devido a sua impureza, sua avareza e seus manejos com os príncipes. Também a religião da Igreja de Roma foi, em parte pela mesma razão, abolida na Inglaterra, e em muitas outras partes da cristandade, na medida em que a falta de virtude dos pastores provocou no povo a falta de fé; e em parte porque a filosofia e doutrina de Aristóteles foi levada para a religião pelos homens das Escolas, do que surgiram tantas contradições e absurdos que acarretaram para o clero uma reputação tanto de ignorância como de intenção fraudulenta, e levaram o povo a tender para a revolta contra eles, tanto contra a vontade de seus próprios príncipes, como na França e na Holanda, quanto de acordo com sua vontade, como na Inglaterra.

Por último, entre os pontos que a Igreja de Roma declarou necessários para a salvação existe um tão grande número que redunda manifestamente em vantagem do Papa, e de seus súditos espirituais que residem nos territórios de outros príncipes cristãos, que se não fosse a recíproca emulação desses príncipes eles te riam podido, sem guerras nem perturbações, recusar toda autoridade exterior, tão facilmente como ela foi recusada pela Inglaterra. Pois haverá alguém que não seja capaz de ver para beneficio de quem contribuía acreditar-se que um rei só recebe de Cristo sua autoridade no caso de ser coroado por um bispo? Que um rei, se for sacerdote, não pode casar-se? Que se um príncipe nasceu de um casamento legítimo ou não é assunto que deve ser decidido pela autoridade de Roma? Que os súditos podem ser libertos de seu dever de sujeição, se a corte de Roma tiver condenado o rei como herege? Que um rei (como Chilperico da França) pode ser deposto por um Papa (como o Papa Zacarias), sem motivo algum, sendo seu reino dado a um de seus súditos? Que o clero secular e regular, seja em que país for, se encontra isento da autoridade de seu reino, em casos criminais? E quem não vê em proveito de quem redundam os emolumentos das missas particulares e dos vales do Purgatório, juntamente com outros sinais de interesse pessoal, suficientes para mortificar a mais viva fé, se (conforme disse) o magistrado civil e os costumes deixassem de a sustentar mais do que qualquer opinião que tenham da santidade, sabedoria e probidade de seus mestres? De modo que posso atribuir todas as mudanças de religião do mundo a uma e à mesma causa, isto é, sacerdotes desprezíveis, e isto não apenas entre os católicos, mas até naquela Igreja que mais presumiu de Reforma.

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 matai 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, é 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 eloqüência 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 rezes 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; consequentemente não há cultiva 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 partas; 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 acusar tanto a humanidade com seus atas 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 ao momento em que se tome conhecimento de uma lei que as proíba; o que será impossível até ao 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 qualquer 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 recear, através do gênero de vida em que os homens que anteriormente viveram sob um governo pacifico 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 assestadas, 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 conseqüência aquela miséria que acompanha a liberdade dos indivíduos isolados. .

Desta guerra de todos os homens contra todos os homens também isto é conseqüência: 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 conseqüência 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 usai seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e consequentemente 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. Consequentemente 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, procurara 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 eqüivaleria 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 jïeri non vis, alteri ne feceris.

Renunciar ao direito a alguma coisa é o mesmo que privar-se da liberdade de negar ao outro o beneficio 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 redunda 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 beneficio. 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 beneficio, 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 conseqüência 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 beneficio 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 grafia, 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 chama promessas.

Os sinais por inferência são às vezes conseqüência de palavras, e às vezes conseqüência do silêncio; às vezes conseqüência de ações, e às vezes conseqüência 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 beneficio 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 p Paraíso àqueles homens (cegos pelos desejos carnais) 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 cumpre primeiro não tem qualquer 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 juízes 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 qualquer translação de direito, nem podem transferir qualquer direito 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 aceites 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 beneficio da vida, e o outro receberá dinheiro ou serviços em troca dela. Consequentemente, 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 qualquer 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 conjetura, 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 primeiros 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.

CAPÍTULO XV

De outras leis de natureza

Daquela lei de natureza pela qual somos obrigados a transferir aos outros aqueles direitos que, ao serem conservados, impedem a paz da humanidade, segue-se uma terceira: Que os homens cumpram os pactos que celebrarem. Sem esta lei os pactos seriam vãos, e não passariam de palavras vazias; como o direito de todos os homens a todas as coisas continuaria em vigor, permaneceríamos na condição de guerra.

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

Ora, como os pactos de confiança mútua são inválidos sempre que de qualquer dos lados existe receio de não cumprimento (conforme se disse no capítulo anterior), embora a origem da justiça seja a celebração dos pactos, não pode haver realmente injustiça antes de ser removida a causa desse medo; o que não pode ser feito enquanto os homens se encontram na condição natural de guerra. Portanto, para que as palavras "justo" e "injusto" possam ter lugar, é necessária alguma espécie de poder coercitivo, capaz de obrigar igualmente os homens ao cumprimento de seus pactos, mediante o terror de algum castigo que seja superior ao beneficio que esperam tirar do rompimento do pacto, e capaz de fortalecer aquela propriedade que os homens adquirem por contrato mútuo, como recompensa do direito universal a que renunciaram. E não pode haver tal poder antes de erigir-se um Estado. O mesmo pode deduzir-se também da definição comum da justiça nas Escolas, pois nelas se diz que a justiça é a vontade constante de dar a cada um o que é seu. Portanto, onde não há o seu, isto é, não há propriedade, não pode haver injustiça. E onde não foi estabelecido um poder coercitivo, isto é, onde não há Estado, não há propriedade, pois todos os homens têm direito a todas as coisas. Portanto, onde não há Estado nada pode ser injusto. De modo que a natureza da justiça consiste rio cumprimento dos pactos válidos, mas a validade dos pactos só começa com a instituição de um poder civil suficiente para obrigar os homens a cumpri-los, e é também só aí que começa a haver propriedade.

Os tolos dizem em seu foro íntimo que a justiça é coisa que não existe, e às vezes dizem-no também com a língua, alegando com toda a seriedade que, estando a conservação e a satisfação de cada homem entregue a seu próprio cuidado, não pode haver razão para que cada um deixe de fazer o que supõe conduzir a esse fim, e também, portanto, que fazer ou deixar de fazer, cumprir ou deixar de cumprir os pactos não é contra a razão, nos casos em que contribui para o beneficio próprio. Com isso eles não pretendem negar que existem pactos, e que umas vezes eles são desrespeitados e outras são cumpridos, e que seu desrespeito pode ser chamado injustiça, e sua observância justiça. Mas perguntam se a justiça, pondo de lado o temor a Deus (porque os mesmos tolos disseram em seu foro íntimo que Deus não existe), não poderá às vezes concordar com aquela mesma razão que dita a cada um seu próprio bem, sobretudo quando ela produz um benefício capaz de colocar um homem numa situação que lhe permita desprezar, não apenas os ultrajes e censuras, mas também o poder dos outros homens. O reino de Deus se ganha pela violência. E se ele fosse ganho pela violência injusta? Seria contra a razão assim ganhá-lo, quando é impossível que daí resulte qualquer dano? E se não é contra a razão não é contra a justiça, caso contrário a justiça não pode ser considerada uma coisa boa. Graças a raciocínios como este, a perversidade triunfante adquiriu o nome de virtude, e alguns que em todas as outras coisas condenam a violação da fé aprovam-na quando é para conquistar um reino. E os pagãos que acreditavam que Saturno foi deposto por seu filho Júpiter apesar disso acreditavam que o mesmo Júpiter era o vingador da injustiça. Coisa semelhante se encontra num texto jurídico dos comentários de Coke sobre Litleton, onde se diz que, se o legítimo herdeiro da coroa for culpado de traição, mesmo assim deve ser coroado, e no instante a culpa será nula. Exemplo do qual se pode muito bem concluir que, se o herdeiro aparente de um reino matar o ocupante do trono, mesmo que seja seu pai, pode-se dar a isso o nome de injustiça, ou qualquer outro dome que se queira, mas jamais se poderá dizer que é contra a razão, dado que,

todas as ações voluntárias dos homens tendem para seu benefício próprio, e as ações mais razoáveis são as que melhor conduzem a seus fins. Todavia, este especiosa raciocínio é falso.

Porque não pode tratar-se de promessas mútuas quando de ambos os lados não há garantia de cumprimento, como quando não há um poder civil estabelecido acima dos autores das promessas. Porque essas promessas não são pactos. Mas tanto quando um dos lados já cumpriu a sua parte, tanto quando há um poder capaz de o obrigar a cumprir, põe-se o problema de saber se é contra a razão, isto é, contra o beneficio do outro, cumprir a sua parte, ou se o não é. E eu afirmo que não é contra a razão. Para prová-lo, há várias coisas a considerar. Em primeiro lugar, quando alguém pratica uma ação que, na medida em que é possível prever e calcular, tende para sua própria destruição, mesmo que algum acidente inesperado venha a torná-la benéfica para ele, tais acontecimentos não a transformam numa ação razoável ou judiciosa. Em segundo lugar, numa condição de guerra, em que cada homem é inimigo de cada homem, por falta de um poder comum que os mantenha a todos em respeito, ninguém pode esperar ser capaz de defender-se da destruição só com sua própria força ou inteligência, sem o auxílio de aliados, em alianças das quais cada um espera a mesma defesa. Portanto quem declarar que considera razoável enganar aos que o ajudam não pode razoavelmente esperar outros meios de salvação senão os que dependem de seu próprio poder. Portanto quem quebra seu pacto, e ao mesmo tempo declara que pode fazê-lo de acordo com a razão, não pode ser aceite por qualquer sociedade que se constitua em vista da paz e da defesa, a não ser devido a um erro dos que o aceitam. E se for aceite não se pode continuar a admiti-lo, quando se vê o perigo desse erro; e não seria razoável esse homem contar com esses erros como garantia de sua segurança. Portanto alguém que seja deixado fora ou expulso de uma sociedade está condenado a perecer, e se viver nessa sociedade será graças aos erros dos outros homens, os quais ele não podia prever e com os quais não podia contar, portanto contra a razão de sua preservação. Assim, todos os homens que não contribuem para sua destruição fazem-no apenas por ignorância do que a eles próprios beneficia.

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

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

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

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

As palavras justo e injusto, quando são atribuídas a homens, significam uma coisa, e quando são atribuídas a ações significam outra. Quando são atribuídas a homens indicam a conformidade ou a incompatibilidade entre os costumes e a razão. Mas quando são atribuídas a ações indicam a conformidade ou a incompatibilidade com a razão, não dos costumes, mas de ações determinadas. Portanto um homem justo é aquele que toma o maior cuidado possível para que todas as suas ações sejam justas, e um homem injusto é o que despreza esse cuidado. É mais freqüente que em nossa língua esses homens sejam designados pelas palavras honrado e iníquo, em vez de justo e injusto, embora o significado seja o mesmo. Portanto um homem honrado não perde o direito a esse título por causa de uma ou algumas poucas ações injustas, derivadas de paixões repentinas ou de erros sobre coisas ou pessoas. Nem um homem iníquo deixa de assim ser considerado, por causa das ações que faz ou deixa de fazer devido ao medo, pois sua vontade não é determinada pela justiça, mas pelo beneficio aparente do que faz. O que presta às ações humanas o sabor da

justiça é uma certa nobreza ou coragem (raras vezes encontrada), em virtude da qual se despreza ficar devendo o bem-estar da vida à fraude ou ao desrespeito pelas promessas. É essa justiça da conduta que se significa quando se chama virtude à justiça, e vício à injustiça.

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

Por outro lado, a injustiça de costumes é a disposição ou a aptidão para cometer injúria, e é a injustiça antes de passar aos atos, e sem supor que algum indivíduo determinado haja sido injuriado. Mas a injustiça de uma ação (quer dizer, uma injúria) pressupõe que um determinado indivíduo haja sido injuriado, nomeadamente aquele com quem foi celebrado o pacto. Assim, muitas vezes a injustiça é feita a um homem, ao mesmo tempo que o dano recai sobre outro. Como quando o senhor ordena a seu servo que dê dinheiro a um estranho: se tal não for feito, a injúria será feita ao senhor, ao qual anteriormente se prometera obedecer, mas o dano recai sobre o estranho, para com o qual não havia obrigação, e que portanto não podia ser injuriado. O mesmo se passa no Estado: os homens podem perdoar uns aos outros suas dívidas, mas não os roubos ou outras violências que lhes causem dano. Porque não pagar uma dívida é uma injúria feita a eles mesmos, ao passo que o roubo e a violência são injúrias feitas à pessoa do Estado.

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

Os autores dividem a justiça das ações em comutativa e distributiva, e dizem que a primeira consiste numa proporção aritmética, e a segunda numa proporção geométrica. Assim, a justiça comutativa é por eles atribuída à igualdade de valor das coisas que são objeto de contrato, e a justiça distributiva à distribuição de benefícios iguais a pessoas de mérito igual. Como se fosse injustiça vender mais caro do que se comprou, ou dar a um homem mais do que ele merece. O valor de todas as coisas contratadas é medido pelo apetite dos contratantes, portanto 0 valor justo é aquele que eles acham conveniente oferecer. E o mérito (sem contar o que ocorre num pacto, onde o cumprimento por uma das partes merece o cumprimento da outra parte, e cai sobre á alçada da justiça comutativa, não da distributiva) não é devido por justiça, é recompensado apenas pela graça. Portanto esta distinção não é correta, no sentido em que costumava ser exposta. Para falar com propriedade, a justiça comutativa é a justiça de um contratante, ou seja, o cumprimento dos pactos, na compra e na venda, no aluguel ou sua aceitação, ao emprestar ou tomar emprestado, na troca, na permuta e outros atos de contrato.

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

Tal como a justiça depende de um pacto antecedente, assim também a gratidão depende de uma graça antecedente, quer dizer, de uma dádiva antecedente. É esta a quarta lei de natureza, que pode ser assim formulada: Que quem recebeu beneficio de outro homem, por simples graça, se esforce para que o doador não venha a ter motivo razoável para arrepender-se de sua boa vontade. Pois quem dá fá-lo tendo em mira um beneficio próprio, porque a dádiva é voluntária, e o objeto de todos os atos voluntários é sempre o beneficio de cada um. Se esta expectativa for frustrada, não poderá haver benevolência nem confiança, nem, consequentemente, ajuda mútua, ou reconciliação entre um homem e outro. Nesse caso não poderão sair da condição de guerra, a qual é contrária à lei primeira e fundamental de natureza, que ordena aos homens que procurem a paz. O desrespeito a esta lei chama-se ingratidão, e tem com a graça a mesma relação que há entre a injustiça e a obrigação por contrato.

A quinta lei de natureza é a complacência, quer dizer: Que cada um se esforce por acomodar-se com os outros. Para compreender esta lei é preciso levar em conta que na aptidão dos homens para a sociedade existe uma certa diversidade de natureza, derivada da diversidade de suas afeções. De maneira semelhante ao que verificamos nas pedras que juntamos para a construção de um edifício. Pois tal como os construtores põem de lado, como inaproveitáveis e perturbadoras, as pedras que, devido a sua aspereza ou à irregularidade de sua forma, tiram às outras mais espaço do que o que elas mesmas ocupam, e além disso, por sua dureza, não são fáceis de aplanar; assim também aqueles que, devido à aspereza de sua natureza, se esforçarem por guardar aquelas coisas que para eles são supérfluas e para os outros são necessárias, e devido à obstinação de suas paixões não puderem ser corrigidos, deverão ser abandonados ou expulsos da sociedade, como hostis a ela.

Pois sendo de esperar que cada homem, não apenas por direito mas também pela necessidade de sua natureza, se esforce o mais que possa por conseguir o que é necessário a sua conservação, todo aquele que a tal se oponha, por causa de coisas supérfluas, ê culpado da guerra que daí venha a resultar, e portanto age contrariamente à lei fundamental de natureza que ordena procurar a paz. Aos que respeitam esta lei pode chamar-se sociáveis (os latinos chamavam-lhes commodí), e aos que não o fazem obstinados, insociáveis, refratários ou intratáveis.

A sexta lei de natureza é Que como garantia do tempo futuro se perdoem as ofensas passadas, àqueles que se arrependam e o desejem. Porque o perdão não é mais do que uma garantia de paz, a qual, embora quando dada aos que perseveram em sua hostilidade não seja paz, mas medo, quando recusada aos que oferecem garantia do tempo futuro é sinal de aversão pela paz, o que é contrário à lei de natureza.

A sétima lei ê Que na vingança (isto é, a retribuição do mal com o mal) os homens não olhem à importância do mal passado, mas só à importância do bem futuro. O que nos proíbe aplicar castigo com qualquer intenção que não seja a correção do ofensor ou o exemplo para os outros. Pois esta lei é conseqüência da que lhe é anterior, a qual ordena o perdão em vista da segurança do tempo futuro. Além do mais, a vingança que não visa ao exemplo ou ao proveito vindouro, é um triunfo ou glorificação, com base no dano causado ao outro que não tende para fim algum (pois o fim é sempre alguma coisa vindoura). Ora, glorificar-se sem tender a um fim é vanglória, e contrário à razão, e causar dano sem razão tende a provocar a guerra, o que é contrário á lei de natureza. E geralmente se designa pelo nome de crueldade.

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

A questão de decidir quem é o melhor homem não tem lugar na condição de simples natureza, na qual (conforme acima se mostrou) todos os homens são iguais. A desigualdade atualmente existente foi introduzida pelas leis civis. Bem sei que Aristóteles, no livro primeiro de sua Poética, como fundamento de sua doutrina, afirma que por natureza alguns homens têm mais capacidade para mandar, querendo com isso referir-se aos mais sábios (entre os quais se incluía a si próprio, devido a sua filosofia), e outros têm mais capacidade para servir (referindo-se com isto aos que tinham corpos fortes, mas não eram filósofos como ele); como se senhor e servo não tivessem sido criados pelo consentimento dos homens, mas pela diferença de inteligência, o que não só é contrário à razão, mas é também contrário à experiência. Pois poucos há tão insensatos que não prefiram governar-se a si mesmos a ser governados por outros. E os que em sua própria opinião são sábios, quando lutam pela força com os que desconfiam de sua própria sabedoria, nem sempre, ou poucas vezes, ou quase nunca alcançam a vitória. Portanto, se a natureza fez todos os homens iguais essa igualdade deve ser reconhecida; e se a natureza fez os homens desiguais, como os homens, dado que se consideram iguais, só em termos igualitários aceitam entrar em condições de paz, essa igualdade deve ser admitida. Por conseguinte, como nona lei de natureza, proponho esta: Que cada homem reconheça os outros como seus iguais por natureza. A falta a este preceito chama-se orgulho.

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

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

A observância desta lei que ordena distribuir eqüitativamente a cada homem, o que segundo a razão lhe pertence chama-se eqüidade ou (conforme acima já disse) justiça distributiva. Sua violação chama-se acepção de pessoas, prosopolepsía.

E desta deriva uma outra lei: Que as coisas que não podem ser divididas sejam gozadas em comum, se assim puder ser; e, se a quantidade da coisa o permitir, sem limite; caso contrário, proporcionalmente ao número daqueles que a ela têm direito. Caso contrário, a distribuição seria desigual, e contrária à eqüidade.

Mas há algumas coisas que não podem ser divididas nem gozadas em comum. Para esses casos, a lei de natureza que prescreve a eqüidade exige Que o direito absoluto, ou então (se o uso for alternado) a primeira posse, sejam determinados por sorteio. Porque a distribuição eqüitativa faz parte da lei de natureza, e é impossível imaginar outras maneiras de fazer uma distribuição eqüitativa.

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

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

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

Mas como, por mais desejosos de cumprir estas leis que os homens estejam, é não obstante sempre possível que surjam controvérsias relativas às ações primeiro, se foram ou não foram praticadas, e segundo (caso tenham sido praticadas) se foram ou não foram contrárias à lei, à primeira das quais se chama questão de fato, e à segunda, questão de direito -, e portanto, se as partes em presença não fizerem mutuamente um pacto no sentido de aceitar a sentença de um terceiro, estarão tão longe da paz como antes. Esse outro a cuja sentença se submetem chama-se árbitro. Portanto é da lei de natureza Que aqueles entre os quais há controvérsia submetam seu direito ao julgamento de um árbitro.

Dado que se supõe cada um fazer todas as coisas tendo em vista seu próprio beneficio, ninguém pode ser um árbitro adequado em causa própria; e como a eqüidade atribui a cada parte um beneficio igual, à falta de árbitro adequado, se um for aceite como juiz o outro também o deve ser; desta maneira a controvérsia, isto é, a causa da guerra, permanece, contra a lei de natureza.

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

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

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

Embora esta possa parecer uma dedução das leis de natureza demasiado sutil para ser apreciada por todos os homens, a maior parte dos animais estão demasiado ocupados na busca de sustento, sendo os restantes demasiado negligentes para poder compreendê-la. Apesar disso, para não permitir que ninguém seja desculpado, todas elas foram sintetizadas em resumo acessível e inteligível, mesmo para os menos capazes. Esse resumo é: Faz aos outros o que gostarias que te fizessem a ti. 0 que mostra a cada um que, para aprender as leis de natureza, o que tem a fazer é apenas, quando ao comparar suas ações com as dos outros estas últimas parecem excessivamente pesadas, colocá-las no outro prato da balança, e no lugar delas as suas próprias, de maneira que suas próprias paixões e amor de si em nada modifiquem o peso. Não haverá então nenhuma destas leis de natureza que não lhe pareça perfeitamente razoável.

As leis de natureza obrigam in foro interno, quer dizer, impõem o desejo de que sejam cumpridas; mas in foro externo, isto é, impondo um desejo de pô-las em prática, nem sempre obrigam. Pois aquele que fosse modesto e tratável, e cumprisse todas as suas promessas numa época e num lugar onde mais ninguém assim fizesse, tornar-se-ia presa fácil para os outros, e inevitavelmente provocaria sua própria ruína, contrariamente ao fundamento de todas as leis de natureza, que tendem para a preservação da natureza. Por outro lado aquele que, possuindo garantia suficiente de que os outros observarão para com ele as mesmas leis, mesmo assim não as observa, não procura a paz, mas a guerra, e consequentemente a destruição de sua natureza pela violência.

Todas as leis que obrigam in foro interno podem ser violadas, não apenas por um fato contrário à lei, mas também por um fato conforme a ela, no caso de seu autor considerá-lo contrário. Pois embora neste caso

sua ação seja conforme à lei, sua intenção é contrária à lei, o que constitui uma violação quando a obrigação é in foro interno.

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

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

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

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

CAPÍTULO XVI

Das pessoas, autores e coisas personificadas

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

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

A palavra "pessoa" é de origem latina. Em lugar dela os gregos tinham prósopon, que significa rosto, tal como em latim persona significa o disfarce ou a aparência exterior de um homem, imitada no palco. E por vezes mais particularmente aquela parte dela que disfarça o rosto, como máscara ou viseira. E do palco a palavra foi transferida para qualquer representante da palavra ou da ação, tanto nos tribunais como nos teatros. De modo que uma pessoa é o mesmo que um ator, tanto no palco como na conversação corrente. E personificar é representar, seja a si mesmo ou a ostro; e daquele que representa outro diz-se que é portador de sua pessoa, ou que age em seu nome (sentido usado por Cícero quando diz: Unus sustineo tres Personas; Mei, Adversarii, et Judicis - Sou portador de três pessoas; eu mesmo, meu adversário e o juiz). Recebe designações diversas, conforme as ocasiões: representante, mandatário, lugar-tenente, vigário, advogado, deputado, procurador, ator, e outras semelhantes.

Quanto às pessoas artificiais, em certos casos algumas de suas palavras e ações pertencem àqueles a quem representam. Nesses casos a pessoa é o ator, e aquele a quem pertencem suas palavras e ações é o autor, casos estes em que o ator age por autoridade. Porque aquele a quem pertencem bens e posses é chamado

proprietário, em latim Dominus, e em grego Kyrios; quando se trata de ações é chamado autor. E tal como o direito de posse se chama domínio, assim também o direito de fazer qualquer ação se chama autoridade. De modo que por autoridade se entende sempre o direito de praticar qualquer ação, efeito por autoridade significa sempre feito por comissão ou licença daquele a quem pertence o direito.

De onde se segue que, quando o ator faz um pacto por autoridade, obriga através disso o autor, e não menos do que se este mesmo o fizesse, nem fica menos sujeito a todas as conseqüências do mesmo. Portanto tudo o que acima se disse (cap. 14) sobre a natureza dos pactos entre homens em sua capacidade natural, é válido também para os, que são feitos por seus atores, representantes ou procuradores, que possuem autoridade para tal dentro dos limites de sua comissão, mas não além destes.

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

Quando o ator faz qualquer coisa contra a lei de natureza por ordem do autor, se pelo pacto anterior for obrigado a obedecer-lhe, não é ele e sim o autor que viola a lei de natureza. Pois a ação, embora seja contra a lei de natureza, não é sua; pelo contrário, recusar-se a praticá-la é contra a lei de natureza, que obriga a cumprir os contratos.

E aquele que faz um pacto com o autor, através da mediação do ator, sem saber que autoridade este tem, simplesmente confiando em sua palavra, e no caso de esta autoridade não lhe ser comunicada após ser pedida, deixa de ter obrigação. Porque o pacto feito com o autor não é válido sem essa garantia. Mas se aquele que assim pactuou antecipadamente sabia que não podia esperar outra garantia senão a palavra do ator, neste caso o pacto é válido, porque aqui o ator se constitui a si mesmo como autor. Portanto, do mesmo modo que, quando a autoridade é evidente, o pacto obriga o autor, e não o ator, assim também, quando a autoridade é fingida, ele obriga apenas o ator, pois o único autor é ele próprio.

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

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

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

O verdadeiro Deus pode ser personificado. Conforme efetivamente foi, primeiro por Moisés, que governou os israelitas (que não eram o seu povo, e sim o povo de Deus), não em seu próprio nome, com Hoc dicit Moyses, mas em nome de Deus, com Hoc dicit Dominus. Em segundo lugar pelo filho do homem, seu próprio filho, nosso abençoado salvador Jesus Cristo, que veio para submeter os judeus e induzir todas as nações a entrarem no reino de seu pai, não em seu próprio nome, mas em nome de seu pai. Em terceiro lugar pelo Espírito Santo, ou confortador, que falava e atuava nos apóstolos. O qual Espírito Santo era um confortador que não veio por si mesmo, mas foi mandado pelos outros dois, dos quais procedia.

Uma multidão de homens é transformada em uma pessoa quando é representada por um só homem ou pessoa, de maneira a que tal seja feito com o consentimento de cada um dos que constituem essa multidão. Porque é a unidade do representante, e não a unidade do representado, que faz que a pessoa seja una. E é o representante o portador da pessoa, e só de uma pessoa. Esta é a única maneira como é possível entender a unidade de uma multidão.

Dado que a multidão naturalmente não é uma, mas muitos, eles não podem ser entendidos como um só, mas como muitos autores, de cada uma das coisas que o representante diz ou faz em seu nome. Cada homem confere a seu representante comum sua própria autoridade em particular, e a cada um pertencem todas as ações praticadas pelo representante, caso lhe haja conferido autoridade sem limites. Caso contrário, quando

o limitam quanto aquilo em que os representará, ou até que ponto, a nenhum deles pertence mais do que aquilo em que deu comissão para agir.

Se o representante for constituído por muitos homens, a voz do maior número deverá ser considerada como a voz de todos eles. Porque se o menor número se pronunciar (por exemplo) pela afirmativa, e o maior número pela negativa, haverá, votos negativos mais do que suficientes para destruir os afirmativos. E assim o excesso de votos negativos, não recebendo contradição, é a única voz do representante.

Um corpo representativo de número par, sobretudo quando o número não é grande, onde portanto muitas vezes as vozes são iguais, é consequentemente outras tantas vezes mudo, e incapaz de ação. Todavia, em alguns casos os votos contraditórios iguais em número podem decidir uma questão, tal como na conde nação ou absolvição a igualdade de votos, embora não condene, efetivamente absolve; embora, pelo contrário, não condenem na medida em que não absolvem. Porque quando se realiza a audiência de uma causa, não condenar é o mesmo que i absolver; mas a recíproca, isto é, dizer que não absolver é o mesmo que condenar, não é verdadeira. O mesmo se passa numa deliberação entre a execução imediata e o adiamento para outra ocasião, pois quando os votos são iguais não decretar a execução é um decreto de dilação.

Por outro lado, se o número for ímpar, como, três ou mais (sejam homens ou assembléias),onde cada um tem autoridade, através de um voto negativo, para anular o efeito de todos os votos afirmativos dos restantes, esse número não é representativo. Porque devido á diversidade de opiniões e interesses dos homens ocorre muitas vezes, e em casos da maior gravidade, que ele se torna uma pessoa muda, e destituída de capacidade, do mesmo modo que para muitas coisas mais, para o governo de uma multidão, especialmente em tempo de guerra.

Há duas espécies de autores. O autor da primeira espécie é o simplesmente assim chamado, o qual acima defini como sendo aquele a querei pertence, simplesmente, a ação de um outro. Da segunda espécie é aquele a quem pertence uma ação, ou um pacto de um outro, condicionalmente. Quer dizer, que o realiza se o outro não o faz até, ou antes de um determinado momento. Estes autores condicionais são geralmente chamados fiadores, em latim fidejussores e sponsores; quando especialmente para dívidas, praedes; e para comparecimento perante um juiz ou magistrado, vades.

SEGUNDA PARTE

DO ESTADO

CAPÍTULO XVII

Das causas, geração e definição de um

O fim último, causa final e desígnio dos homens (que amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre os outros), ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos sob a qual os vemos viver nos Estados, é o cuidado com sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita. Quer dizer, o desejo de sair daquela mísera condição de guerra que é a conseqüência necessária (conforme se mostrou) das paixões naturais dos homens, quando não há um poder visível capaz de os manter em respeito, forçando-os, por medo do castigo, ao cumprimento de seus pactos e ao respeito àquelas leis de natureza que foram expostas nos capítulos décimo quarto e décimo quinto.

Porque as leis de natureza (como a justiça, a eqüidade, a modéstia, a piedade, ou, em resumo, fazer aos outros o que queremos que nos façam) por si mesmas, na ausência do temor de algum poder capaz de levá-las a ser respeitadas, são contrárias a nossas paixões naturais, as quais nos fazem tender para a parcialidade, o orgulho, a vingança e coisas semelhantes. E os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer segurança a ninguém. Portanto, apesar das leis de natureza (que cada um respeita quando tem vontade de respeitá-las e quando pode fazê-lo com segurança), se não for instituído um poder suficientemente grande para nossa segurança, cada um confiará, e poderá legitimamente confiar, apenas em sua própria força e capacidade, como proteção contra todos os outros. Em todos os lugares onde os homens viviam em pequenas famílias, roubar-se e espoliar-se uns aos outros sempre foi uma ocupação legítima, e tão longe de ser considerada contrária à lei de natureza que quanto maior era a espoliação conseguida maior era a

honra adquirida. Nesse tempo os homens tinham como únicas leis as leis da honra, ou seja, evitar a crueldade, isto é, deixar aos outros suas vidas e seus instrumentos de trabalho. Tal como então faziam as pequenas famílias, assim também fazem hoje as cidades e os reinos, que não são mais do que famílias maiores, para sua própria segurança ampliando seus domínios e, sob qualquer pretexto de perigo, de medo de invasão ou assistência que pode ser prestada aos invasores, legitimamente procuram o mais possível subjugar ou enfraquecer seus vizinhos, por meio da força ostensiva e de artifícios secretos, por falta de qualquer outra segurança; e em épocas futuras por tal são recordadas com honra.

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

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

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

É certo que há algumas criaturas vivas, como as abelhas e as formigas, que vivem sociavelmente umas com as outras (e por isso são contadas por Aristóteles entre as criaturas políticas), sem outra direção senão seus juízos e apetites particulares, nem linguagem através da qual possam indicar umas às outras o que consideram adequado para o beneficio comum. Assim, talvez haja alguém interessado em saber por que a humanidade não pode fazer o mesmo. Ao que tenho a responder o seguinte.

Primeiro, que os homens estão constantemente envolvidos numa competição pela honra e pela dignidade, o que não ocorre no caso dessas criaturas. E é devido a isso que surgem entre os homens a inveja e o ódio, e finalmente a guerra, ao passo que entre aquelas criaturas tal não acontece.

Segundo, que entre essas criaturas não há diferença entre o bem comum e o bem individual e, dado que por natureza tendem para o bem individual, acabam por promover o bem comum. Mas o homem só encontra felicidade na comparação com os outros homens, e só pode tirar prazer do que é eminente.

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

Quarto, que essas criaturas, embora sejam capazes de um certo uso da voz, para dar a conhecer umas às outras seus desejos e outras afecções, apesar disso' carecem daquela arte das palavras mediante a qual alguns homens são capazes de apresentar aos outros o que é bom sob a aparência do mal, e o que é mau sob a aparência do bem; ou então aumentando ou diminuindo a importância visível do bem ou do mal, semeando o descontentamento entre os homens e perturbando a seu bel-prazer a paz em que os outros vivem.

Quinto, as criaturas irracionais são incapazes de distinguir entre injúria e dano, e consequentemente basta que estejam satisfeitas para nunca se ofenderem com seus semelhantes. Ao passo que o homem é tanto mais implicativo quanto mais satisfeito se sente, pois é neste caso que tende mais para exibir sua sabedoria e para controlar as ações dos que governam o Estado.

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

A única maneira de instituir um tal poder comum, capaz de defendê-los das invasões dos estrangeiros e das injúrias uns dos outros, garantindo-lhes assim uma segurança suficiente para que, mediante seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos, é conferir toda sua força e poder a um homem, ou a uma assembléia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade. O que equivale a dizer: designar um homem ou uma assembléia de homens como representante de suas pessoas, considerando-se e reconhecendo-se cada um como autor de todos os atos que aquele que representa sua pessoa praticar ou levar a praticar, em tudo o que disser respeito à paz e segurança comuns; todos submetendo assim suas vontades à vontade do representante, e suas decisões a sua decisão. Isto é mais do que consentimento, ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens, de um modo que é como se cada homem dissesse a cada homem: Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembléia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações. Feito isto, à multidão assim unida numa só pessoa se chama Estado, em latim civitas. É esta a geração daquele grande Leviatã, ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele Deus Mortal, ao qual devemos, abaixo do Deus Imortal, nossa paz e defesa. Pois graças a esta autoridade que lhe é dada por cada indivíduo no Estado, é-lhe conferido o uso de tamanho poder e força que o terror assim inspirado o torna capaz de conformar as vontades de todos eles, no sentido da paz em seu próprio país, e ela ajuda mútua contra os inimigos estrangeiros. É nele que consiste a essência do testado, a qual pode ser assim definida: Uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada um como autora, de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurara paz e a defesa comum.

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

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

CAPÍTULO XVIII

Dos direitos dos soberanos por instituição

Diz-se que um Estado foi instituído quando uma multidão de homens concordam e pactuam, cada um com cada um dos outros, que a qualquer homem ou assembléia de homens a quem seja atribuído pela maioria o direito de representar a pessoa de todos eles (ou seja, de ser seu representante), todos sem exceção, tanto os que votaram a favor dele como os que votaram contra ele, deverão autorizar todos os atos e decisões desse homem ou assembléia de homens, tal como se fossem seus próprios atos e decisões, a fim de viverem em paz uns com os outro e serem protegidos dos restantes homens.

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

Em primeiro lugar, na medida em que pactuam, deve entender-se que não se encontram obrigados por um pacto anterior a qualquer coisa que contradiga o atual. Consequentemente, aqueles que já instituíram um Estado, dado que são obrigados pelo pacto a reconhecer como seus os atos e decisões de alguém, não podem legitimamente celebrar entre si um novo pacto no sentido de obedecer a outrem, seja no que for, sem sua licença. Portanto, aqueles que estão submetidos a um monarca não podem sem licença deste renunciar à monarquia, voltando à,. confusão de uma multidão desunida, nem transferir sua pessoa daquele que dela i é portador para outro homem, ou outra assembléia de homens. Pois são obrigados, cada homem perante cada homem, a reconhecer e a ser considerados autores de tudo quanto aquele que já é seu soberano fizer e

considerar bom fazer. Assim, a dissensão de alguém levaria todos os restantes a romper o pacto feito com esse alguém, o que constitui injustiça. Por outro lado, cada homem conferiu a soberania àquele que é portador de sua pessoa, portanto se o depuserem estarão tirando-lhe o que é seu, o que também constitui injustiça. Além do mais, se aquele que tentar depor seu soberano for morto, ou por ele castigado devido a essa tentativa, será o autor de seu próprio castigo, dado que por instituição é autor de tudo quanto seu soberano fizer. E, dado que constitui injustiça alguém fazer coisa devido à qual possa ser castigado por sua própria autoridade, também a esse título ele estará sendo injusto. E quando alguns homens, desobedecendo a seu soberano, pretendem ter celebrado um novo pacto, não com homens, mas com Deus, também isto é injusto, pois não há pacto com Deus a não ser através da mediação de alguém que represente a pessoa de Deus, e ninguém o faz a não ser o lugar-tenente de Deus, o detentor da soberania abaixo de Deus. E esta pretensão de um pacto com Deus é uma mentira tão evidente, mesmo perante a própria consciência de quem tal pretende, que não constitui apenas um ato injusto, mas também um ato próprio de um caráter vil e inumano.

Em segundo lugar, dado que o direito de representar a pessoa de todos é conferido ao que é tornado soberano mediante um pacto celebrado apenas entre cada um e cada um, e não entre o soberano e cada um dos outros, não pode haver quebra do pacto da parte do soberano, portanto nenhum dos súditos pode libetar-se da sujeição, sob qualquer pretexto de infração. É evidente que quem é tornado soberano não faz antecipadamente qualquer pacto com seus súditos, porque ;iria ou que celebrá-lo com toda a multidão, na qualidade de parte do pacto, ou que celebrar diversos pactos, um com cada um deles. Com o todo, na qualidade que parte, é impossível, porque nesse momento eles ainda não constituem uma pessoa. E se fizer tantos pactos quantos forem os homens, depois de ele receber a soberania esses pactos serão nulos, pois qualquer ato que possa ser apresentado por um deles como rompimento do pacto será um ato praticado tanto por ele mesmo como por todos os outros, porque será um ato praticado na pessoa e pelo direito de cada um deles em particular. Além disso, se algum ou mais de um deles pretender que houve infração do pacto feito pelo soberano quando de sua instituição, e outros ou um só de seus súditos, ou mesmo apenas ele próprio, pretender que não houve tal infração, não haverá nesse caso qualquer juiz capaz de decidir a controvérsia. Volta portanto a ser a força a decidir, e cada um recupera o direito de se defender por seus próprios meios, contrariamente à intenção que o levara àquela instituição. Portanto é inútil pretender conferir a soberania através de um pacto anterior. A opinião segundo a qual o monarca recebe de um pacto seu poder, quer dizer, sob certas condições, deriva de não se compreender esta simples verdade: que os pactos, não passando de palavras e vento, não têm qualquer força para obrigar, dominar, constranger ou proteger ninguém, a não ser a que deriva da espada pública. Ou seja, das mãos livres e sem peias daquele homem, ,)u assembléia de homens, que detém a soberania, cujas ações são garantidas por iodos, e realizadas pela força de todos os que nele se encontram unidos. Quando se confere a soberania a uma assembléia de homens, ninguém deve imaginar que um tal pacto faça parte da instituição. Pois ninguém é suficientemente tolo para dizer, por exemplo, que o povo de Roma fez um pacto com os romanos para deter a soberania sob tais e tais condições, as quais, quando não cumpridas, dariam

aos romanos o direito de depor o povo de Roma. O fato de os homens não verem a razão para que se passe o mesmo numa monarquia e num governo popular deriva da ambição de alguns, que vêem com mais simpatia o governo de uma assembléia, da qual podem ter a esperança de vir a participar, do que o de uma monarquia, da qual é impossível esperarem desfrutar.

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

Em quarto lugar, dado que todo súdito é por instituição autor de todos os atos e decisões do soberano instituído, segue-se que nada do que este faça pode ser considerado injúria para com qualquer de seus súditos, e que nenhum deles pode acusá-lo de injustiça. Pois quem faz alguma coisa em virtude da autoridade de um outro não pode nunca causar injúria àquele em virtude de cuja autoridade está agindo. Por esta instituição de um Estado, cada indivíduo é autor de tudo quanto o soberano fizer, por conseqüência aquele que se queixar de uma injúria feita por seu soberano estar-se-á queixando daquilo de que ele próprio é autor, portanto não deve acusar ninguém a não ser a si próprio; e não pode acusar-se a si próprio de injúria, pois causar injúria a si

próprio é impossível. É certo que os detentores do poder soberano podem cometer iniqüidade, mas não podem cometer injustiça nem injúria em sentido próprio.

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

Visto que o fim dessa instituição é a paz e a defesa de todos, e visto que quem tem direito a um fim tem direito aos meios, constitui direito de qualquer homem ou assembléia que detenha a soberania o de ser juiz tanto dos meios para a paz e a defesa quanto de tudo o que possa perturbar ou dificultar estas últimas. E o de fazer tudo o que considere necessário ser feito, tanto antecipadamente, para a preservação da paz e da segurança, mediante a prevenção da discórdia no interior e da hostilidade vinda do exterior, quanto também, depois de perdidas a paz e a segurança, para a recuperação de ambas. E, em conseqüência.

Em sexto lugar, compete à soberania ser juiz de quais as opiniões e doutrinas que são contrárias à paz, e quais as que lhe são propícias. E, em conseqüência, de em que ocasiões, até que ponto e o que se deve conceder àqueles que falam a multidões de pessoas, e de quem deve examinar as doutrinas de todos os livros antes de serem publicados. Pois as ações dos homens derivam de suas opiniões, e é no bom governo das opiniões que consiste o bom governo das ações dos homens, tendo em vista a paz e a concórdia entre eles. E, embora em matéria de doutrina não se deva olhar a nada senão à verdade, nada se opõe à regulação da mesma em função da paz. Pois uma doutrina contrária à paz não pode ser verdadeira, tal como a paz e a concórdia não podem ser contrárias à lei da natureza. É certo que, num Estado onde, devido à negligência ou incapacidade dos governantes e dos mestres, venham a ser geralmente aceites falsas doutrinas, as verdades contrárias podem ser geralmente ofensivas. Mas mesmo a mais brusca e repentina irrupção de uma nova verdade nunca vem quebrantar a paz: pode apenas às vezes despertar a guerra. Porque aqueles que são tão desleixadamente governados que chegam a ousar pegar em armas para defender ou impor uma opinião, esses se encontram ainda em condição de guerra. Sua situação não é a paz, mas apenas uma suspensão de hostilidades por medo uns aos outros. É como se vivessem continuamente num prelúdio de batalha. Portanto compete ao detentor do poder soberano ser o juiz, ou constituir todos os juízes de opiniões e doutrinas, como uma coisa necessária para a paz, evitando assim a discórdia e a guerra civil.

Em sétimo lugar, pertence à soberania todo o poder de prescrever as regras através das quais todo homem pode saber quais os bens de que pode gozar, e ais as ações que pode praticar, sem ser molestado por qualquer de seus concidadãos: é a isto que os homens chamam propriedade. Porque antes da constitui) do poder soberano (conforme já foi mostrado) todos os homens tinham direito todas as coisas, o que necessariamente provocava a guerra. Portanto esta propriedade, dado que é necessária à paz e depende do poder soberano, é um ato ,se poder, tendo em vista a paz pública. Essas regras da propriedade (ou meum e tuum), tal como o bom e o mau, ou o legítimo e o ilegítimo nas ações dos súditos, são as leis civis. Quer dizer, as leis de cada Estado em particular, embora hoje o nome de direito civil se aplique apenas às antigas leis civis da cidade de)ma, pois sendo esta a capital de uma grande parte do mundo, suas leis eram ,se tempo o direito civil dessa região.

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

Em nono lugar, pertence à soberania o direito de fazer a guerra e a paz com iras nações e Estados. Quer dizer, o de decidir quando ela, a guerra, corresponde ao bem comum, e qual a quantidade de forças que devem ser reunidas, oradas e pagas para esse fim, e de levantar dinheiro entre os súditos, a fim de pagar suas despesas. Porque o poder mediante o qual o povo vai ser defendido insiste em seus exércitos, e a força de um exército consiste na união de suas forças sob um comando único. Poder que pertence, consequentemente, ao soberano, instituído, dado que o comando da militia, na ausência de outra instituição, torna , ao soberano aquele que o possui. Portanto, seja quem for o escolhido para general de 11 exército, aquele que possui o poder soberano é sempre o generalíssimo.

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

Em décimo primeiro lugar, é confiado ao soberano o direito de recompensar com riquezas e honras, e o de punir com castigos corporais ou pecuniários, ou com a ignomínia, a qualquer súdito, de acordo com a lei que previamente estabeleceu. Caso não haja lei estabelecida, de acordo com o que considerar mais capaz de conduzir ao serviço do Estado, ou de desestimular a prática de desserviços ao mesmo.

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

São estes os direitos que constituem a essência da soberania, e são as marcas pelas quais se pode distinguir em que homem, ou assembléia de homens, se localiza e reside o poder soberano. Porque esses direitos são incomunicáveis e inseparáveis. 0 poder de cunhar moeda, de dispor das propriedades e pessoas dos infantes herdeiros, de ter opção de compra nos mercados, assim como todas as outras prerrogativas estatutárias, pode ser transferido pelo soberano, sem que por isso perca o poder de proteger seus súditos. Mas se transferir o comando da milícia será em vão que conservará o poder judicial, pois as leis não poderão ser executadas. Se alienar o poder de recolher impostos, o comando da milícia será em vão, e se renunciar à regulação das doutrinas os súditos serão levados à rebelião pelo medo aos espíritos. Se examinarmos cada um dos referidos direitos, imediatamente veremos que conservar todos os outros menos ele não produzirá qualquer efeito para a preservação da paz e da justiça, que é o fim em vista do qual todos os Estados são instituídos. E esta é a divisão da qual se diz que um reino dividido em si mesmo não pode manter-se, pois, a menos que esta divisão anteriormente se verifique, a divisão em exércitos opostos jamais poderá ocorrer. Se antes de mais não houvesse sido aceite, na maior parte da Inglaterra, a opinião segundo a qual esses. poderes eram divididos entre o rei e os lordes e a câmara dos comuns, o povo jamais haveria sido dividido nem caído na guerra civil: primeiro entre aqueles que discordavam em matéria de política, e depois entre os dissidentes acerca da liberdade de religião; lutas que agora instruíram os homens quanto a este ponto do direito soberano, a ponto de poucos haver hoje (na Inglaterra) que não vejam que esses direitos são inseparáveis, e assim serão universalmente reconhecidos no próximo período de paz; e assim continuarão, até que essas misérias sejam esquecidas e não mais do que isso, a não ser que o vulgo seja melhor educado do que tem sido até agora.

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

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

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

Mas poderia aqui objetar-se que a condição de súdito é muito miserável, pois se encontra sujeita aos apetites e paixões irregulares daquele ou daqueles que detêm em suas mãos poder tão ilimitado. Geralmente os que vivem sob um monarca pensam que isso é culpa da monarquia, e os que vivem sob o governo de uma

democracia, ou de outra assembléia soberana, atribuem todos os inconvenientes a essa forma de governo. Ora, o poder é sempre o mesmo, sob todas as formas, se estas forem suficientemente perfeitas para proteger os súditos. E isto sem levar em conta que a condição do homem nunca pode deixar de ter uma ou outra incomodidade, e que a maior que é possível cair sobre o povo em geral, em qualquer forma de governo, é de pouca monta quando comparada com as misérias e horríveis calamidades que acompanham a guerra civil, ou aquela condição dissoluta de homens sem senhor, sem sujeição às leis e a um poder coercitivo capaz de atar suas mãos, impedindo a rapina e a vingança. E também sem levar em conta que o que mais impulsiona os soberanos governantes não é qualquer prazer ou vantagem que esperem recolher do prejuízo ou debilitamento causado a seus súditos, em cujo vigor consiste sua própria força e glória, e sim a obstinação daqueles que, contribuindo de má vontade para sua própria defesa, tornam necessário que seus governantes deles arranquem tudo o que podem em tempo de paz, a fim de obterem os meios para resistir ou vencer a seus inimigos, em qualquer emergência ou súbita necessidade. Porque todos os homens são dotados por natureza de grandes lentes de aumento (ou seja, as paixões e o amor de si), através das quais todo pequeno pagamento aparece como um imenso fardo; mas são destituídos daquelas lentes prospectivas (a saber, a ciência moral e civil) que permitem ver de longe as misérias que os ameaçam, e que sem tais pagamentos não podem ser evitadas.

CAPÍTULO XIX

Das diversas espécies de governos por instituição, e da sucessão do poder soberano

A diferença entre os governos consiste na diferença do soberano, ou pessoa representante de todos os membros da multidão. Dado que a soberania ou reside em um homem ou em uma assembléia de mais de um, e que em tal assembléia ou todos têm o direito de participar, ou nem todos, mas apenas certos homens distinguidos dos restantes, torna-se evidente que só pode haver três espécies de governo. Porque o representante é necessariamente um homem ou mais de um, e caso seja mais de um a assembléia será de todos ou apenas de uma parte. Quando o representante é um só homem, o governo chama-se uma monarquia. Quando é uma assembléia de todos os que se uniram, é uma democracia, ou governo popular. Quando é uma assembléia apenas de uma parte, chama-se-lhe uma aristocracia. Não pode haver outras espécies de governo, porque o poder soberano inteiro (que já mostrei ser indivisível) tem que pertencer a um ou mais homens, ou a todos.

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

É evidente que os homens que se encontrarem numa situação de absoluta liberdade poderão, se lhes aprouver, conferir a um só homem a autoridade de representar todos eles, ou então conferir essa autoridade a qualquer assembléia. Poderão portanto, se tal considerarem conveniente, submeter-se a um monarca de maneira tão absoluta como a qualquer outro representante. Quando já estiver instituído um poder soberano, portanto, só será possível haver outro representante das mesmas pessoas para determinados fins particulares, definidos pelo próprio soberano. Caso contrário, instituir-se-iam dois soberanos, tendo cada um sua pessoa representada por dois atores, os quais se oporiam um ao outro, e assim necessariamente dividiriam esse poder que, para que o povo possa viver em paz, tem que ser indivisível. Assim, a multidão seria levada a uma situação de guerra, contrariamente ao fim para que é instituída toda soberania. Portanto, do mesmo modo que seria absurdo supor que uma assembléia soberana, ao convidar o povo de seus domínios a enviar seus deputados, com poder para dar a conhecer suas opiniões e desejos, estaria assim considerando esses deputados, e não os membros da própria assembléia, como absolutos representantes do povo, assim também seria absurdo supor o mesmo de um monarca. E não compreendo como uma verdade tão evidente pode ultimamente ter sido tão pouco reconhecida. Como é possível que numa monarquia aquele que detém a soberania através de uma descendência de seiscentos anos, que é o único a ser chamado soberano, que recebe de todos os seus súditos o título de Majestade, e é inquestionavelmente considerado por todos como seu rei, apesar de tudo isso jamais seja considerado seu representante, sendo esta palavra tomada, sem que ninguém o

contradiga, como o título daqueles que, por ordem do rei, foram designados pelo povo para apresentar suas petições e (caso o rei o permitisse) para exprimir suas opiniões? Isto pode servir de advertência para aqueles que são os verdadeiros e absolutos representantes do povo, a fim de ensinarem a todos a natureza de seu cargo, e tomarem cuidado com a maneira como admitem a existência de qualquer outra representação geral, em qualquer ocasião que seja, se pretendem corresponder à confiança neles depositada.

A diferença entre essas três espécies de governo não reside numa diferença de poder, mas numa diferença de conveniência, isto é, de capacidade para garantir a paz e a segurança do povo, fim para o qual foram instituídas. Comparando a monarquia com as outras duas, impõem-se varias observações. Em primeiro lugar, seja quem for que seja portador da pessoa do povo, ou membro da assembléia que dela é portadora, é também portador de sua própria pessoa natural. Embora tenha o cuidado, em sua pessoa política, de promover o interesse comum, terá mais ainda, ou não terá menos cuidado de promover seu próprio bem pessoal, assim como o de sua família, seus parentes e amigos. E, na maior parte dos casos, se por acaso houver conflito entre o interesse público e o interesse pessoal, preferirá o interesse pessoal, pois em geral as paixões humanas são mais fortes do que a razão. De onde se segue que, quanto mais intimamente unidos estiverem o interesse público e o interesse pessoal, mais se beneficiará o interesse público. Ora, na monarquia o interesse pessoal é o mesmo que o interesse público. A riqueza, o poder e a honra de um monarca provêm unicamente da riqueza, da força e da reputação de seus súditos. Porque nenhum rei pode ser rico ou glorioso, ou pode ter segurança, se acaso seus súditos forem pobres, ou desprezíveis, ou demasiado fracos, por carência ou dissensão, para manter uma guerra contra seus inimigos. Ao passo que numa democracia ou numa aristocracia a prosperidade pública contribui menos para a fortuna pessoal de alguém que seja corrupto ou ambicioso do que, muitas vezes, uma decisão pérfida, uma ação traiçoeira ou lima guerra civil.

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

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

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

Em quinto lugar, numa monarquia existe o inconveniente de qualquer súdito poder ser, pelo poder de um só homem, e com o fim de enriquecer um favorito ou um adulador, privado de tudo quanto possui. 0 que, confesso, é um grande e inevitável inconveniente. Mas o mesmo pode também acontecer quando o poder soberano reside numa assembléia, pois seu poder é o mesmo, e seus membros se encontram tão sujeitos aos maus conselhos, ou a serem seduzidos por oradores, como um monarca por aduladores; e, tornando-se aduladores uns dos outros, servem mutuamente à cobiça e à ambição uns dos outros. E enquanto os favoritos de um monarca são poucos, e ele tem para favorecer apenas seus parentes, os favoritos de uma assembléia são muitos, e os parentes são em muito maior número que os de um monarca. Além do mais, não há favorito de um monarca que não seja tão capaz de ajudar seus amigos como de prejudicar seus inimigos, ao passo que os oradores, ou seja, os favoritos das assembléias soberanas, embora possuam grande poder para prejudicar, pouco têm para ajudar. Porque acusar exige menos eloqüência (assim é a natureza do homem) do que desculpar, e a condenação parece-se mais com a justiça do que a absolvição.

Em sexto lugar, há na monarquia o inconveniente de ser possível a soberania ser herdada por uma criança, ou por alguém incapaz de distinguir entre o bem e o mal. 0 inconveniente reside no fato de ser necessário que o uso do poder fique nas mãos de um outro homem, ou nas de uma assembléia, que deverá governar por seu direito e em seu nome, como curador e protetor de sua pessoa e autoridade. Mas dizer que é inconveniente pôr o uso do poder soberano nas mãos de um homem ou de uma assembléia é dizer que todo governo é mais inconveniente do que a confusão e a guerra civil. E todo o perigo que se pode pretender existir só virá, portanto, das lutas entre aqueles que, por causa de um cargo de tamanha honra e proveito, se tornarão

competidores. Para ver claramente que este inconveniente não se deve à forma de governo a que chamamos monarquia, basta lembrar que o monarca anterior pode indicar o tutor do infante seu sucessor, quer expressamente por testamento, quer tacitamente, não se opondo ao costume que neste caso é normal. Os inconvenientes que poderão verificar-se não deverão ser atribuídos à monarquia, nessa circunstância, mas à ambição e injustiça dos súditos, que são as mesmas em todas as espécies de governo onde o povo não é competentemente instruído quanto a seus deveres e quanto aos direitos da soberania. No caso de o monarca antecedente não haver tomado quaisquer medidas quanto a essa tutoria, basta a lei de natureza para fornecer uma regra suficiente; que o tutor seja aquele que por natureza tenha maior interesse na preservação da autoridade do infante, e a quem menos beneficie sua morte, ou a diminuição dessa autoridade. Dado que por natureza todo homem procura seu próprio interesse e benefício, colocar o infante nas mãos de quem possa beneficiar-se com sua destruição ou prejuízo não é tutoria, mas traição. Portanto, se forem tomadas suficientes precauções contra qualquer justa querela a respeito do governo de um menor de idade, se surgir qualquer disputa que venha perturbar a tranqüilidade pública, ela não deve ser atribuída à forma da monarquia, mas à ambição dos súditos, e à ignorância de seu dever. Por outro lado, não há qualquer grande Estado cuja soberania resida numa grande assembléia que não se encontre, quanto às consultas da paz e da guerra e quanto à feitura das leis, na mesma situação de um governo pertencente a uma criança. Porque do mesmo modo que à criança falta julgamento para discordar dos conselhos que lhe dão, precisando portanto de pedir a opinião daquele ou daqueles a quem foi confiada, assim também a uma assembléia falta liberdade para discordar do conselho da maioria, seja ele bom ou mau. E do mesmo modo que uma criança tem necessidade de um tutor ou protetor, para preservar sua pessoa e autoridade, assim também (nos grandes Estados) a soberana assembléia, por ocasião de todos os grandes perigos e perturbações, tem necessidade de custodes libertatis, ou seja, de ditadores e protetores de sua autoridade. Que são o equivalente de monarcas temporários, aos quais ela pode entregar, por um tempo determinado, o completo exercício de seu poder. E tem acontecido mais freqüentemente ela ser por eles privada do poder (ao fim desse tempo) do que os infantes serem privados do mesmo por seus protetores, regentes ou quaisquer outros tutores.

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

Em primeiro lugar, com respeito ao monarca eletivo, cujo poder está limitado à duração de sua vida, como acontece atualmente em muitas regiões da cristandade, ou a certos anos ou meses, como no caso do poder dos ditadores entre os romanos, se ele tiver o direito de designar seu sucessor não será mais eletivo, mas hereditário. Mas se ele não tiver o direito de escolher seu sucessor, nesse caso haverá algum outro homem, ou assembléia, que após sua morte poderá indicar um novo monarca, pois caso contrário o Estado morreria e se dissolveria com ele, voltando à condição de guerra. Se for sabido quem terá o poder de conceder a soberania após sua morte, será também sabido que já antes a soberania lhe pertencia. Porque ninguém tem o direito de dar aquilo que não tem o direito de possuir, e guardar para si mesmo se assim lhe aprouver. E se não houver ninguém como poder de conceder a soberania, após a morte daquele que foi eleito em primeiro lugar, nesse caso este tem o poder, ou melhor, é obrigado pela lei de natureza a garantir, mediante a escolha de seu sucessor, que aqueles que lhe confiaram o governo não voltem a cair na miserável condição de guerra civil. Consequentemente ele foi, quando eleito, designado como soberano absoluto.

Em segundo lugar, o rei cujo poder é limitado não é superior àquele ou àqueles que têm o direito de limitá-lo. E aquele que não é superior não é supremo, isto é, não é soberano. Portanto, a soberania ficou sempre naquela assembléia que tem o direito de limitá-lo, e em conseqüência o governo não é uma

monarquia, mas democracia ou aristocracia. Conforme acontecia antigamente em Esparta, onde os reis tinham o privilégio de comandar seus exércitos, mas a soberania residia nos éforos.

Em terceiro lugar, enquanto o povo romano governava a região da Judéia (por exemplo) através de um presidente, nem por isso a Judéia era uma democracia, porque seus habitantes não eram governados por uma assembléia da qual algum deles tivesse o direito de fazer parte; nem uma aristocracia, pois não eram governados por uma assembléia da qual alguém pudesse fazer parte por sua eleição. Eram governados por uma só pessoa que, embora em relação ao povo de Roma fosse uma assembléia do povo, ou democracia, em relação ao povo da Judéia, que não tinha qualquer direito de participar no governo, era um monarca. Pois embora quando o povo é governado por uma assembléia, escolhida por ele próprio em seu próprio seio, o governo se chame uma democracia ou aristocracia, quando o povo é governado por uma assembléia que não é de sua própria escolha o governo é uma monarquia; não de um homem sobre outro homem, mas de um povo sobre outro povo.

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

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

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

Numa aristocracia, quando morre qualquer dos membros da assembléia, a eleição de outro em seu lugar compete à própria assembléia, na qualidade de soberano a quem pertence o direito de escolher todos os conselheiros e funcionários. Pois tudo quanto o representante faz, como ator, cada um dos súditos faz também, como autor. E embora a soberana assembléia possa dar a outrem o direito de eleger novos membros de sua corte, mesmo assim continua a ser em virtude de sua autoridade que se faz a eleição, e pela mesma pode ser revogada, quando o interesse público assim o exigir.

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

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

Considera-se que há palavras expressas ou testamento quando tal é declarado em vida do soberano, viva vote ou por escrito, como os primeiros imperadores de Roma declaravam quem deviam ser seus herdeiros. Porque a palavra "herdeiro" não significa por si mesma os filhos ou parentes mais próximos de um

homem, mas seja quem for que de qualquer modo este último declarar que deverá suceder-lhe em suas propriedades. Portanto, se um monarca declarar expressamente que uma determinada pessoa deverá ser sua herdeira, quer oralmente quer por escrito, nesse caso essa pessoa será, imediatamente após o falecimento de seu predecessor, investida no direito de ser monarca.

Mas na ausência de testamento e palavras expressas é preciso guiar-se por outros sinais naturais da vontade, um dos quais é o costume. Portanto, quando 0 costume é que o parente mais próximo seja o sucessor absoluto, também nesse caso é o parente mais próximo que tem direito à sucessão, visto que, se fosse diferente a vontade do que detinha o poder, facilmente ele poderia assim ter declarado quando em vida. De maneira semelhante, quando o costume é que o sucessor seja o parente masculino mais próximo, também nesse caso o direito de sucessão pertence ao parente masculino mais próximo, pela mesma razão. E o mesmo seria se o costume fosse dar preferência ao parente feminino. Porque seja qual for o costume que um homem tenha a possibilidade de controlar através de uma palavra, e não o faz, está-se perante um sinal natural de que ele quer que esse costume seja aplicado.

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

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

CAPÍTULO XX

Do domínio paterno e despótico

Um Estado por aquisição é aquele onde o poder soberano foi adquirido pela força. E este é adquirido pela força quando os homens individualmente, ou em grande número e por pluralidade de votos, por medo da morte ou do cativeiro, autorizam todas as ações daquele homem ou assembléia que tem em seu poder suas vidas e sua liberdade.

Esta espécie de domínio ou soberania difere da soberania por instituição apenas num aspecto: os homens que escolhem seu soberano fazem-no por medo uns dos outros, e não daquele a quem escolhem, e neste caso submetem-se àquele de quem têm medo. Em ambos os casos fazem-no por medo, o que deve ser notado por todos aqueles que consideram nulos os pactos conseguidos pelo medo da morte ou da violência. Se isso fosse verdade, ninguém poderia, em nenhuma espécie de Estado, ser obrigado à obediência. É certo que num Estado já instituído, ou adquirido, as promessas derivadas do medo da morte ou da violência não são

pactos nem geram obrigação, quando a coisa prometida é contrária às leis; mas a razão disso não é que tenha sido feita por medo, e sim que aquele que prometeu não tinha qualquer direito à coisa prometida. Por outro lado, quando alguém pode legitimamente cumprir uma promessa e não o faz não é a invalidez do pacto que o absolve, e sim a sentença do soberano. Se assim não fosse, tudo aquilo que alguém legitimamente prometesse seria ilegítimo não cumprir; mas quando 0 soberano, como ator, de tal o dispensa, ele está sendo dispensado por aquele que extorquiu a promessa, na qualidade de autor dessa absolvição.

Mas os direitos e conseqüências da soberania são os mesmos em ambos os casos. Seu poder não pode, sem seu consentimento, ser transferido para outrem; não pode aliená-lo; não pode ser acusado de injúria por qualquer de seus súditos; não pode por eles ser punido. É juiz do que é necessário para a paz, e juiz das doutrinas; é o único legislador, e supremo juiz das controvérsias, assim como dos tempos e ocasiões da guerra e da paz; é a ele que compete a escolha dos magistrados, conselheiros, comandantes, assim como todos os outros funcionários e ministros; é ele quem determina as recompensas e castigos, as honras e as ordens. As razões de tudo isto são as mesmas que foram apresentadas no capítulo anterior, para os mesmos direitos e conseqüências da soberania por instituição.

0 domínio pode ser adquirido de duas maneiras: por geração e por conquista. O direito de domínio por geração é aquele que o pai tem sobre seus filhos, e chama-se paterno. Esse direito não deriva da geração, como se o pai tivesse domínio sobre seu filho por tê-lo procriado, e sim do consentimento do filho, seja expressamente ou por outros argumentos suficientemente declarados. Quanto à geração, quis Deus que o homem tivesse uma colaboradora, e há sempre dois que são igualmente pais; portanto o domínio sobre o filho deveria pertencer igualmente a ambos, e ele deveria estar igualmente submetido a ambos, o que é impossível, pois ninguém pode obedecer a dois senhores. Aqueles que atribuem o domínio apenas ao homem, por ser do sexo mais excelente, enganam-se totalmente. Porque nem sempre se verifica essa diferença de força e prudência entre o homem e a mulher de maneira a que o direito possa ser determinado sem conflito. Nos Estados essa controvérsia é decidida pela lei civil, e na maior parte dos casos, embora nem sempre, a sentença é favorável ao pai; porque na maior parte dos casos o Estado foi criado pelos pais, não pelas mães de família. Mas agora a questão diz respeito ao puro estado de natureza, onde não existem leis matrimoniais, nem leis referentes à educação das crianças, mas apenas a lei de natureza e a inclinação natural dos sexos, um para com o outro e para com seus filhos. Nesta condição de simples natureza, ou os pais decidem entre si, por contrato, o domínio sobre os filhos, ou nada decidem a tal respeito. Se houver essa decisão, o direito se aplica conformemente ao contrato. Diz-nos a história que as Amazonas faziam com os homens dos países vizinhos, aos quais recorriam para o efeito, um contrato pelo qual as crianças do sexo masculino seriam enviadas de volta, e as do sexo feminino ficavam com elas; assim, o domínio sobre as filhas pertencia à mãe.

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

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

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

Aquele que tem domínio sobre um filho tem também domínio sobre os filhos desse filho, e sobre os filhos de seus filhos. Porque aquele que tem domínio sobre a pessoa de alguém também tem domínio sobre tudo quanto lhe pertence, sem o que o domínio seria apenas um título, desprovido de quaisquer efeitos.

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

O domínio adquirido por conquista, ou vitória militar, é aquele que alguns autores chamam despótico, de despótes, que significa senhor ou amo, e é o domínio do senhor sobre seu servo. O domínio é adquirido pelo vencedor quando 0 vencido, para evitar o iminente golpe de morte, promete por palavras

expressas, ou por outros suficientes sinais de sua vontade, que enquanto sua vida e a liberdade de seu corpo lho permitirem, o vencedor terá direito a seu uso, a seu bel-prazer. Após realizado esse pacto o vencido torna-se servo, mas não antes. Porque pela palavra servo (quer seja derivada de servire, servir, ou de servare, salvar, disputa que deixo para os gramáticos) não se entende um cativo, que é guardado na prisão, ou a ferros, até que o proprietário daquele que o tomou, ou o comprou de alguém que o fez, decida o que vai fazer com ele; porque esses homens (geralmente chamados escravos) não têm obrigação alguma, e podem, sem injustiça, destruir suas cadeias ou prisão, e matar ou levar cativo seu senhor; por servo, entende-se alguém a quem se permite a liberdade corpórea e que, após prometer não fugir nem praticar violência contra seu senhor, recebe a confiança deste último.

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

E o que os homens fazem quando pedem quartel (como agora se lhe chama, e a que os gregos chamavam Zogría, tomar com vida) é escapar pela submissão à fúria presente do vencedor, e chegara um acordo para salvar a vida, mediante resgate ou prestação de serviços. Portanto, aquele a quem é dado quartel não recebe garantia de vida, mas apenas um adiamento até uma deliberação posterior, pois não se trata de entregar-se em troca de uma condição de vida, mas de entregar-se à discrição. Sua vida só se encontra em segurança, e sua servidão só se torna uma obrigação, depois de o vencedor lhe ter outorgado sua liberdade corpórea. Porque os escravos que trabalham nas prisões ou amarrados por cadeias não o fazem por dever, mas para evitar a crueldade de seus guardas.

0 senhor do servo é também senhor de tudo quanto este tem, e pode exigir seu uso. Isto é, de seus bens, de seu trabalho, de seus servos e seus filhos, tantas vezes quantas lhe aprouver. Porque ele recebeu a vida de seu senhor, mediante o pacto de obediência, isto é, o reconhecimento e autorização de tudo o que o senhor vier a fazer. E se acaso o senhor, recusando-o, o matar ou o puser a ferros, ou de outra maneira o castigar por sua desobediência, ele próprio será o autor dessas ações, e não pode acusá-lo de injúria.

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

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

Examinemos agora o que as Escrituras ensinam relativamente às mesmas questões. Assim disseram a Moisés os filhos de Israel: 4 Fala-nos, e ouvir-te-emos; mas que Deus não nos fale, senão morreremos. Isto implica uma obediência absoluta a Moisés. A respeito do direito dos reis, disse o próprio Deus pela boca de Samuel: 5 Este será o direito do rei que sobre vós reinará. Ele tomará vossos filhos, e os fará guiar seus carros, e ser seus cavaleiros, e correr na frente de seus carros; e colher sua colheita, e fazer suas máquinas de guerra e instrumentos de seus carros; e levará vossas filhas para fazerem perfumes, para serem suas cozinheiras e padeiras. Ele tomará vossos campos, vossos vinhedos e vossos olivais, e dá-los-á a seus servos. Tomará as primícias de vosso grão e de vosso vinho, e dá-las-á a seus camareiros e a seus outros servos.

Tomará vossos servos e vossas criadas, e a flor de vossa juventude, para empregá-los em seus negócios. Tomará as primícias de vossos rebanhos, e vós sereis seus servos. Trata-se aqui de um poder absoluto, resumido nas últimas palavras, vós sereis seus servos. Por outro lado, quando o povo soube qual o poder que seu rei iria ter, apesar de tudo consentiu, e assim disse: 6 Nós seremos como todas as outras nações, e nosso rei julgará nossas causas, e irá à nossa frente para comandar-nos em nossas guerras. Aqui se encontra confirmado o direito que têm os soberanos, tanto 0 da milícia quanto todo poder judicial, direito que encerra o poder mais absoluto que a um homem é possível transferir a outro. Por outro lado, foi a seguinte a oração do rei Salomão a Deus:' Dá a teu servo entendimento para julgar teu povo, e para distinguir entre o bem e o mal. Competia portanto ao soberano ser juiz, e prescrever as regras para distinguir entre o bem e o mal, regras estas que são as leis; por conseqüência, é nele que reside o poder legislativo. Saul pôs a prêmio a vida de Davi mas este, quando estava em seu poder dar a morte a Saul, e seus servos se aprestavam a fazê-lo, impediu-os dizendo:" Deus não permita que eu cometa tal ação contra meu senhor, o ungido de Deus. Sobre a obediência dos servos disse São Paulo:' Servos, obedecei a vosso senhor em todas as coisas. E também:' ° Filhos, obedecei a vossos pais em todas as coisas. Há obediência simples naqueles que estão sujeitos ao domínio paterno ou despótico. Por outro lado:" Os escribas e fariseus estão sentados na cadeira de Moisés, portanto tudo o que vos mandarem observar, observai-o e fazei-o. E São Paulo:' 2 Adverti-os para que se submetam a príncipes e outras pessoas de autoridade, e que lhes obedeçam. Esta obediência também é simples. Por último, mesmo nosso Salvador reconhece que os homens devem pagar os impostos exigidos pelos reis, quando diz: Dai a César o que é de César; e ele próprio pagava esses impostos. E reconhece também que a palavra do rei é suficiente para tirar qualquer coisa de qualquer súdito, quando tal é necessário, e que o rei é o juiz dessa necessidade; porque ele próprio, como rei dos judeus, ordenou aos discípulos que tomassem a burra e seu burrinho para levá-lo a Jerusalém, dizendo:' 3 Ide à aldeia que fica diante de vós, e lá encontrareis uma burra amarrada, e com ela seu burrinho; desamarrai-mos e trazei-mos. E se alguém vos perguntar o que pretendeis, dizei que o Senhor tem necessidade deles; e deixar-vos-ão partir. Ninguém perguntará se essa necessidade constitui um direito suficiente, nem se ele é juiz dessa necessidade, mas simplesmente acatarão a vontade do Senhor.

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

De modo que aparece bem claro a meu entendimento, tanto a partir da razão quanto das Escrituras, que o poder soberano, quer resida num homem, como numa monarquia, quer numa assembléia, como nos Estados populares e aristocráticos, é o maior que é possível imaginar que os homens possam criar. E, embora seja possível imaginar muitas más conseqüências de um poder tão ilimitado, apesar disso as conseqüências da falta dele, isto é, a guerra perpétua de todos os homens com seus vizinhos, são muito piores. Nesta vida a condição do homem jamais poderá deixar de ter alguns inconvenientes, mas num Estado jamais se verifica qualquer grande inconveniente a não ser os que derivam da desobediência dos súditos, e o rompimento daqueles pactos a que o Estado deve sua existência. E quem quer que considere demasiado grande o poder soberano procurará fazer que ele se torne menor, e para tal precisará submeter-se a um poder capaz de limitá-lo; quer dizer, a um poder ainda maior.

A maior objeção é a da prática: ou seja, a pergunta sobre onde e quando um tal poder foi jamais reconhecido pelos súditos. Mas perante isso pode perguntar-se quando e onde já existiu um reino que tenha permanecido muito tempo livre de sedições e guerras civis. Naquelas nações cujos Estados tiveram vida longa e só foram destruídos pela guerra exterior, os súditos jamais discutiram o poder soberano. E seja como for, um argumento tirado da prática de homens que nunca conseguiram chegar ao fundo, para com reta razão pesar as

causas e natureza dos Estados, e que sofreram diariamente aquelas misérias que derivam da ignorância dessas causas e dessa natureza, é um argumento sem validade. Porque mesmo que em todos os lugares do mundo os homens costumassem construir sobre a areia as fundações de suas causas, daí não seria possível inferir que é assim que deve ser feito. 0 talento de fazer e conservar Estados consiste em certas regras, tal como a aritmética e a geometria, e não (como o jogo do tênis) apenas na prática. Regras essas que nem os homens pobres têm lazer, nem os homens que dispõe de lazer tiveram até agora curiosidade ou método suficientes para descobrir.

CAPÍTULO XXI

Da liberdade dos súditos

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

Conformemente a este significado próprio e geralmente aceite da palavra, um homem livre é aquele que, naquelas coisas que graças a sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer. Mas sempre que as palavras livre e liberdade são aplicadas a qualquer coisa que não é um corpo, há um abuso de linguagem; porque o que não se encontra sujeito ao movimento não se encontra sujeito a impedimentos. Portanto, quando se diz, por exemplo, que o caminho está livre, não se está indicando qualquer liberdade do caminho, e sim daqueles que por ele caminham sem parar. E quando dizemos que uma doação é livre, não se está indicando qualquer liberdade da doação, e sim do doador, que não é obrigado a fazê-la por qualquer lei ou pacto. Assim, quando falamos livremente, não se trata da liberdade da voz, ou da pronúncia, e sim do homem ao qual nenhuma lei obrigou a falar de maneira diferente da que usou. Por último, do uso da expressão livre arbítrio não é possível inferir qualquer liberdade da vontade, do desejo ou da inclinação, mas apenas a liberdade do homem; a qual consiste no fato de ele não deparar com entraves ao fazer aquilo que tem vontade, desejo ou inclinação de fazer.

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

A liberdade e a necessidade são compatíveis: tal como as águas não tinham apenas a liberdade, mas também a necessidade de descer pelo canal, assim também as ações que os homens voluntariamente praticam, dado que derivam de sua vontade, derivam da liberdade; ao mesmo tempo que, dado que os atos da vontade de todo homem, assim como todo desejo e inclinação, derivam de alguma causa, e essa de uma outra causa, numa cadeia contínua (cujo primeiro elo está na mão de Deus, a primeira de todas as causas), elas derivam também da necessidade. De modo tal que para quem pudesse ver a conexão dessas causas a necessidade de todas as ações voluntárias dos homens pareceria manifesta. Portanto Deus, que vê e dispõe todas as coisas, vê também que a liberdade que o homem tem de fazer o que quer é acompanhada pela necessidade de fazer aquilo que Deus quer, e nem mais nem menos do que isso. Porque embora os homens possam fazer muitas coisas que Deus não ordenou, e das quais portanto não é autor, não lhes é possível ter paixão ou apetite por nada de cujo apetite a vontade de Deus não seja a causa. E se acaso sua vontade não garantisse a necessidade da vontade do homem, e. consequentemente de tudo o que depende da vontade do homem, a liberdade dos homens seria uma contradição e um impedimento à onipotência e liberdade de Deus. E isto é suficiente (quanto ao assunto em pauta) sobre aquela liberdade natural que é a única propriamente chamada liberdade.

Mas tal como os homens, tendo em vista conseguir a paz, e através disso sua própria conservação, criaram um homem artificial, ao qual chamamos Estado, assim também criaram cadeias artificiais, chamadas leis civis, as quais eles mesmos, mediante pactos mútuos, prenderam numa das pontas à boca daquele homem ou assembléia a quem confiaram o poder soberano, e na outra ponta a seus próprios ouvidos. Embora esses laços por sua própria natureza sejam fracos, é no entanto possível mantê-los, devido ao perigo, se não pela dificuldade de rompê-los.

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

Não devemos todavia concluir que com essa liberdade fica abolido ou limitado o poder soberano de vida e de morte. Porque já foi mostrado que nada que o soberano representante faça a um súdito pode, sob qualquer pretexto, ser propriamente chamado injustiça ou injúria. Porque cada súdito é autor de todos os atos praticados pelo soberano, de modo que a este nunca falta o direito seja ao que for, a não ser na medida em que ele próprio é súdito de Deus, e consequentemente obrigado a respeitar as leis de natureza. Portanto pode ocorrer, e freqüentemente ocorre nos Estados, que um súdito seja condenado à morte por ordem do poder soberano, e apesar disso nenhum deles ter feito mal ao outro. Como quando Jefte levou sua filha a ser sacrificada, caso este, assim como todos os casos semelhantes, em que quem assim morreu tinha liberdade para praticar a ação pela qual, não obstante, foi sem injúria condenado à morte. O mesmo vale também para um príncipe soberano que leve à morte um súdito inocente. Embora o ato seja contrário à lei de natureza, por ser contrário à eqüidade, como foi o caso de Davi ao matar Urias; contudo não foi uma injúria feita a Urias, e sim a Deus. Não a Urias, porque o direito de fazer o que lhe aprouvesse lhe foi dado pelo próprio Urias. E a Deus, porque Davi era súdito de Deus, e estava proibido de toda iniqüidade pela lei de natureza. Distinção que o próprio Davi confirmou de maneira evidente, quando se arrependeu do fato e disse: Somente contra vós pequei. Da mesma maneira o povo de Atenas, quando baniu por dez anos o homem mais poderoso do Estado, não considerou haver cometido qualquer injustiça e contudo nunca procurou saber que crime ele havia cometido, mas apenas o mal que poderia fazer. Mais, ordenaram o banimento daqueles que não conheciam; e cada cidadão levando para a praça do mercado sua concha de ostra, tendo escrito o nome daquele a quem desejava banir, sem realmente chegar a acusá-lo, umas vezes bania um Aristides, por sua reputação de Justiça, e outras vezes um ridículo bufão, como Hipérbolo, apenas como gracejo. Contudo é impossível dizer que o povo soberano de Atenas carecia de direito para bani-los, ou que a cada ateniense faltava a liberdade de gracejar, ou de ser justo.

A liberdade à qual se encontram tantas e tão honrosas referências nas obras de história e filosofia dos antigos gregos e romanos, assim como nos escritos e discursos dos que deles receberam todo o seu saber em matéria de política, não é a liberdade dos indivíduos, mas a liberdade do Estado; a qual é a mesma que todo homem deveria ter, se não houvesse leis civis nem qualquer espécie de Estado. E os efeitos daí decorrentes também são os mesmos. Porque tal como entre homens sem senhor existe uma guerra perpétua de cada homem contra seu vizinho, sem que haja herança a transmitir ao filho nem .a esperar do pai, nem propriedade de bens e de terras, nem segurança, mas uma plena e absoluta liberdade de cada indivíduo; assim também, nos Estados que não dependem uns dos outros, cada Estado (não cada indivíduo) tem absoluta liberdade de fazer tudo o que considerar (isto é, aquilo que o homem ou assembléia que os representa considerar) mais favorável a seus interesses. Além disso, vivem numa condição de guerra perpétua, e sempre na iminência da batalha, com as fronteiras em armas e canhões apontados contra seus vizinhos a toda a volta. Os atenienses e romanos eram livres, quer dizer, eram Estados livres. Não que qualquer indivíduo tivesse a liberdade de resistir a seu próprio representante: seu representante é que tinha a liberdade de resistir a um outro povo, ou de invadi-lo. Até hoje se encontra escrita em grandes letras, nas torres da cidade de Lucca, a palavra libertas; mas ninguém

pode daí inferir que qualquer indivíduo lá possui maior liberdade, ou imunidade em relação ao serviço do Estado, do que em Constantinopla. Quer o Estado seja monárquico, quer seja popular, a liberdade é sempre a mesma.

Mas é coisa fácil os homens se deixarem iludir pelo especioso nome de liberdade e, por falta de capacidade de distinguir, tomarem por herança pessoal e direito inato seu aquilo que é apenas direito do Estado. E quando o mesmo erro é confirmado pela autoridade de autores reputados por seus escritos sobre o assunto, não é de admirar que ele provoque sedições e mudanças de governo. Nestas partes ocidentais do mundo, costumamos receber nossas opiniões relativas à instituição e aos direitos do Estado, de Aristóteles, Cícero e outros autores, gregos e romanos, que viviam em Estados populares, e em vez de fazerem derivar esses direitos dos princípios da natureza os transcreviam para seus livros a partir da prática de seus próprios Estados, que eram populares. Tal como os gramáticos descrevem as regras da linguagem a partir da prática do tempo, ou as regras da poesia a partir dos poemas de Homero e Virgílio. E como aos atenienses se ensinava (para neles impedir o desejo de mudar de governo) que eram homens livres, e que todos os que viviam em monarquia eram escravos, Aristóteles escreveu em sua Política (livro 6, cap. 2): Na democracia deve supor-se a liberdade; porque é geralmente reconhecido que ninguém é livre em qualquer outra forma de governo. Tal como Aristóteles, também Cícero e outros autores baseavam sua doutrina civil nas opiniões dos romanos, que eram ensinados a odiar a monarquia, primeiro por aqueles que depuseram o soberano e passaram a partilhar entre si a soberania de Roma, e depois por seus sucessores. Através da leitura desses autores gregos e latinos, os homens passaram desde a infância a adquirir o hábito (sob uma falsa aparência de liberdade) de fomentar tumultos e de exercer um licencioso controle sobre os atos de seus soberanos. E por sua vez o de controlar esses controladores, com uma imensa efusão de sangue. E creio que em verdade posso afirmar que jamais uma coisa foi paga tão caro como estas partes ocidentais pagaram o aprendizado das línguas grega e latina.

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

Portanto, em primeiro lugar, dado que a soberania por instituição assenta num pacto entre cada um e todos os outros, e a soberania por aquisição em pactos entre o vencido e o vencedor, ou entre o filho e o pai, torna-se evidente que todo súdito tem liberdade em todas aquelas coisas cujo direito não pode ser transferido por um pacto. Já no capítulo 14 mostrei que os pactos no sentido de cada um abster-se de defender seu próprio corpo são nulos. Portanto,

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

Se alguém for interrogado pelo soberano ou por sua autoridade, relativamente a um crime que cometeu, não é obrigado (a não ser que receba garantia de perdão) a confessá-lo, porque ninguém (conforme mostrei no mesmo capítulo) pode ser obrigado por um pacto a recusar-se a si próprio.

Por outro lado, o consentimento de um súdito ao poder soberano está contido nas palavras eu autorizo, ou assumo como minhas, todas as suas ações, nas quais não há qualquer espécie de restrição a sua antiga liberdade natural. Porque ao permitir-lhe que me mate não fico obrigado a matar-me quando ele mo ordena. Uma coisa é dizer mata-me, ou a meu companheiro, se te aprouver, e outra coisa é dizer matar-me-ei, ou a meu companheiro. Segue-se portanto que

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

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

Ninguém tem a liberdade de resistir à espada do Estado, em defesa de outrem, seja culpado ou inocente. Porque essa liberdade priva a soberania dos meios para proteger-nos, sendo portanto destrutiva da própria essência do Estado. Mas caso um grande número de homens em conjunto tenha já resistido injustamente ao poder soberano, ou tenha cometido algum crime capital, pelo qual cada um deles pode esperar a morte, terão eles ou não a liberdade de se unirem e se ajudarem e defenderem uns aos outros? Certamente que a têm: porque se limitam a defender suas vidas, o que tanto o culpado como o inocente podem fazer. Sem dúvida, havia injustiça na primeira falta a seu dever; mas o ato de pegar em armas subseqüente a essa primeira falta, embora seja para manter o que fizeram, não constitui um novo ato injusto. E se for apenas para defender suas pessoas de modo algum será injusto. Mas a oferta de perdão tira àqueles a quem é feita o pretexto da defesa própria, e torna ilegítima sua insistência em ajudar ou defender os restantes.

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

Se um súdito tem uma controvérsia com seu soberano, quanto a uma dívida ou um direito de posse de terras ou bens, ou quanto a qualquer serviço exigido de suas mãos, ou quanto a qualquer penalidade, corporal ou pecuniária, baseando-se em qualquer lei anterior, tem a mesma liberdade de defender seu direito como se fosse contra outro súdito, e perante os juízes que o soberano houver designado. Dado que o soberano exige por força de uma lei anterior, e não em virtude de seu poder, declara por isso mesmo não estar exigindo mais do que segundo essa lei é devido. Portanto a defesa não é contrária à vontade do soberano, e em conseqüência disso o súdito tem o direito de pedir que sua causa seja julgada e decidida de acordo com a lei. Mas se o soberano pedir ou tomar alguma coisa em nome de seu poder, nesse caso deixa de haver lugar para qualquer ação da lei, pois tudo 0 que ele faz em virtude de seu poder é feito pela autoridade de cada súdito, e em conseqüência quem mover uma ação contra o soberano estará movendo-a contra si mesmo.

Se um monarca ou uma assembléia soberana outorgarem uma liberdade a todos ou a qualquer dos súditos, liberdade essa que lhe faz perder a capacidade de prover a sua segurança, a outorga é nula, a não ser que diretamente renuncie, ou transfira a soberania para outrem. Porque dado que poderia ter abertamente (se tal fosse sua vontade), e em termos claros, renunciado ou transferido a soberania, e não o fez, deve entender-se que não era essa sua vontade, e que a outorga teve origem na ignorância da incompatibilidade entre uma tal liberdade e o poder soberano. Portanto a soberania continua em suas mãos, assim como todos os poderes que são necessários para seu exercício, como o da paz e da guerra e o poder judicial, e os de designar funcionários e conselheiros, e o de levantar impostos, e os restantes referidos no capítulo 18.

Entende-se que a obrigação dos súditos para com o soberano dura enquanto, e apenas enquanto, dura também o poder mediante o qual ele é capaz de protegê-los. Porque o direito que por natureza os homens têm de defender-se a si mesmos não pode ser abandonado através de pacto algum. A soberania é a alma do Estado, e uma vez separada do corpo os membros deixam de receber dela seu movimento. O fim da obediência é a proteção, e seja onde for que um homem a veja, quer em sua própria espada quer na de um outro, a natureza manda que a ela obedeça e se esforce por conservá-la. Embora a soberania seja imortal, na intenção daqueles que a criaram, não apenas ela se encontra, por sua própria natureza, sujeita à morte violenta através da guerra

exterior, mas encerra também em si mesma, devido à ignorância e às paixões dos homens, e a partir da própria instituição, grande número de sementes de mortalidade natural, através da discórdia intestina.

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

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

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

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

CAPÍTULO XXII

Dos sistemas sujeitos, políticos e privados

Depois de ter falado da geração, forma e poder de um Estado, cabe agora falar das partes que o constituem. E em primeiro lugar dos sistemas, que se parecem com as partes semelhantes, ou músculos de um corpo natural. Por sistema entendo qualquer número de homens unidos por um interesse ou um negócio. De entre os sistemas, alguns são regulares e outros são irregulares. Os regulares são aqueles onde um homem ou uma assembléia é instituído como representante de todo o conjunto. Todos os outros são irregulares.

Dos regulares, alguns são absolutos e independentes, sujeitos apenas a seu próprio representante, e só são deste tipo os Estados, dos quais já falei nos cinco últimos capítulos. Outros são dependentes, quer dizer, subordinados a um poder soberano, do qual todos, incluindo seu representante, são súditos.

Dos sistemas subordinados, uns são políticos e outros são privados. Os políticos (também chamados corpos políticos ou pessoas jurídicas) são os que são criados pelo poder soberano do Estado. Os privados são os que são constituídos pelos próprios súditos entre si, ou pela autoridade de um estrangeiro. Porque a autoridade derivada de um poder estrangeiro, dentro do domínio de um outro, neste domínio não é pública, mas privada.

Dos sistemas privados, alguns são legítimos e outros são ilegítimos. São legítimos todos os que são permitidos pelo Estado, e todos os outros são ilegítimos.

Os sistemas irregulares são aqueles que, não tendo representante, consistem apenas numa reunião de pessoas; se não forem proibidos pelo Estado, nem forem constituídos com malévola intenção (como a influência de pessoas nos mercados, nas feiras ou para quaisquer outros fins inofensivos), são legítimos. Mas se a intenção for malévola, ou então (caso o número seja considerável) se for desconhecida, nesse caso são ilegítimos.

Nos corpos políticos o poder do representante é sempre limitado, e quem estabelece seus limites é o poder soberano. Porque o poder ilimitado é soberania absoluta. E em todos os Estados o soberano é o absoluto representante de todos os seus súditos, portanto nenhum outro pode ser representante de qualquer parte deles a