Continuação de Pedro de Auvergne

- Introdução
- Lição 7
- Lição 8
- Lição 9
- Lição 10
- Lição 11
- Lição 12
- Lição 13
- Lição 14
- Lição 15
- Lição 16

Introdução

A exposição das últimas lições do Livro 3 e os Livros 4, 5, 6, 7 e 8 são levadas a termo por Pedro de Auvergne.

Lição 7

Não foi a precaução contra a injúria, não a troca de mercadorias, não a habitação vizinha, não a repulsa das guerras, não a participação nas magistraturas, mas o modo de viver bem e feliz que congregou os homens nas cidades.

> ***260.*** *Deve-se, porém, tomar primeiro que limites chamam de oligarquia e de democracia, e o que é o justo oligárquico e o democrático.*
>
> ***261.*** *Pois todos tocam num certo justo; mas avançam até certo ponto, e não dizem todo o justo que é propriamente justo. E é justo, mas não para todos, e sim para os iguais. E parece que é injusto o que é justo, e é justo, mas não para todos, e sim para os desiguais. Estes, porém, suprimem isto, a saber, para quem, e julgam mal.*
>
> ***262.*** *E a causa é que o juízo é acerca de si mesmos: ora, quase todos são maus juízes das coisas próprias. Por isso, uma vez que o justo para alguns também é justo do mesmo modo tanto nas coisas quanto quanto às pessoas para quem, como foi dito antes na Ética, confessam a desigualdade da coisa, mas duvidam daquela que se refere às pessoas para quem, sobretudo pelo modo referido, porque julgam mal a respeito de si mesmos.*
>
> ***263.*** *Depois, também porque, dizendo cada um dos dois até certo ponto algo de justo, pensam dizer o justo absolutamente. Pois estes, se forem desiguais segundo alguma coisa, por exemplo segundo o dinheiro, julgam ser totalmente desiguais; aqueles, porém, se forem iguais segundo alguma coisa, por exemplo segundo a liberdade, totalmente iguais.*
>
> ***264.*** *Mas não dizem o que é mais principal. Pois, se tivessem entrado em comunidade e se tivessem reunido por causa das posses, participam da cidade tanto quanto também da posse. Por isso o argumento dos oligárquicos parecerá prevalecer: pois não seria justo que quem contribuiu com uma mina participe igualmente de cem minas com aquele que deu todo o restante.*
>
> ***265.*** *Nem quanto aos que estão desde o princípio, nem quanto aos bens depois adquiridos. Mas, se não fosse por causa do próprio viver somente, e sim antes por causa do próprio viver bem — pois, do contrário, também dos servos e dos demais animais haveria cidade —, ora, não há, porque não participam da felicidade nem do próprio viver segundo a escolha.*

266. *Nem por causa da aliança bélica, para que não sofram injustiça de ninguém, nem por causa das trocas, com vistas ao uso que há entre uns e outros.*

267. *Com efeito, os Tirrenos, os Cartagineses e todos os que têm contratos entre si seriam também cidadãos de uma só cidade; pois existem entre eles pactos acerca das coisas importáveis, convenções para não cometer injustiça, e documentos escritos sobre a aliança militar.*

268. *Mas também não foram estabelecidos entre eles magistrados comuns a todos, e sim diferentes junto de uns e de outros.*

269. *Nem se preocupam uns com os outros sobre quais devam ser, nem sobre que nenhum dos que estão sob os pactos seja injusto, nem sobre que não tenham malícia alguma, mas somente sobre que não ajam injustamente entre si. Ora, ocupam-se da virtude e da malícia todos aqueles que cuidam de uma boa legislação. Por onde é manifesto que deve preocupar-se com a virtude aquela que é verdadeiramente chamada cidade, e não apenas de nome. Pois, de outro modo, a associação e a aliança militar diferem das dos demais apenas quanto ao lugar, distinguindo-se somente daqueles que combatem à distância. E a lei é um pacto, como diz o sofista Licofron, um fiador do justo entre uns e outros, mas não algo que torne os cidadãos bons e justos.*

270. *E que assim se dê, é manifesto. Pois, ainda que alguém unisse os lugares num só, de modo que a cidade dos Megarenses e a dos Coríntios se tocassem pelos muros, nem por isso seria uma só cidade, nem tampouco se contraíssem matrimônios uns com os outros, embora este seja um dos modos próprios de comunicação das cidades. Semelhantemente, tampouco haveria cidade se alguns habitassem separadamente, não porém tão distantes que não pudessem comunicar-se, mas de modo que tivessem leis para não se molestarem injustamente uns aos outros nas trocas mútuas — por exemplo, se um fosse ferreiro, outro agricultor, outro curtidor, outro algo semelhante, e fossem em multidão de dez mil, mas não comunicassem em nada mais senão em tais coisas, a saber, na troca e na aliança militar — nem assim, com efeito, seria cidade. Por que razão, pois? Certamente não por causa da não proximidade da comunidade. Pois, ainda que assim se reunissem, comunicando deste modo, cada um usaria contudo da própria casa como de uma cidade, e ajudando-se uns aos outros apenas como numa guerra contra os que os injuriam, nem assim pareceria ser cidade aos que consideram diligentemente. Pois, semelhantemente aos que consideram diligentemente. Pois, semelhantemente, conversariam reunidos e separadamente.*

271. *É manifesto, portanto, que a cidade não é a comunidade de lugar, nem existe em vista de não agirem injustamente uns contra os outros, nem em vista da troca mútua; mas isto, por certo, é necessário que exista, se houver de haver*

> *cidade. Contudo, ainda que existam todas essas coisas, não há por isso já uma cidade.*
>
> ***272.*** *Mas a comunicação em vista do próprio bem viver, tanto das casas quanto das famílias, existe em vista de uma vida perfeita e por si suficiente. Isto, porém, não se dará sem que habitem um único e mesmo lugar e usem de matrimônios entre si: por isso surgiram nas cidades as afeições, as fraternidades, os sacrifícios e as celebrações do próprio conviver. Ora, tal coisa é obra da amizade; pois a escolha de conviver é amizade.*
>
> ***273.*** *O fim da cidade, portanto, é o bem viver, e essas coisas existem em vista desse fim. A cidade, por sua vez, é a comunidade de famílias e de aldeias em vista de uma vida perfeita e por si suficiente. E isto é, como dizemos, viver feliz e bem: deve-se, pois, estabelecer a comunidade política em vista das boas ações, e não do próprio conviver.*
>
> ***274.*** *Por isso, todos os que contribuem mais para tal comunidade participam mais da cidade do que os iguais em liberdade e em linhagem, ou os maiores em liberdade mas desiguais quanto à virtude política; ou os que excedem em riquezas mas são excedidos em virtude. Que, portanto, todos os que disputam acerca das constituições dizem certa parte do justo, é manifesto pelo que foi dito.*

399. Depois que o Filósofo declarou por meio de que se distinguem o regime popular e o dos poucos, nesta parte mostra por meio de que os antigos determinaram essas constituições. E, porque determinaram tais constituições por meio de certo justo, por isso, nesta parte, determina acerca do justo do poder dos poucos e do dos muitos, e de que modo disseram a verdade e de que modo não: e divide-se em duas partes.

Na primeira, expõe previamente o seu intento.

Em segundo lugar, prossegue, ali: ***pois todos tocam***, etc.

Na primeira diz que, depois de determinado o que é o regime dos poucos e o dos muitos, e que se distinguem pela riqueza e pela pobreza, deve-se primeiro tomar as definições que os antigos deram acerca deles. Ora, definem-nos por meio do justo, porque a constituição é a ordem dos que habitam na cidade, e essa ordem se considera segundo alguma justiça; por isso definiram tais constituições por meio do justo: pelo que se deve ver o que é o justo dos muitos.

Em seguida, quando diz ***pois todos***, prossegue o seu intento. E, porque os antigos, como foi dito, distinguiram essas constituições por meio do justo, quer determinar que tal justo é justo sob certo aspecto, não absolutamente.

E, primeiro, mostra que é justo sob certo aspecto.

Em segundo lugar, especialmente, que não é justo absolutamente, ali: ***ora, o mais principal***, etc.

Ainda, a primeira em duas:

pois, primeiro, declara que estes tocaram o justo sob certo aspecto, não absolutamente.

Em segundo lugar, atribui a causa de certa afirmação, ali: ***ora, a causa é que*** etc.

Na primeira diz que todos os antigos, ao determinarem acerca do regime dos poucos e do dos muitos, tocam o justo sob certo aspecto, não absolutamente, avançando apenas até certo ponto: e dizem não tudo aquilo que é propriamente justo e justo absolutamente, mas aquilo que é impropriamente e sob certo aspecto justo. E isto aparece porque o justo se considera segundo alguma proporção e segundo alguma dignidade, ao menos na justiça distributiva. E por isso, onde há justo segundo a proporção, que é segundo a dignidade, em relação ao bem absoluto, aí há o bem absoluto; onde, porém, não é em relação ao bem absoluto, mas sob certo aspecto, aí o justo não é absoluto, mas sob certo aspecto. Ora, isto ocorre no regime dos muitos e no dos poucos. Pois no regime dos poucos considera-se o justo em razão das riquezas, e no regime dos muitos em razão da liberdade. E é manifesto que estas coisas não são bens absolutos: pois os bens absolutos são os bens da virtude; por onde é manifesto que estes tocaram o justo sob certo aspecto, não absolutamente. E isto aparece novamente. Pois o justo parece ser igual, ou consistir em certa igualdade segundo a proporção; a qual se considera não somente da parte das coisas que devem ser distribuídas, mas também da parte dos sujeitos aos quais se deve fazer a distribuição. Pois, ao fazer-se a justiça, considera-se também a igualdade de proporção da parte das pessoas às quais se deve fazer justiça segundo alguma dignidade: e a proporção das coisas que se distribuem deve ser a mesma; de sorte que, se são iguais segundo as virtudes, distribua-se-lhes igualmente dos bens. Se, porém, são desiguais segundo a virtude, distribua-se-lhes igualmente segundo a proporção, de modo que, quanto mais um exceda o outro em virtude, tanto mais se lhe distribua dos bens comuns. Semelhantemente também, se quanto a algo se considerar a dignidade. E os antigos, ao disputarem acerca do justo do poder dos poucos e do dos muitos, concederam bem e tocaram a igualdade da parte das coisas; a igualdade dos sujeitos, porém, omitiram, e julgaram mal quanto a isto. Por onde é manifesto que não tocaram o justo absolutamente; por onde o julgaram mal.

Em seguida, quando diz ***ora, a causa***, atribui a causa de certa afirmação. Pois disse que julgaram mal acerca do justo, e atribui a causa disto: e divide-se em duas, conforme a atribui de dois modos. A segunda, ali: *depois, porém* etc. Na primeira diz que a causa por que julgaram mal acerca do justo, não considerando a igualdade das pessoas mas das coisas, foi esta: porque julgaram acerca de si mesmos; ora, quase todos dão juízo mau acerca de si mesmos; e a razão disto é que para o juízo se requer a prudência. A prudência, porém, pressupõe o apetite reto por meio da virtude moral: portanto, o que perverte o apetite perverte o juízo da razão. Ora, o apetite mau e perverso perverte o juízo acerca de si mesmo. E o homem, na maioria das vezes, tem apetite perverso a respeito de si mesmo, porque cada um se afeiçoa demasiadamente a si mesmo. E por isso, por causa do excessivo amor e afeição que tem por si mesmo, a vontade se perverte do fim reto: e por isso, julgando acerca de si mesmos, julgam mal. E diz ***ora, quase*** etc. porque os sábios não julgam mal acerca de si mesmos: pois têm prudência e apetite reto, e conhecem-se como são, e por isso não se afeiçoam desordenadamente a si mesmos; pelo que julgam retamente acerca de si mesmos como acerca dos outros. Portanto, sendo o justo igual do mesmo modo tanto da parte das

coisas quanto da parte das pessoas, como foi dito na Ética, e sendo os próprios antigos as pessoas às quais se fazia a distribuição, e julgando acerca de si mesmos, concederam a igualdade da parte das coisas, não das pessoas: por onde é manifesto que julgaram mal acerca do justo.

Em seguida, quando diz ***depois, porém, isto mesmo***, prova por uma segunda razão: e diz que novamente é manifesto que aqueles que favorecem o regime dos poucos e o dos muitos julgaram mal acerca do justo, tanto pela causa dita quanto porque, tocando o justo sob certo aspecto, pensaram ter tocado o justo absolutamente: mas não o tocaram, porque os partidários do regime dos poucos disseram que, se alguns são desiguais sob certo aspecto, são desiguais absolutamente: a saber, que, se são desiguais segundo as riquezas, de sorte que um seja mais rico que o outro, são desiguais absolutamente. E por isso não se deve distribuir dos bens comuns a um tanto quanto a outro. Os partidários do regime dos muitos disseram que, se alguns fossem iguais em liberdade, seriam iguais absolutamente, e deveriam receber igualmente dos bens comuns. Se, porém, desiguais em liberdade, desiguais absolutamente e desigualmente deveriam receber. E assim é manifesto que não tocam o justo absolutamente, mas sob certo aspecto. Pois argumentam do sob certo aspecto para o absoluto: é igual segundo as riquezas, logo igual; e: é igual em liberdade, logo igual absolutamente.

Em seguida, quando diz ***ora, que***, prova especialmente que estes não visaram ao justo absolutamente.

E, primeiro, quanto ao regime dos poucos.

Em segundo lugar, quanto a todos, ali: ***nem para aqueles que desde o princípio*** etc.

Na primeira diz que estes deixam de lado o justo mais principal. Pois, se assim fosse, que a cidade fosse instituída finalmente por causa das riquezas e das posses, e os homens se tivessem comunicado e reunido por causa delas, participariam da cidade tanto quanto das riquezas. E então teria verdade o discurso daqueles que escrevem acerca do regime dos poucos, a saber, que os que fossem iguais nas riquezas recebessem igualmente do comum; se não, não. Pois não lhes parece ser justo, se a comunidade tem em bens cem talentos, que receba tanto dos cem talentos aquele que ao comum não aportou senão uma mina, isto é, alguma pequena medida, quanto aquele que deu todo o restante. Além disso, não parece ser justo que aquele que aportou menos ao comum receba tanto daquilo que a comunidade teve desde o princípio, nem daquilo que depois foi adquirido. Ora, porém, a cidade não é instituída finalmente por causa das riquezas, visto que as riquezas se ordenam a algo mais: por onde é manifesto que estes que favorecem o regime dos poucos não tocaram o justo absolutamente.

Em seguida, quando diz ***nem em vista da aliança militar***, mostra universalmente que nem estes nem os outros tocaram o justo absolutamente. E, porque o justo se considera em ordem ao fim da cidade, nas operações que se dirigem a outrem, por isso o filósofo declara o fim da cidade, para que a partir disto apareça o que é o justo absolutamente e o que é o justo sob certo aspecto. E divide-se em duas partes.

Primeiro, mostra em vista de que fim a cidade é instituída. S

egundo, infere um corolário, do qual aparece aquilo que pretende principalmente, ali: ***por isso*** etc.

A primeira em duas.

Primeiro, mostra que a cidade não é instituída em vista de algum bem particular e sob certo aspecto.

Em segundo lugar, mostra em vista de que é instituída, ali: ***mas em vista do próprio bem viver*** etc.

Ainda, a primeira em duas.

Primeiro, mostra que não é instituída em vista do próprio viver de modo absoluto.

Em segundo lugar, que tampouco em vista da troca ou da aliança militar, ali: ***nem em vista da aliança militar*** etc.

Na primeira diz que, se a cidade não é instituída finalmente por causa das riquezas, tampouco é instituída em vista somente do próprio viver, de sorte que o próprio viver, segundo si mesmo, seja o fim último da cidade, mas antes o próprio bem viver: pois, se o viver de modo absoluto fosse o fim da cidade, tudo o que atingisse o viver atingiria o fim da cidade; mas os escravos e os animais brutos atingem o viver de modo absoluto, pelo que atingiriam o fim da cidade; mas não o atingem, porque a felicidade é o fim da cidade: eles, porém, não participam da felicidade nem atingem o próprio viver segundo a escolha: por onde é manifesto que a cidade não é instituída em vista do próprio viver de modo absoluto.

Em seguida, quando diz ***nem da aliança militar***, mostra que tampouco é instituída em vista da aliança militar e da troca deles entre si.

E divide-se em duas, conforme o prova de dois modos.

A segunda, ali: ***ora, que assim*** etc.

Ainda, a primeira em duas.

Na primeira, põe a conclusão do argumento que pretende.

Na segunda, prova-a, ali: ***com efeito, os Tirrenos*** etc.

Na primeira diz que a cidade não é instituída em vista da aliança militar contra os inimigos, para que de ninguém possam sofrer injustiça; nem em vista de se fazer a troca; nem por causa de alguns contratos ou usos que possam realizar-se entre os homens uns com os outros.

Em seguida, quando diz ***com efeito***, prova; e diz que, se a cidade fosse instituída por causa dessas coisas que foram ditas, então os Tuscos e os Cartagineses, que têm alguns contratos entre si, estariam sob uma só cidade: mas isto é falso; por onde a cidade não é instituída em vista de alguma troca nem de aliança militar. Acerca deste argumento procede assim. Primeiro, prova a consequência. Em segundo lugar, destrói o consequente, ali: *mas tampouco os magistrados*. Na primeira diz que, se a cidade fosse instituída em vista da aliança militar, da troca e dos contratos

que possam realizar-se entre si, então os Tuscos e os Cartagineses, e todos entre os quais há e se fazem alguns contratos, estariam sob uma só cidade: pois há entre eles pactos acerca das coisas importáveis, ou seja, das coisas que se podem transportar de um para o outro, de modo que as coisas de uma cidade possam ser transportadas a outra cidade e trocadas. Além disso, têm convenções de não cometerem injustiça uns aos outros quanto à aliança militar: por onde estariam sob uma só cidade, ajudando-se uns aos outros contra os inimigos.

Em seguida, quando diz ***mas tampouco***, destrói o consequente, provando que ele é falso.

E divide-se em duas, conforme o prova de dois modos.

A segunda, ali: ***nem de que espécie devam ser*** etc.

Na primeira diz que é manifesto que não há uma só cidade, porque uma só cidade tem um só governo: mas os cidadãos Tuscos e os Cartagineses, e os outros que têm contratos entre si, não estão sob um só governo, mas sob governos diversos. Pois um é o governo dos Tuscos e outro o dos Cartagineses: por onde é manifesto que estes não estão sob uma só cidade.

Em seguida, quando diz ***nem de que espécie***, põe a segunda razão para destruir o consequente. E diz que é manifesto que estes não estão sob uma só cidade, porque estes Tuscos não se preocupam com quais devam ser, segundo a virtude, os Cartagineses, nem inversamente; nem se preocupam com que nenhum deles seja injusto, nem com que nenhum tenha malícia, nem para isso trabalham, nem para isso cooperam; mas somente pretendem que não cometam injustiça uns aos outros. Mas todos os que se preocupam com uma boa legislação consideram acerca da virtude e da malícia, para afastarem a malícia dos cidadãos e torná-los virtuosos: pois isto pretende o bom legislador: por onde é manifesto que a boa e verdadeira cidade, e não apenas segundo o nome, deve preocupar-se com a virtude, para tornar os cidadãos virtuosos. Contudo, embora estes não se preocupem uns com os outros sobre quais sejam segundo a virtude, nem para isso trabalhem, têm todavia alguma comunicação; pois ajudam-se a combater contra os inimigos, e comunicam nas trocas e nos contratos, e assim das demais coisas. Semelhantemente se deve dizer que, se há duas cidades afastadas quanto à posição, às vezes contudo comunicam nas trocas e em outros contratos e ajudam-se mutuamente a combater contra os inimigos, diferindo apenas nisto das próximas quanto ao lugar, a saber, que estas são próximas e aquelas afastadas. E o pacto é para elas uma lei, para que não cometam injustiça umas às outras, não para que se tornem bons cidadãos: como disse proverbialmente o sofista Licofron, que o pacto estabelecido entre alguns é um fiador de que não cometam injustiça uns aos outros; não de que se tornem bons uns aos outros, nem de que espécie sejam segundo a virtude, a saber, bons ou justos.

Em seguida, quando diz ***ora, que***, põe a segunda razão para provar que a cidade não é instituída em vista da aliança militar, da troca e dos outros contratos. Pois poderia alguém dizer que, se os Tuscos e os Cartagineses fossem próximos e habitassem juntos num só lugar e comunicassem nas comunicações e nos outros contratos, seriam uma só cidade. Isto ele remove por este argumento. E divide-se em duas. Na primeira põe o argumento como que procedendo à maneira de narração. Em segundo lugar, conclui a conclusão principalmente pretendida, ali: *pelo que fica patente* etc. Na primeira diz ser patente, pelo que foi dito, que assim se dá, como foi dito, que a cidade não é instituída em vista da aliança militar, nem da troca, nem dos outros contratos. Pois, se duas

cidades distintas, como a dos Megarenses e a dos Coríntios, fossem próximas quanto à posição, de sorte que se tocassem e fossem circundadas por um só muro, ainda assim não seria uma só cidade, porque poderia acontecer que tivessem governos diversos e constituições diversas, e é manifesto que então não seria uma só cidade, mesmo posto que comunicassem entre si segundo os matrimônios, de modo que alguns dos cidadãos Megarenses contraíssem núpcias com alguns dos Coríntios; embora essa comunicação seja uma das próprias comunicações que se fazem nas cidades. Pois os homens de uma cidade frequentemente contraem núpcias com outros da mesma cidade. Ainda assim, porém, não seria uma só cidade, porque isto poderiam fazê-lo cidades diversas. Do mesmo modo, se alguns estivessem separados quanto ao lugar e tivessem habitações diversas, não porém tão distantes que não pudessem comunicar entre si, mas tivessem leis para que, ao fazerem trocas entre si, não se causassem injustamente moléstias, de sorte que um fosse ferreiro, outro curtidor, outro agricultor, outro tivesse alguma outra arte, e fossem em alguma grande multidão, como se fossem dez mil, e em nada mais comunicassem entre si senão na troca das coisas e no combater contra os inimigos, ainda assim não seria uma só cidade; porque isto pode acontecer a habitantes de cidades diversas. Qual é, pois, a causa por que não é uma só cidade? Não se deve dizer que é por isto que não são próximas quanto à posição, visto não estarem sob uma só cidade, de sorte que o não ser próximas quanto à posição faça a cidade não ser una e o ser próximas faça a cidade ser una: porque, se alguns assim se reunissem, de modo a serem próximos quanto à posição e comunicassem entre si, se todavia cada um tivesse a sua casa e usasse dela como de uma cidade, que é comum a muitos, e se ajudassem uns aos outros contra os inimigos que os injuriassem, mas em nada mais comunicassem, não seria uma só cidade. E isto é manifesto para quem considera diligentemente; porque é possível que estejam sob governos e constituições diversos, e então é manifesto que não estão sob uma só cidade. Além disso, posto que assim estivessem reunidos, de modo a conversarem entre si e separadamente acerca dos contratos a fazer, ainda assim não seria uma só cidade, porque seria possível que tivessem constituições e governos diversos.

Em seguida, quando diz ***é manifesto, portanto***, conclui a conclusão principal. E diz que é manifesto que a cidade não é a comunicação de lugar, nem a cidade é instituída finalmente para que não cometam injustiça uns aos outros, nem em vista da troca: contudo, se houver de haver cidade, é preciso que estas coisas existam, pois de outro modo não seria cidade: todavia, existindo somente estas coisas, não há por isso já, primeiramente, cidade.

Em seguida, quando diz ***mas ela mesma***, mostra em vista de quê foi instituída. E divide-se em duas partes.

Na primeira mostra o que é a cidade absolutamente.

Na segunda mostra qual é o fim da cidade em vista do qual foi instituída, ali, ***o fim é*** etc.

Na primeira diz que bem se disse que a comunhão do lugar não é a cidade, mas que a comunhão do bem viver, composta de casas e de diversos gêneros em vista da vida perfeita e por si suficiente, é a cidade. E por dizer comunhão do bem viver, aponta a causa formal; por dizer composta de casas, toca a causa material próxima; por dizer de diversos gêneros, toca as causas materiais remotas; por dizer em vista da vida perfeita etc., toca a causa final. Mas essas coisas não podem existir senão para os que habitam o mesmo lugar e se unem segundo os matrimônios. E por

causa disso surgem na cidade as afeições da amizade que a produzem e a conservam, e as confrarias, que são comunhões mútuas nas comidas e nas bebidas ou em outras coisas. Do mesmo modo surgem os cultos sagrados e os convívios e as diversões por causa do próprio viver junto; e a razão disso é que a amizade é muito necessária na cidade. Pois a amizade escolhe-se por causa do viver junto, e sem o viver junto não há cidade; por isso a amizade é necessária à cidade; mas essas coisas que se disseram são necessárias à amizade; e por isso essas coisas estão ordenadas na cidade.

Em seguida, quando diz ***o fim, na verdade***, mostra em vista de que fim a cidade foi instituída. E diz que o fim da cidade, por causa do qual a cidade foi instituída, é o próprio bem viver. Ora, a cidade e aquelas coisas que se ordenam à cidade existem por causa do fim. Pois a cidade é a comunhão do bem viver, composta de gêneros diversos e em vista da vida perfeita e por si suficiente. Ora, isto é viver felizmente; e viver bem ou felizmente nas coisas políticas é operar segundo a melhor virtude, na prática. E por causa disso é manifesto que a comunhão política consiste na comunhão das boas ações, e consiste no próprio viver de modo absoluto. Aparece, portanto, que o fim por causa do qual foi instituída a cidade bem ordenada é viver ou operar segundo a virtude perfeita, e não o próprio viver junto.

Em seguida, quando diz ***por causa do que***, infere um corolário do qual aparece o que é principalmente pretendido. E diz que, sendo o fim da cidade viver felizmente na prática, e sendo o viver felizmente operar segundo a melhor virtude prática, que é a prudência, e consistindo a comunhão política em ações desse tipo, é manifesto que aqueles que mais acrescentam a tal comunhão mais acrescentam à condição civil, e mais da cidade pertence a esses do que àqueles que são iguais em liberdade ou em gênero, e do que àqueles que são maiores em gênero, mas menores e desiguais segundo a virtude política. Novamente, pertence mais a esses das coisas que dizem respeito à cidade do que àqueles que excedem os outros em riquezas, mas são excedidos pelos outros nas virtudes. Disto aparece que, se o justo é a igualdade de algumas coisas para algumas pessoas segundo a dignidade em ordem ao fim, então naquela política em que se põe o reto fim há o justo absolutamente. Pois o justo, como se disse, considera-se segundo a dignidade em ordem ao fim, como no reino e nas políticas retas universalmente. Ora, naquela política em que se põe um fim não reto, não há o justo absolutamente. E tais são o estado popular e o dos poucos; e por isso em tais estados não há o justo absolutamente. Isto era o que se pretendia principalmente, em vista do que se conduziu toda a investigação sobre o fim da cidade. Agora recapitula, e diz que é manifesto, a partir do que foi determinado, que todos aqueles que disputam sobre o justo não tocaram o justo absolutamente, mas apenas o justo sob certo aspecto.

Lição 8

Se convém que um só ou vários dominem; e, se vários, se os melhores, ou os ricos, ou a multidão

> ***275.*** *Há, porém, uma dúvida sobre o que deve ser o dominante da cidade: pois ou a multidão, ou os ricos, ou os equânimes, ou o melhor de todos os homens, ou o tirano.*
>
> ***276.*** *Mas todas essas coisas parecem ter dificuldade. Pois, e se os pobres, porque são mais numerosos, saqueiam os bens dos ricos, isto não é injusto? Pois pareceria, por Júpiter, que o domínio se dá justamente. A injustiça, então, o que se deve chamar de extrema?*
>
> ***277.*** *E, novamente, tomadas todas as coisas, se os mais numerosos saqueiam os bens dos poucos, é manifesto que corrompem a cidade. Mas, na verdade, a virtude não corromperá aquilo que a possui, nem o justo é corruptivo da cidade. Por isso é claro que também esta lei não é possível ser justa.*
>
> ***278.*** *Além disso, também quaisquer ações que o tirano praticou é necessário serem justas. Pois faz violência sendo o mais poderoso, assim como também a multidão aos ricos.*
>
> ***279.*** *Então, será justo que os menos numerosos e os ricos dominem? Se, pois, também aqueles fizerem isto, e saquearem, e tirarem as posses da multidão, isto é justo? Então o outro também. Portanto, que todas essas coisas sejam más e não virtuosas, é manifesto.*
>
> ***280.*** *Mas os equânimes é que devem dominar e ser senhores de tudo: então é necessário que todos os outros sejam privados de honra, os que não são honrados com os principados políticos; e, dominando sempre os mesmos, é necessário que os outros sejam privados de honra.*
>
> ***281.*** *Mas que domine um só, o mais virtuoso, é melhor. Mas ainda isto é mais oligárquico. Pois os privados de honra são mais numerosos.*
>
> ***282.*** *Mas talvez alguém dirá que é totalmente dominante o homem que tem paixões acidentais em torno da alma, mas não a lei má.*
>
> ***283.*** *Se, pois, houver de fato a lei, mas oligarquia ou democracia, em que diferiria quanto às coisas duvidadas? Pois acontecerá de modo semelhante o que se disse antes.*

> ***284.*** *Sobre as outras coisas, na verdade, haja alguma outra razão. Mas que deva ser dominante mais a multidão do que os melhores, sendo estes poucos, parecerá poder-se resolver e ter alguma dúvida, mas talvez também a verdade.*
>
> ***285.*** *Pois muitos, dos quais cada um não é homem virtuoso, contudo acontece, quando se reúnem, serem melhores do que aqueles, não como cada um em separado, mas como todos juntos; assim como carregar um jantar, com aquelas coisas que são fornecidas de uma só despesa. Pois, sendo muitos, cada um tem uma parte da virtude e da prudência, e dos que se congregam faz-se como que um só homem uma multidão de muitos pés e de muitas mãos e que tem muitos sentidos, assim também quanto ao que diz respeito aos costumes e ao intelecto; por causa do que os muitos são também melhores, tanto nas obras da música como nas dos poetas. Pois uns têm uma partícula, outros outra, mas todos têm todas.*
>
> ***286.*** *Mas nisto diferem os virtuosos dos homens em relação a cada um dos muitos, assim como dizem que os bons diferem dos não bons, e as coisas pintadas pela arte das verdadeiras, por estarem reunidas em um só as coisas dispersas separadamente, pois, na verdade, tomado separadamente, é mais belo ter o olho pintado do que o verdadeiro, mas em outro ponto outra partícula.*
>
> ***287.*** *Se, pois, quanto a todo o povo e quanto a toda a multidão, sucede haver esta diferença dos muitos em relação aos poucos virtuosos, isto é obscuro. Mas talvez, por Júpiter, seja claro que a respeito de alguns é impossível, pois a mesma razão convirá também nas bestas; e, na verdade, em que diferem alguns das bestas? Como é consequente dizer. Mas, a respeito de alguma multidão, nada impede que o que se disse seja verdadeiro.*

Depois que o Filósofo distinguiu as políticas segundo a distinção dos principados, e declarou em vista de que a cidade foi instituída, nesta parte investiga quem deve ser o que domina na cidade. E, porque o principado deve ser distribuído segundo o excesso de algum bem, investiga segundo o excesso de que ele deve ser distribuído. E segundo isto esta parte divide-se em duas partes.

Na primeira investiga quem deve ser o que domina na cidade.

Na segunda investiga segundo o excesso de que ele deve ser distribuído, ali, ***mas, uma vez que*** etc.

A primeira em duas.

Na primeira levanta a dúvida, tocando como que a solução.

Na segunda argumenta contra a solução, ali, ***mas essas coisas*** etc.

Na primeira diz que, depois de se ter determinado segundo o que as políticas devem ser distinguidas conforme a distinção dos principados, segue-se a dúvida, a saber, quem deve ser o que domina na cidade. Ora, sendo preciso que alguém seja o dominante: ou dominará a multidão, como na política que é o estado popular; ou os ricos, como no estado dos poucos; ou os virtuosos, como no estado dos melhores; ou um só, o melhor, como no reino; ou um só, o pior, como na tirania.

Em seguida, quando diz ***mas todas essas coisas***, argumenta contra cada uma delas, e ao menos contra várias. E divide-se em duas partes.

Na primeira faz o que se disse.

Na segunda investiga especialmente se convém mais que domine a multidão ou os poucos virtuosos, ali, ***sobre estas coisas*** etc.

A primeira ainda em duas.

Primeiro argumenta que não convém que domine a multidão, nem os ricos.

Segundo, que nem um só virtuoso, ali, ***mas um só*** etc.

Ainda a primeira em duas.

Primeiro mostra que não convém que a multidão domine.

Segundo, que nem os poucos ricos, ali, ***então, será que os menos numerosos*** etc.

A primeira em três, conforme prova por três razões que não convém que a multidão domine.

A segunda, ali, ***e novamente*** etc.

A terceira, ali, ***além disso, também as ações*** etc.

Na primeira diz que todas essas coisas parecem ter dificuldade. Pois, se se disser que convém que domine a multidão dos pobres, uma vez que tal multidão tem poder mesmo sem virtude, seguir-se-á assim que saquearão os bens dos ricos por causa da indigência e do poder. Mas por acaso isto não é injusto? Como se dissesse: sim. Pois, segundo a virtude, a cidade deve ter um domínio justo. Por isso é manifesto que esta injustiça é extrema, isto é, péssima.

Em seguida, quando diz ***e novamente, tomadas todas***, põe a segunda razão. E diz que, se se disser que convém que domine a multidão, seguir-se-á, como antes, que saquearão os bens dos ricos e dos poucos, isto é, dos virtuosos. Mas isto é destruir a cidade. Ora, a virtude não destrói aquilo de que é, aquilo que a possui, nem o que é justo corrompe a cidade; por isso é manifesto que aquela lei que ordena que a multidão domine não é justa; não convém, portanto, que a multidão domine.

Em seguida, quando diz ***além disso, também***, põe a terceira razão. E diz que todas as operações que o tirano faz, enquanto é tirano, são injustas, porque o tirano, por seu poder, faz violência e toma os bens dos súditos; ora, tal operação é injusta. Mas, onde a multidão domina, faz violência aos ricos à maneira do tirano, saqueando os bens deles; e por isso é manifesto que a multidão é como o tirano; por isso as operações da multidão são injustas, logo não convém que a multidão domine.

Em seguida, quando diz ***então, será que***, mostra que não é justo que dominem os poucos ricos. E divide-se em duas partes.

Na primeira mostra que não convém que os poucos ricos dominem.

Na segunda, que nem os virtuosos, quer poucos quer vários, ali, ***mas os equânimes*** etc.

Na primeira diz, como que interrogando: por acaso é justo que os poucos ricos dominem na cidade? Como se dissesse: não é justo que os menos numerosos dominem, porque por seu poder saquearão os bens e as posses dos pobres; assim como, ao contrário, se a multidão dominasse; e assim seria justo que os ricos saqueassem os bens da multidão e, ao contrário, seria justo que a multidão saqueasse os bens dos ricos. Mas isto é injusto, como se viu; por isso é manifesto que é mau e injusto e não virtuoso que os poucos ricos dominem.

Em seguida, quando diz ***mas os equânimes***, mostra que não é justo que dominem os virtuosos, quer vários, quer poucos. Pois alguém diria que é verdade que não convém que dominem nem os poucos ricos, nem a multidão; mas que bem convém e é justo que os virtuosos dominem e sejam senhores entre todos. Mas isto parece ser falso; porque, se só os virtuosos governassem, todos os outros ficariam privados de honra, porque não alcançam a honra do principado, pois os principados são honras. Com efeito, são o prêmio da virtude, e isto é a honra, como se diz no primeiro e no quarto livro da *Ética*. Logo, quem não alcança o principado não alcança a honra. Portanto, dominando os virtuosos, os outros permanecem privados de honra; mas isto é inconveniente. Pois isto é causa de dissensão; com efeito, todos apetecem a honra naturalmente, e por isso apetecem ser honrados pelos bons e sábios, que poderiam julgar melhor e mais retamente. Se, pois, se lhes tira a honra, segue-se a dissensão e muitos males na cidade; por isso não é justo que os virtuosos dominem.

Em seguida, quando diz ***mas um só***, mostra que não é justo que domine um só virtuoso. E divide-se em duas partes.

Na primeira faz o que se disse.

Na segunda, porque alguém poderia dizer que não convém que um homem governe, mas mediante a lei mostra o contrário, ali: ***mas talvez alguém dirá*** etc.

Na primeira diz que não convém que um só, muito virtuoso, governe; porque, se um só, muito virtuoso, dominasse, muitos ficariam privados da honra do principado: mas isto é inconveniente. Pois disto seguem dissensões na cidade e perturbações, como foi dito. Além disso, a governança parecerá pior do que o estado de poucos, porque no principado de poucos há muitos aos quais se distribui o poder, mas naquele a um só. Ora, isto parece ser pior, porque, quanto mais dividido está

o mal, tanto menos existe e mais tolerável é: por isso é manifesto que não convém que um só, virtuoso, domine.

Depois, quando diz ***mas talvez, porque alguém diria*** que a lei deve dominar, não o homem, argumenta contra isto.

E primeiro apresenta a razão pela qual parece que a lei deve dominar.

Em segundo lugar argumenta em contrário, ali: ***se, portanto*** etc.

Na primeira diz que é perverso e injusto que o homem governe e não a lei, porque o homem tem paixões a ele unidas. Ora, as paixões desviam a vontade e fazem afastar-se do reto fim, e por conseguinte pervertem o juízo da razão. A lei, porém, não tem paixão alguma: por isso, mediante a lei não acontece afastar-se do reto juízo da razão. Sendo, portanto, melhor e mais justo que governe aquele que não pode afastar-se do reto fim do que aquele que pode, e podendo o homem afastar-se do reto fim, mas a lei não; é manifesto que é justo que a lei domine, não o homem.

Depois, quando diz ***se, portanto***, argumenta em contrário; e diz que não parece ser verdadeiro que seja justo que a lei domine universalmente; porque acontece que há leis pertencentes ao poder de poucos ou de muitos; e tais leis foram dadas e ordenadas em vista do fim daqueles. Ora, nelas não se supõe um reto fim absolutamente, como foi dito antes: logo, tampouco essas leis são justas absolutamente. Por isso é manifesto que não faz diferença o que se diga, seja que a lei, seja que qualquer outra coisa dentre as demais domine; porque sempre resulta o mesmo inconveniente, como antes foi mostrado a respeito de tudo.

Depois, quando diz ***omitidas as outras coisas***, desce especialmente a investigar se convém mais que a multidão domine, ou que poucos virtuosos dominem. E divide-se em duas partes. Na primeira, premente que, omitidas as outras coisas, sobre as quais não se argumentou, porque é outra a razão (é, com efeito, manifesto que não convém que um só, o pior, domine, porque isto é manifesto por si mesmo), outra a razão a respeito disto e das demais, porque a respeito das demais há dúvida, mas a respeito disto não; por isso o filósofo não argumenta acerca disto. Mas deve-se investigar se convém mais que a multidão domine do que os virtuosos, contudo poucos. Isto, com efeito, parece ter dúvida e solução pela qual se resolve a razão que antes se aduzia em sentido oposto; e parece ser mais verdadeiro e conveniente que a multidão deva governar do que poucos virtuosos.

Depois, quando diz ***pois muitos***, prossegue;

e primeiro mostra que convém mais que a multidão domine do que poucos virtuosos.

Em segundo lugar resolve a dúvida, e uma outra a ela anexada, ali: ***por isso*** etc.

A primeira em duas.

Primeiro declara uma proposição.

Em segundo lugar argumenta a partir dela, ali: ***se, portanto*** etc.

Ainda a primeira em duas.

Primeiro manifesta aquela proposição.

Em segundo lugar apresenta a diferença entre certas coisas de que se fizera menção, ali: ***pois muitos*** etc.

Na primeira diz que, se houver muitos que não são virtuosos absolutamente, quando convierem em algo uno, farão algo bom, não de tal modo que cada um faça algo bom por si, e algo melhor, mas todos juntos façam algo uno de bom, e são algo melhor do que qualquer um tomado separadamente. E declarou isto por meio de uma semelhança; e diz que, assim como aqueles que fazem uma ceia às expensas comuns e cada um traz um pouco, mas o que é reunido de tudo o que foi trazido é de grande quantidade, assim é no caso proposto: se houver muitos e cada um tiver algo de virtude e de prudência, quando convierem em um, farão algo uno, grande e virtuoso. Pois naquilo em que um é deficiente, acontece que outro abunda; de modo que, se um não se inclina à fortaleza, outro se inclinará; e se outro não se inclina à temperança, outro se inclinará: e onde um não puder prever bem, outro poderá: e assim, quando convierem, farão como que um só homem virtuoso e perfeito: homem, digo, tendo multidão de sentidos, pelos quais possa discernir, e multidão de mãos e de pés, pelos quais possa mover-se à operação e operar. Do mesmo modo também se comporta quanto aos costumes e quanto ao intelecto. Pois de todos, quando convierem, resultará como que um só homem perfeito segundo o intelecto, quanto às virtudes intelectuais, e segundo o apetite, quanto às morais. E aduz outra semelhança, dizendo que, por serem muitos algo melhor quando unidos juntos do que qualquer um deles, acontece que as obras musicais e as obras dos poetas são mais bem feitas e levadas à perfeição por muitos do que por um só. Pois foi assim que foram inventadas as artes e as ciências; porque primeiro um inventou algo e o transmitiu, e talvez de modo desordenado: outro, depois disto, o recebeu e acrescentou e transmitiu o todo, e de modo mais ordenado; e assim por diante, até que perfeitamente as artes e as ciências foram inventadas: e é manifesto que alguns inventaram algumas coisas, mas todos juntos, todas: e é manifesto que é maior e mais perfeito aquilo que todos inventaram do que aquilo que cada um por si.

Depois, quando diz ***mas nisto diferem***, apresenta a diferença entre um só homem bom absolutamente e qualquer daqueles dos quais, quando convierem em um, se fez algo bom. E diz que os homens bons, ou virtuosos, diferem de qualquer daqueles muitos dos quais, quando convierem em algo uno, se faz algo virtuoso, assim como o bom difere do não bom; pois os homens virtuosos são bons absolutamente; mas qualquer destes, tomado por si, não é bom, porque não é virtuoso perfeitamente. Além disso, os homens bons diferem destes, tomados separadamente, assim como as coisas pintadas pela arte diferem das verdadeiras. A respeito disto, entendo que o pintor, querendo pintar algo pela arte, como a imagem de um homem, considera a boa disposição dos olhos neste, deixando de lado as más disposições dos outros membros; do mesmo modo considera a boa disposição da mão em outro, deixando de lado as más disposições dos outros membros; e assim considera as melhores disposições dos outros membros em diversos, e deixa de lado as feias: então, reunidas todas estas, faz uma imagem mais bela do que é qualquer daqueles dos quais tomou algo. E é manifesto que qualquer daqueles dos quais tomou algo tem algo de beleza, mas não absolutamente; ora, aquilo que foi tomado a partir destes é belo absolutamente. Assim, do mesmo modo, no caso proposto: qualquer destes muitos tem algo de

virtude, mas não é virtuoso absolutamente; ora, aquilo que absolutamente foi reunido a partir deles é virtuoso absolutamente. E isto é o que se pretende quando diz *com arte*, pelo fato de que aquelas coisas verdadeiras, tomadas absolutamente, foram reunidas em um só, e aquela imagem, que se compõe simultaneamente de partes bem dispostas existentes em diversos, é mais bela do que cada uma daquelas, numa das quais se encontra um belo olho, mas em outra uma bela mão: pois convém bem encontrar, à parte, um só que tem o olho mais belo do que o pintado, embora nas demais coisas seja deficiente; do mesmo modo alguém que tem a mão mais bela do que a pintada, embora nas demais coisas seja deficiente; do mesmo modo nas outras partes. Do mesmo modo no caso proposto, o homem bom difere de cada um daqueles que foram mencionados; porque tem conjuntamente todas as boas disposições segundo a alma, ao passo que, num só suposto, cada um daqueles tem uma só, na qual talvez poderá exceder o virtuoso, mas absolutamente é excedido por ele.

Depois, quando diz ***se, portanto***, a partir daquela proposição declarada argumenta, dizendo que não é manifesto se tal diferença acontece a respeito da multidão e a respeito do povo inteiro em relação a poucos virtuosos, isto é, se toda a multidão é melhor do que aqueles poucos virtuosos. Contudo, segundo a virtude, em alguns é impossível: pois há uma certa multidão bestial, cujos homens se inclinam a atos bestiais, e têm pouco de razão. E em tal multidão não é verdadeiro que daqueles homens possa fazer-se algo virtuoso, se convierem em um. Outra é a multidão na qual cada um tem algo de virtude e de prudência, e se inclinam ao ato de virtude: e em tal é verdadeiro que aquilo que se faz a partir destes, quando convêm em um, é algo virtuoso. E isto é o que diz o filósofo, que em alguma multidão não é verdadeiro que aquela multidão faça algo virtuoso, mas em alguma multidão pode ter verdade. A partir disto pode formar-se assim a razão. É melhor que governe aquilo que é melhor e mais bom; ora, acontece que alguma multidão é melhor e mais bom do que poucos virtuosos, como foi provado, logo etc.

Lição 9

Que se deve confiar à multidão a eleição dos magistrados e o exame das coisas administradas; que, porém, os magistrados devem obedecer às leis, e só naquilo que a lei não pôde acautelar ter arbítrio.

> ***288.*** *Por isso também a dúvida antes mencionada alguém a resolverá certamente por meio disto, e a que a ela está ligada: de quais convém que sejam senhores livres e a multidão dos cidadãos; ora, tais são todos aqueles que não têm dignidade alguma de virtude.*
>
> ***289.*** *Pois que eles participem dos maiores principados não é seguro; pois, por causa da injustiça e por causa da imprudência, ora agiriam injustamente, ora pecariam.*
>
> ***290.*** *Mas não lhes conceder nem fazê-los participar é terrível. Pois, quando muitos privados de honra e pobres existirem, é necessário que esta cidade esteja cheia de sedições.*
>
> ***291.*** *Resta, portanto, que eles participem daquilo que é deliberar e julgar.*
>
> ***292.*** *Por isso, com efeito, também Sólon e alguns outros legisladores estabelecem que se façam as eleições dos magistrados e as prestações de contas dos que governam; mas não permitem que governem individualmente. Pois todos, reunidos, têm juízo suficiente e, misturados aos melhores, são úteis às cidades, assim como o alimento não puro, com o puro, torna o todo mais útil do que o pouco puro; mas, individualmente, cada um é imperfeito no julgar.*
>
> ***293.*** *Ora, esta ordenação da governança tem uma dúvida: primeiramente, porque parecerá certamente ser do mesmo julgar quem foi retamente tratado, de quem é também tratar e tornar são aquele que sofre da enfermidade presente. Ora, este é o médico. Do mesmo modo também isto se dá também a respeito das outras experiências e artes; pois, assim como o médico deve dar contas nas coisas da medicina, assim também os outros nas coisas semelhantes: ora, médico é tanto o que opera, quanto o que é arquiteto, e o terceiro que é instruído a respeito da arte. Pois há alguns tais a respeito de todas, por assim dizer, as artes: atribuímos, porém, o julgar não menos aos instruídos do que aos que sabem.*
>
> ***294.*** *Depois, a respeito da eleição, parecerá certamente comportar-se do mesmo modo: pois eleger retamente é obra dos que sabem, como o geômetra,*

das coisas geométricas, e o piloto, das coisas de pilotagem: pois, ainda que a respeito de certas obras e artes participem também alguns dos leigos, contudo não mais do que os que sabem.

295. *Por isso, segundo esta razão, não se deverá certamente fazer a multidão senhora, nem das eleições dos magistrados, nem das prestações de contas.*

296. *Mas talvez nem tudo isto seja bem dito, por causa daquela razão de outrora, se a multidão não for demasiado vil: pois cada um será, sim, pior juiz do que os que sabem, mas todos reunidos, melhores, ou não piores.*

297. *E porque, a respeito de certas coisas, nem só quem a fez julgará melhor, mas também aqueles que conhecem as obras: e os que não têm a arte, por exemplo, da casa, não é só de quem a fez conhecê-la, antes julga melhor quem a usa: ora, quem a usa é o administrador da casa. E o timão, o piloto julga melhor do que o carpinteiro, e o alimento, o comensal, mas não o cozinheiro. Esta dúvida, portanto, talvez pareça que alguém a resolverá assim suficientemente.*

298. *Ora, outra está ligada a esta: pois parece inconveniente que os maus sejam senhores de coisas maiores do que os homens honestos. As prestações de contas, porém, e as eleições dos magistrados são principalmente aquilo que em algumas governanças, como foi dito, também o povo atribui a si: pois a assembleia é senhora de todas essas coisas: da assembleia, com efeito, participam e deliberam e julgam a partir de pequenas dignidades e de qualquer idade: mas presidem às obras e conduzem os exércitos, e governam os maiores principados a partir de dignidades maiores.*

299. *Do mesmo modo, portanto, alguém resolverá certamente também esta dúvida: pois talvez também isto se dê retamente: pois nem o juiz, nem o conselheiro, nem o membro da assembleia é o governante; mas o tribunal, e o conselho, e o povo. Ora, cada um dos mencionados é parte destes: digo parte, o conselheiro, e o membro da assembleia, e o juiz. Por isso, justamente domina a maior multidão: pois de muitos se compõe o povo, e o conselho, e o tribunal. Ora, a dignidade de todos estes é mais ampla do que a daqueles que governam grandes principados segundo um só e segundo poucos. Estas coisas, portanto, sejam determinadas deste modo.*

300. *Ora, a primeira dúvida mencionada torna manifesto nada tão bem outra coisa como que é preciso que as leis retamente estabelecidas sejam senhoras; e que o governante, seja um só, sejam muitos, tenha domínio sobre aquelas coisas a respeito das quais as leis não podem falar com certeza, pelo fato de não ser fácil determinar universalmente a respeito de tudo.*

> ***301.*** *Contudo, quais devam ser as leis retamente estabelecidas ainda não está claro, mas permanece ainda a dúvida de outrora: mas, se é necessário que, junto com as governanças, as leis sejam más ou boas, e justas ou injustas. Todavia, isto é manifesto: que é preciso que as leis sejam estabelecidas conforme à governança. E se é assim, é claro que as leis que são conforme às governanças retas são necessariamente justas: mas as que são conforme às transgredidas, não justas.*

Depois que o Filósofo suscitou a dúvida sobre se convém mais que a multidão domine do que os virtuosos, nesta parte a resolve, e uma outra a ela anexada: e tem duas partes.

Primeiro infere a solução da questão a partir das coisas determinadas, e apresenta a questão anexa.

Em segundo lugar resolve aquela, ali: ***participar*** etc.

Na primeira diz que, por causa das coisas que foram ditas, pode resolver-se a dúvida com que se indaga: se convém mais que domine a multidão do que poucos virtuosos: pois, a partir do que foi dito, aparece que a multidão é dupla. Uma, sim, bestial, na qual ninguém tem razão, ou muito pouca, mas se inclina a atos bestiais; e é manifesto que não convém que esta domine de modo algum, porque está sem razão tanto conjunta como separadamente. Outra é a multidão em que todos têm algo de razão e se inclinam à prudência, e são bem persuadíveis pela razão: e convém mais que tal domine do que poucos virtuosos: pois, embora cada um não seja virtuoso, contudo aquilo que se faz a partir de todos, quando convêm, é virtuoso. E assim aparece a solução da questão; porque, onde há tal multidão, convém mais que ela domine do que os virtuosos: onde não há tal, mas bestial, de modo algum convém. Poderá também por meio disto resolver-se outra questão que se segue consequentemente àquela; a saber, se é preciso que a multidão e os livres elejam os senhores, e os corrijam, e de quais coisas convém que eles sejam senhores, se convém. E quem são aqueles a respeito de quem suscita a questão, expõe: pois tais são os que não têm alguma dignidade ou bem de virtude.

Depois, quando diz ***participar, sim***, resolve a questão.

E primeiro a resolve.

Em segundo lugar confirma a solução pelas leis dos antigos, ali: ***por isso*** etc.

A primeira em três.

No primeiro mostra que é inconveniente e não seguro que a multidão governe.

Em segundo lugar, que é terrível que eles de modo algum participem do principado, ali: ***não conceder***.

Em terceiro lugar, que convém de algum modo, ali: ***resta, portanto*** etc.

Na primeira diz que fazer os livres e a multidão chegar ao principado é o maior e primeiro perigo: pois estes têm injustiça e imprudência, e por causa da imprudência seriam deficientes no julgar retamente, e por causa da injustiça inclinar-se-ão a obras injustas: e por isso seguir-se-á que farão muitos males quanto a si mesmos, e muitas coisas injustas quanto aos outros, causando-lhes injúria e molestando-os: ora, isto é perigoso; logo, é o maior inconveniente que tais participem do principado.

Depois, quando diz ***não conceder***, mostra que parece ser terrível que eles de modo algum participem das honras: e que, se de modo algum se lhes conceder o principado, nem chegarem a ele, parece inconveniente e terrível, porque se reputarão privados de honra; e, sendo muitos e pobres, seguir-se-á sedição e perturbação na cidade: mas isto é terrível.

Depois, quando diz ***resta, portanto***, conclui o terceiro. E diz que, visto que seguem muitos males na cidade se de modo algum chegarem ao principado, resta que devem participar do principado de algum modo, ao menos quanto ao deliberativo e ao judicativo.

A seguir, quando diz ***por causa disso***, confirma a solução pelas leis e ordenações dos antigos; e divide-se em duas partes.

Na primeira, faz o que foi dito.

Na segunda, argumenta contra as ordenações daqueles, ali onde diz ***tem, porém, a ordenação*** etc.

Na primeira, diz que, porque foi dito que, se a multidão de modo algum participasse do principado, seguir-se-iam muitos males, como a sedição e a perturbação na cidade. Sólon, legislador dos atenienses, e alguns outros legisladores estabeleceram que a multidão elegesse e corrigisse os príncipes; contudo, não quiseram que cada um individualmente tivesse poder de eleger e corrigir; e isto razoavelmente, porque cada um, por si mesmo, não tem virtude; e por isso falharia no eleger e no corrigir. E dizemos que estes não quiseram que cada um tivesse poder de eleger e corrigir aquele que governa, pela causa mencionada, mas todos em conjunto. E a razão disto é que, embora cada um não tenha virtude perfeita, pela qual possa comportar-se retamente no principado, contudo toda a multidão tem suficientemente virtude e discernimento no eleger e no corrigir: pois nessa multidão há alguns sábios e virtuosos, e alguns não; e vale mais que se tomem todos estes juntos do que se se tomassem apenas os virtuosos e sábios: pois aqui acontece como com o alimento; com efeito, o alimento impuro tomado com o puro aproveita mais do que o alimento impuro, se for tomado por si; pois a maldade e a nocividade do alimento impuro é corrigida pelo puro a ele misturado, e da mistura deles resulta um bom alimento, e o impuro é reduzido à igualdade: assim, na república, os néscios no aconselhar e no deliberar são de certo modo retificados pelos sábios, de modo que possam de algum modo ser úteis à república.

A seguir, quando diz ***tem, porém***, objeta contra essa ordenação dos antigos: e divide-se em duas, conforme objeta de dois modos.

A segunda, ali onde diz ***outra, porém, é a que se tem*** etc.

A primeira em duas.

Na primeira, aborda a objeção.

Em segundo, resolve, ali onde diz ***mas talvez*** etc.

Ainda a primeira em duas.

Primeiro, antepõe duas proposições.

Em segundo, argumenta a partir delas, ali onde diz ***por isso, segundo*** etc.

A primeira em duas, conforme propõe duas proposições.

A segunda, ali onde diz ***a seguir, acerca da eleição*** etc.

Na primeira, diz: assim foi dito que Sólon e alguns outros legisladores ordenaram que a multidão tivesse poder de eleger e corrigir o principado. Parece que essa ordenação tem uma dúvida. E, para esclarecê-la, antepõe esta proposição. Àquele a quem cabe medicar e curar alguém de uma enfermidade presente, cabe julgar quem foi retamente curado: ora, isto faz o médico. E a razão da proposição é que, àquele a quem cabe fazer algo por dedução a partir das causas e dos princípios, cabe resolvê-lo até as primeiras causas, considerando de quais e de que tipo de causas ele é e tem o ser: ora, isto é julgar; portanto, cabe ao mesmo constituir algo e julgar acerca dele: semelhantemente é nas outras artes: pois, assim como o médico nas coisas medicinais julga e corrige, semelhantemente também os outros nas suas artes. Além disso, diz que o médico é de três tipos: um é aquele que não conhece a arte, mas sabe de algum modo aplicar à obra o que foi ordenado por outros. Outro é o artífice principal, que conhece absolutamente todas as causas e princípios da medicina; e o terceiro é o experiente, que conhece algumas coisas, mas não absolutamente. Portanto, quando dizemos que o médico julga acerca daquele que cura, entendemos o médico no segundo e no terceiro modo. E assim como acerca da medicina se há de considerar um médico tríplice, a saber, o prático, o que sabe e o experiente, assim é acerca de quase todas as outras artes: ora, em todas elas atribuímos o juízo reto, acerca das coisas que estão sob elas, não menos, isto é, um pouco menos, aos experientes do que aos que sabem. Diz, porém, não menos, porque os que sabem absolutamente julgam melhor em tudo.

A seguir, quando diz ***a seguir, acerca***, propõe a segunda proposição; e diz que, assim como é acerca do juízo, assim é acerca da eleição, que ao que sabe cabe eleger retamente, e esta é a sua obra, como o geômetra julga retamente acerca das coisas geométricas, e o piloto acerca das coisas de pilotagem, e assim das outras. E a razão disto é a seguinte. Pois a eleição é o apetite do que previamente delibera, e a deliberação é o raciocínio acerca das coisas que são para o fim; ora, raciocinar retamente acerca das coisas que são para o fim cabe ao que sabe. Por isso é manifesto que a obra do que sabe é julgar e eleger retamente. E, se os leigos elegem algumas coisas retamente, não é, contudo, como os que sabem, nem mais do que eles; porque, se elegem ou julgam retamente, isto é por acaso; não assim, porém, os sábios.

A seguir, quando diz ***por isso, segundo***, a partir destes dois argumenta que não convém o povo ter poder de eleger e corrigir o principado; dizendo que é manifesto, pelo que foi dito, que não convém a multidão ter domínio na eleição e correção dos príncipes, porque, como foi dito, ao que sabe cabe eleger, e ao prudente corrigir; mas a multidão é ignorante e imprudente; por isso não

convém a multidão dominar no eleger e no corrigir.

A seguir, quando diz ***mas talvez***, resolve essa dúvida: e divide-se em duas, conforme a afasta de dois modos.

A segunda, ali onde diz ***e porque acerca de algumas coisas*** etc.

Na primeira, diz que talvez todas essas coisas não tenham verdade, nem estejam bem ditas; e isto pela razão acima dita. Pois, se houver uma multidão não vil, nem bestial, mas que tenha algo de razão e de virtude, bem persuasível também, tendo sábios pelos quais seja retamente persuadida, a tal multidão tomada em conjunto bem convém ter poder de eleger e corrigir o príncipe; e, ainda que cada um deles não tenha suficientemente razão e virtude pela qual possa eleger e corrigir retamente, contudo todos juntos têm, e o constituído a partir de todos, quando concordam, é virtuoso absolutamente. Do que se vê que o filósofo responde pela destruição da menor, quando se dizia que a multidão é imprudente e ignorante: é verdade, se ela for tal como foi dito. E diz ***talvez***, porque em alguma política não convém a multidão ter poder de eleger e corrigir, como no reino. Pois, no reino, se um for absolutamente prudente e os outros forem governados como que por principado dominativo, de modo que os inferiores obedeçam ao superior, não convém a multidão ter poder; mas na política, onde a multidão é igual, convém.

A seguir, quando diz ***e porque acerca do segundo***, afasta a objeção como que destruindo a maior; e diz que aquilo que se tomava, a saber, que somente ao que sabe, segundo cada arte, cabe julgar acerca da sua obra, não tem verdade; por exemplo, se houver alguns que fizeram algumas obras e, contudo, não as usam, não é verdade que eles julguem bem; mas aqueles que as usam julgam retamente; assim como não só o construtor julga a casa, antes julga melhor aquele que a usa depois de feita, como o pai de família: semelhantemente, o marinheiro recebe o leme do carpinteiro, e julga melhor acerca dele do que o carpinteiro; assim também o conviva julga melhor acerca dos manjares do que o cozinheiro. Esta dúvida, portanto, deste modo parece estar suficientemente resolvida. Semelhantemente, também no proposto, julga melhor quem usa o principado; ora, isto é a multidão. E deve-se entender que há três artes que se relacionam por ordem. Uma é a que versa acerca da matéria, como aquela que prepara a matéria, como a que desbasta e prepara as madeiras. Outra é a que introduz a forma na matéria disposta, como a de construir navios. A terceira é a de uso, que usa o navio feito. E estas assim se relacionam: que a primeira tem a razão de operar a partir da segunda, e é por causa dela: pois dispõe assim as madeiras, porque tal forma, que aquela considera, deve ser introduzida em tal matéria; e, contudo, ela mesma, por si, não conhece aquela forma. Semelhantemente, a segunda tem a razão de operar a partir da terceira, e é por causa dela; pois introduz nas madeiras tal forma, à qual compete tal fim, que é considerado pela terceira, que se diz de uso; e por isso considera também a causa primeira de todas as outras. Ora, pela resolução até a causa primeira julga-se acerca da coisa com mais certeza; e por isso a de uso julga mais retamente do que aquela que introduz a forma na matéria. E, se houver alguma ciência que constitua algo no ser e o use, essa julga melhor e com mais certeza do que todas.

A seguir, quando diz ***outra, porém***, põe a segunda objeção contra aquela ordenação; e divide-se em duas.

Na primeira, põe a objeção.

Na segunda, resolve, ali onde diz ***semelhantemente, pois*** etc.

Na primeira, diz que há outra dúvida contra aquela ordenação, relacionada com a primeira: pois é inconveniente confiar as coisas máximas aos maus e imprudentes; mas a eleição e a correção dos príncipes são coisas máximas na cidade; portanto, confiar estas coisas aos maus é inconveniente: mas a multidão é má e imprudente; portanto, é inconveniente a multidão ter poder de corrigir e eleger sobre os príncipes e os virtuosos. Mas, como foi dito, em algumas políticas essas coisas foram confiadas ao povo; pois a multidão nelas tem domínio tanto no eleger quanto no corrigir, porque em alguma cidade os populares e inferiores alcançam o principado e o poder judiciário e deliberativo, julgam também acerca das pequenas honras e presidem aos ricos e conduzem exércitos e governam os máximos principados, e mais do que os maiores: por isso é manifesto que as ordenações destes são inconvenientes.

A seguir, quando diz ***semelhantemente, pois***, resolve a dúvida.

E, primeiro, faz isto.

Em segundo, mostra o que, pelo que foi dito, pode ser manifesto e o que é imanifesto, ali onde diz ***a primeira dúvida dita*** etc.

Na primeira, diz que do mesmo modo essa dúvida pode ser resolvida, como a primeira. Talvez tenha verdade que convém alguma multidão ter poder na eleição e correção dos príncipes: pois, em alguma multidão, nem o juiz, nem o conselheiro, nem o pretor, nem o orador, um por si, é juiz acerca do principado e senhor na eleição, mas todo o agregado a partir do conselho pretório e do povo; e cada um deles é uma parte agregada, a saber, o conselheiro, o orador e o juiz. E é manifesto que convém dominar mais toda a multidão do que alguns, porque toda a multidão é mais aplicada do que alguns poucos. Pois a multidão é constituída a partir dos sábios, dos medíocres e dos inferiores: pois ali há povo e conselho e pretor. E é manifesto que toda a multidão é mais honrável do que algum único tomado por si ou do que alguns poucos. E, por isto, é manifesto que a objeção precedente não vale. Pois, quanto ao que se dizia, que a multidão é má e imprudente, deve-se dizer que não é verdade: pois, embora alguns sejam tais, nem todos, contudo, o são. Mas, se houvesse tal multidão vil, na qual nenhum fosse sábio nem prudente, não conviria que tal tivesse poder de eleger e corrigir os príncipes. E, por isto, se vê que o filósofo pretende que convém mais toda a multidão ter poder de eleger e corrigir do que poucos: e chama aqui multidão a agregada a partir dos maiores sábios e prudentes, dos medíocres e do povo: a tal multidão inteira convém mais dominar do que a poucos; a multidão vil, contudo, não convém. E diz *talvez*, porque na política, na qual há um excelente em virtude e os outros nascidos para lhe obedecer, não convém a multidão alcançar essas coisas; porque duas coisas se exigem no regime da política. Uma é a razão reta; ora, esta a multidão tem por meio daqueles sábios. A outra é a potência, para que possa coagir e punir os maus: ora, esta ela tem por meio do povo.

A seguir, quando diz ***a primeira, porém***, mostra o que é manifesto e o que é imanifesto a partir da dúvida precedente.

E, primeiro, mostra o que é manifesto.

Em segundo, o que é imanifesto, ali onde diz ***quais, contudo, algumas*** etc.

Esta letra pode ser exposta de dois modos.

Primeiro, de modo que refiramos esta letra à dúvida que antes se investigava, a saber, se conviria mais a multidão dominar do que poucos virtuosos, de sorte que digamos assim. A primeira dúvida, a saber, a que já foi dita, nada mais manifesta senão de que modo a lei domina na cidade e de que modo o príncipe, quer seja um, quer sejam vários: pois é preciso que a lei seja senhora e governante de todas aquelas coisas que as leis podem determinar: mas é preciso que o príncipe seja senhor de todas aquelas coisas que pelas leis não podem ser determinadas com certeza. Pois a lei é estabelecida em universal; e por isso em algum particular tem por vezes uma instância contrária: pois o legislador não pode prever todos os particulares nos quais a lei pode falhar: e por isso por vezes falha. Nesse caso, porém, o príncipe domina. Ora, isto é manifesto pela dúvida e solução precedentes. Pois é preciso, na cidade, que o príncipe tenha uma regra pela qual seja dirigido nas suas operações e dirija os outros e pela qual julgue: ora, isto pode fazer por meio da lei. Por isso é preciso que a lei governe: e, porque por vezes não pode julgar pela lei, porque a lei falha em algum caso, não aparece o que, nesse caso, é preciso que o príncipe corrija; e por isso convém que, nesse caso, o príncipe domine. De outro modo pode ser exposto, de sorte que a letra se refira àquilo que foi dito antes: pois se dizia que não é preciso que o homem governe segundo a lei, porque tem paixões associadas que pervertem o juízo da razão. Em contrário, argumentava-se, porque acontece a lei ser má e tal não convém que governe. Disto surge a dúvida: qual convém mais que governe, a lei ou o homem: e então leia-se assim. A primeira dúvida, isto é, a antes dita, nada mais investiga senão quando é preciso que a lei governe e quando o príncipe, quer seja um, quer sejam vários. E, como antes foi dito, convém que a lei governe naquelas coisas nas quais pode determinar com certeza, e nas outras, nas quais não pode, convém que o príncipe domine.

A seguir, quando diz ***quais, contudo***, mostra o que é manifesto pelo que foi dito: porque foi dito acima que algumas leis são retas, mas quais sejam as leis retas e quais não, ainda não é manifesto, mas ainda há dúvida acerca disto, acerca do que semelhantemente antes se duvidou. Mas acerca das leis deve-se dizer como acerca das políticas: pois, assim como algumas políticas são más e injustas, e algumas aplicadas e justas; assim há algumas leis justas e aplicadas, e algumas más e injustas, porque as leis são estabelecidas acerca das coisas que conduzem ao fim da política: portanto, se o fim da política for reto absolutamente, também a política é reta, e a lei estabelecida acerca das coisas que se fazem para tal fim é reta: se o fim da política não for reto, nem a política é reta, nem a lei estabelecida acerca das coisas que conduzem ao fim de tal política será reta: e, se isto, é manifesto que as leis são estabelecidas em relação à política e ao seu fim, e é manifesto que as leis que são estabelecidas segundo as políticas retas são retas: as que são estabelecidas segundo as transgressões não são retas.

Lição 10

Os magistrados não devem ser distribuídos segundo o excesso de qualquer bem.

> ***302.*** *Ora, visto que em todas as ciências e artes o bem é o fim: portanto, o máximo e sobretudo na mais principal de todas: e esta é a potência política: ora, o bem político é o que é justo, e isto é o que comumente é útil.*
>
> ***303.*** *Parece, porém, a todos que o justo é algo de igual, e até certo ponto concordam com aqueles que segundo a filosofia trataram nos discursos em que se determinou acerca das coisas morais, que o justo é para algo e para alguns; pois dizem que o justo deve ser igual para os iguais. Mas de quais coisas há igualdade e de quais coisas há desigualdade, é preciso não passar despercebido: pois isto tem uma dúvida, e a filosofia política.*
>
> ***304.*** *Pois talvez alguém dissesse que os principados devem ser distribuídos desigualmente segundo o excesso de todo bem, se todas as demais coisas em nada diferissem, mas acontecesse serem semelhantes. Pois, para os que diferem, o justo e o que é segundo a dignidade é outro.*
>
> ***305.*** *Ora, se isto for verdadeiro, também segundo a cor e segundo a grandeza e segundo qualquer dos bens haveria alguma superabundância dos direitos políticos para os que excedem. Ou isto é superficialmente falso, e é manifesto nas outras ciências e potências. Pois, semelhantemente, aos flautistas segundo a arte não se deve dar superabundância de flautas aos mais nobres; pois nem por isso tocarão melhor a flauta; mas é preciso dar o excesso de instrumentos àquele que excede segundo a obra.*
>
> ***306.*** *E, se ainda não está claro o que se diz, ainda mais isto será manifesto para os que avançam. Pois, se houver alguém que excede segundo a arte de tocar flauta, mas é muito deficiente segundo a nobreza ou a beleza, e ainda que cada um daqueles bens seja maior do que a arte de tocar flauta (falo da nobreza e da beleza), e segundo a proporção excedam mais a arte de tocar flauta do que aquele segundo a arte de tocar flauta; contudo, a este se devem dar as flautas superiores. Pois é preciso que o excesso se compare à obra, e à riqueza e à nobreza em nada se comparam.*
>
> ***307.*** *Além disso, segundo essa razão, todo bem seria comparável a todo bem. Pois, se alguma grandeza é maior, e a grandeza em geral fosse comparável, também o seria com a riqueza e com a liberdade. Por isso, se este difere mais*

> *aqui segundo a grandeza do que aquele ali segundo a virtude, e a grandeza excede em geral mais amplamente do que a virtude, todas as coisas seriam comparáveis; pois, se tanta grandeza fosse melhor, valeria mais do que tanto de virtude, e é manifesto que seria igual.*
>
> ***308.*** *Ora, visto que isto é impossível, é manifesto que nas políticas razoavelmente não se disputa acerca dos principados segundo toda igualdade. Pois, se uns forem lentos e outros velozes, nada por isso é preciso que estes tenham mais e aqueles menos; mas nos certames dos exercícios físicos a diferença destes recebe honra.*

Depois de o Filósofo ter declarado quem deve ser o dominante e o governante na cidade, mostra nesta parte segundo o excesso de que bem devem ser distribuídos os principados; e divide-se em duas.

Na primeira, antepõe o seu intento e a causa do intento.

Em segundo, prossegue, ali onde diz ***pois talvez*** etc.

A primeira em duas.

Na primeira, mostra que o fim da política retamente ordenada é o bem comumente útil.

Em segundo, dá o seu intento e a causa do intento, ali onde diz ***parece, porém, a todos*** etc.

Na primeira, diz que em todas as artes e ciências, isto é, nas operativas, o fim é algo de bom, porque toda doutrina e arte, e do mesmo modo todo ato e operação, parecem buscar um certo bem, como se diz no primeiro livro da *Ética*. Ora, se o fim de qualquer arte e ciência é algum bem, o fim da mais principal é o melhor e o mais principal; pois naquilo que é por si, assim como o absoluto corresponde ao absoluto, assim o mais corresponde ao mais, e o máximo ao máximo. Mas, entre todas as ciências práticas ativas, a política é a mais principal, como se mostrou no primeiro livro desta obra: por isso o seu fim deve ser algo de mais principal e de melhor. Ora, o bem pretendido na política é aquilo que é justo absolutamente, isto é, aquilo em ordem ao qual se atende ao justo absolutamente, e tal é o bem que aproveita à comunidade: logo, o bem que comunmente aproveita é o fim na política.

Depois, quando diz ***parece porém***, expõe a sua intenção com a causa; e diz que a todos parece que o justo é o igual; o que concorda com aquilo que foi dito, onde se tratou dos discursos morais, isto é, na *Ética*: pois ali se disse que o justo é o igual nas coisas que devem ser distribuídas segundo a dignidade e a algumas pessoas iguais entre as quais deve fazer-se a distribuição. Ora, numa distribuição desse tipo é preciso que haja alguma medida segundo a qual se dirijam na distribuição: e o fim de tal medida é este, de modo que, conforme alguém mais ou menos se aproxima do fim, segundo isso mais ou menos lhe deve ser distribuído dos bens comuns; e assim também os que atingem igualmente tal dignidade em ordem ao fim, devem receber igualmente. Mas o que é aquele bem em relação ao qual, ou a respeito de quais coisas, se dá a igualdade ou a

desigualdade, não deve permanecer obscuro; pois isto comporta uma dúvida, cuja determinação pertence ao político.

Depois, quando diz ***talvez com efeito***, prossegue.

E primeiro reprova a opinião de alguns acerca disto.

Segundo, investiga a verdade segundo a sua intenção, ali onde diz ***mas a partir de quais*** etc.

A primeira divide-se em duas.

Primeiro, expõe a opinião deles.

Segundo, reprova-a, ali onde diz ***mas não se isto*** etc.

Na primeira, expõe a opinião; e diz que alguém poderia dizer que o poder deve ser distribuído segundo a dignidade ou o excesso de qualquer bem, seja bem segundo a alma, seja segundo o corpo. Pois, se dois diferissem em algum bem segundo o excesso, de modo que um excedesse o outro nele, e em todos os demais fossem semelhantes e não diferissem, o poder deveria distribuir-se segundo o excesso daquele bem, de modo que aquele que excede deveria ter mais poder: pois os que diferem em algum bem qualquer diferem segundo a dignidade, para a qual se deve olhar ao distribuir as honras comuns: pois para os que diferem em algum bem não é o mesmo o justo, nem é o mesmo segundo a dignidade, mas diverso e outro; de modo que, qual é a proporção da dignidade de um, ou do seu bem, para a dignidade do outro, ou para o seu bem, a mesma é a proporção daquilo que deve distribuir-se a um para aquilo que deve distribuir-se ao outro; de modo que, quanto o bem de um excede o bem do outro, tanto o poder de um excede o poder do outro.

Depois, quando diz ***mas na verdade***, reprova essa opinião: e divide-se em três partes, conforme a reprova por três razões.

A segunda, ali onde diz ***se porém não*** etc.

A terceira, ali onde diz ***ainda segundo isto*** etc.

Na primeira, diz que, se aquilo é verdadeiro, a saber, que o poder deve ser distribuído desigualmente segundo o excesso de qualquer bem, é manifesto que segundo o excesso da cor e da estatura, e segundo o excesso de qualquer outro bem, mais se deveria distribuir do poder político. Mas isto logo aparece ser falso, e isto é manifesto nas demais ciências e potências. Pois, se houvesse dois que tivessem igualmente a arte de tocar flauta, se um excedesse o outro em nobreza, é manifesto que não por isso devem dar-se mais flautas ou melhores àquele que excede em nobreza: e a razão disto é que as flautas não se dão senão em vista da obra de tocar flauta: logo, não devem dar-se senão àquele que é naturalmente apto para tocar flauta: por isso mais e melhores devem dar-se àquele que é mais apto e melhor sabe tocar flauta: logo, pelo excesso daquilo pelo qual o homem não é mais apto para tocar flauta, nem melhor sabe tocá-la, não devem distribuir-se mais: por isso é manifesto que pelo excesso na nobreza não devem distribuir-se mais flautas. Do mesmo modo, se houvesse dois iguais em virtude, mas um excedesse o outro em beleza, ou em algum outro bem, como isto seja acidental em ordem ao poder, é manifesto que por

causa desse excesso não deve atribuir-se mais do poder a um do que ao outro.

Depois, quando diz ***se porém***, apresenta a segunda razão: e diz que, se por essa razão não fica manifesto que a distribuição do poder não deve fazer-se segundo o excesso de qualquer bem, isto ficará mais manifesto para os que quiserem levar adiante a razão referida. Pois, se houver alguém que muito exceda outro na arte de tocar flauta, mas seja excedido pelo outro em nobreza e beleza, suposto que qualquer daquelas coisas seja melhor do que a arte de tocar flauta, como a beleza e a nobreza, e que, segundo alguma proporção, aqueles bens excedam mais a arte de tocar flauta do que o outro segundo a arte de tocar flauta excede aqueles bens, ainda assim mais flautas e diferentes em qualidade devem dar-se àquele que excede na arte de tocar flauta do que aos outros. E a razão disto é que a distribuição das flautas segundo o excesso deve fazer-se em ordem à obra, pois as flautas não se dão senão em vista da obra: logo, a quem melhor sabe a arte de tocar flauta, mais e melhores flautas devem distribuir-se: mas pelas riquezas e pelos prazeres não se é mais apto para tocar flauta. Do mesmo modo, se houver alguém melhor disposto segundo a virtude, e mais apto para governar do que outro, mas seja excedido pelo outro em nobreza e beleza, a distribuição do poder deve fazer-se mais ao virtuoso do que ao outro; e a razão disto é que a distribuição do poder segundo o excesso não deve fazer-se senão àquele que é mais apto para governar; e este é aquele que excede em virtude. Por isso é manifesto que a distribuição do poder não deve fazer-se segundo o excesso de qualquer bem.

Depois, quando diz ***ainda segundo***, apresenta a terceira razão, e é uma que conduz ao impossível: e divide-se em duas.

Na primeira, apresenta a razão.

Segundo, destrói a consequência que se segue, ali onde diz ***visto porém que*** etc.

Na primeira, diz que, se a distribuição do poder se fizer segundo o excesso de qualquer bem, então todo bem será comparável a todo bem, e segundo o mais e o menos, e segundo o igual: mas isto é falso, por isso também o primeiro o é. Que assim seja, o Filósofo o declara: que todo bem seja comparável a todo bem segundo o mais e o menos, e se a distribuição do poder se fizer segundo o excesso de qualquer bem, isto é manifesto; e por isso o Filósofo não o declara: mas que seja comparável segundo o igual, assim se pode provar. Pois, se houver dois, e um exceder o outro em nobreza e beleza, é manifesto que são comparáveis segundo o mais e o menos: do mesmo modo segundo o igual: porque, se daquele que excede o outro se retirar aquilo em que excede, é manifesto que o restante será igual: pois, se alguma grandeza é maior do que outra, se dela se retirar aquilo em que excede a outra, ela será totalmente igual a ela.

Do mesmo modo é a consideração quanto às riquezas e à liberdade: pois, se alguém exceder outro em nobreza, riquezas e liberdade, se se remover aquilo em que excede, é manifesto que será igual. E disto é manifesto que, se esses dois estiverem de tal modo que a grandeza do bem de um exceda a virtude do outro mais do que o outro segundo a virtude, se acrescentarmos uma virtude maior, é manifesto que este excederá em virtude: por isso é manifesto que todos os bens são comparáveis a todos, e segundo o mais, e segundo o menos, e segundo o igual: pois, se tanta grandeza é maior do que outra, removido aquilo em que excede, o restante será igual.

Depois, quando diz ***visto porém que***, destrói a consequência: e diz que isto é impossível, a saber, que todos os bens sejam comparáveis segundo o igual, e o mais e o menos. E a razão disto é que os comparáveis devem ser de uma só espécie, como se diz no sétimo livro da *Física*; mas todos os bens não são de uma só espécie, nem tampouco de um só gênero: por isso todos os bens não são comparáveis entre si: e, se isto é impossível, é manifesto que a hipótese é impossível, a saber, que segundo o excesso de qualquer bem ou qualidade se distribua o poder. E acrescenta, para declaração disto, dizendo que, se estes são lentos e outros são velozes, esses velozes não devem participar mais do poder; porque segundo algo disso não se atinge mais o fim do poder por si, pois por causa de algo disso não se é mais virtuoso: contudo, nos jogos ginásticos, tal diversidade deve ser considerada: pois em tal exercício a distribuição da honra faz-se segundo o excesso da velocidade; de modo que aquele que é mais veloz e mais ágil recebe mais da honra. No poder político, porém, a distribuição do poder não deve fazer-se segundo o excesso destas coisas.

Lição 11

Se os cargos públicos devem ser atribuídos aos nobres, ou aos ricos, ou aos dotados de virtude, ou aos mais poderosos.

> ***309.*** *Mas acerca daquilo de que a cidade se compõe é necessário que surja a disputa; e por isso, com razão, se preparam para a honra os nobres, os ricos e os livres. Pois é preciso que existam homens livres e que possuam honorabilidade: com efeito, não haverá cidade feita toda de indigentes, tal como não a haverá feita de escravos. Mas, na verdade, se destes há necessidade, é claro que também da justiça e da virtude bélica: pois nem sem estas é possível a cidade ser habitada. Mas, sem os primeiros, é impossível que a cidade exista; sem estes últimos, porém, é impossível que seja bem habitada.*
>
> ***310.*** *Assim, pois, quanto ao existir da cidade, parecerá que com razão se poderá duvidar acerca de todas ou de algumas destas coisas, mas quanto à vida boa é da disciplina e da virtude que, com máxima justiça, se poderia duvidar, como se disse antes.*
>
> ***311.*** *Ora, visto que nem convém que todos os que são iguais segundo uma só coisa qualquer tenham igualdade em tudo, nem que os que são desiguais segundo uma só coisa tenham desigualdade em tudo, é necessário que todas as tais formas de governo sejam transgressões. Disse-se, pois, também antes, que todos, de certo modo, disputam justamente; absolutamente, porém, nem todos disputam justamente. Os ricos, com efeito, porque uma parte maior do território lhes pertence, e o território é comum. Ademais, quanto aos contratos, são mais dignos de confiança, como acontece na maioria dos casos.*
>
> ***312.*** *Os livres, porém, e os de nascimento nobre, disputam por serem quase próximos entre si. Pois são mais cidadãos os que são bem-nascidos do que os que não são bem-nascidos. E a nobreza de nascimento é tida por honorável entre todos. Ademais, porque é verossímil que sejam melhores os que provêm de melhores, e a nobreza de nascimento é a virtude da linhagem.*
>
> ***313.*** *Do mesmo modo, diremos que também a virtude disputa justamente. Pois dizemos que a justiça é uma virtude comunicativa, à qual necessariamente todas as outras se seguem.*
>
> ***314.*** *Mas, na verdade, também os mais numerosos disputam em relação aos menos numerosos. Com efeito, são mais fortes, mais ricos e melhores, quando*

se tomam os mais numerosos em relação aos menos numerosos.

315. *Portanto, se todos estão numa só cidade, digo por exemplo os bons, os ricos e os de nascimento nobre, e ademais outra multidão política, haverá disputa acerca de quem deve governar, ou não haverá? Segundo cada uma das formas de governo mencionadas, o juízo sobre quem deve governar é indubitável. Pois elas diferem entre si pelos que dominam: por exemplo, esta difere por ser governada por homens virtuosos, e cada uma das outras do mesmo modo. Contudo, consideramos, quando por volta do mesmo tempo estas coisas existem, como se determinam. Se, portanto, os que têm virtude forem de número muito reduzido, de que modo convém dividir? Ou convém considerar isto, o serem poucos, em relação à obra, se pode a cidade ser habitada? Ou o serem de tal grandeza em multidão que a cidade se componha deles?*

316. *Há, porém, certa dúvida em relação a todos os que disputam acerca das honras políticas. Pois parecerá que nada dizem de justo os que, por causa das riquezas, querem governar, e do mesmo modo os que querem governar segundo a linhagem. É claro, com efeito, que, por sua vez, se alguém for mais rico do que todos, é claro que segundo o mesmo justo será preciso que este um governe todos. Do mesmo modo também aquele que se distingue pela nobreza de nascimento, entre os que disputam por causa da liberdade.*

317. *O mesmo lhes acontecerá também acerca das aristocracias quanto à virtude. Pois, se algum um for melhor homem do que os outros que estão no corpo governante, sendo eles virtuosos, será preciso que este seja o senhor segundo o mesmo justo.*

318. *Portanto, se também a multidão deve ser dominante por serem mais fortes do que os poucos, e se um, ou vários mais do que um, mas menos numerosos do que os muitos, forem mais fortes do que os outros, estes é que deverão ser senhores mais do que a multidão.*

319. *Todas estas coisas, pois, parecem tornar manifesto que nenhum destes critérios é reto, segundo o qual eles mesmos querem governar e submeter a si todos os outros. Com efeito, mesmo em relação aos que, segundo a virtude, querem ser senhores do corpo governante, e do mesmo modo em relação aos que o querem segundo as riquezas, as multidões terão como aduzir alguma razão justa: pois nada impede que às vezes a multidão seja melhor do que os poucos, e mais rica, não considerada em cada um singularmente, mas como todos juntos.*

Depois que o Filósofo reprovou a opinião dos antigos, que queriam que o poder devesse distribuir-se segundo o excesso de qualquer bem, investiga, segundo a sua intenção, segundo o excesso de qual bem deve fazer-se: pois há certos bens que se ordenam à cidade por causa do fim dela; e acerca de tais bens investiga

> se, segundo o excesso de algum daqueles que se ordenam à cidade, deve fazer-se: pois parece razoável que, segundo o excesso de algum daqueles que se ordenam à cidade, deva fazer-se; e divide-se em duas.

Na primeira, mostra quais são aqueles bens de que a cidade se compõe; propondo que não sem razão alguém duvidará acerca deles.

Na segunda, investiga se, segundo o excesso deles, deve fazer-se, ali onde diz ***visto porém que*** etc.

A primeira divide-se em duas.

Primeiro, propõe que, acerca daqueles bens que se ordenam à cidade, com razão alguém duvidará.

Segundo, conclui o seu intento, ali onde diz ***quanto ao existir da cidade*** etc.

Na primeira, diz que assim se disse: que é inconveniente que segundo o excesso de qualquer bem se faça a distribuição do poder; mas acerca daqueles bens que se ordenam à cidade não duvidará alguém sem razão: e estes são os que se ordenam à cidade: as riquezas, a nobreza e a liberdade: e por isso os ricos são honrados na cidade, e os nobres, e os livres: pois é preciso que os livres sejam honrados na cidade. Que estes bens sejam requeridos para a cidade, disto aparece: pois a cidade não deve compor-se de indigentes, porque, se se compusesse toda de indigentes, nada poderia contribuir para o comum, o que, contudo, é necessário: de outro modo não poderiam ser repelidos os inimigos: nem deve compor-se de escravos, porque não seria cidade: pois o escravo não pode ter poder, porque não pode prever acerca das coisas a fazer; logo, é preciso que a cidade se componha de ricos e de livres. Ora, se estes bens são necessários à cidade, muito mais o são a justiça e a virtude bélica; pois sem estas não acontece habitar-se bem a cidade; mas de modo diferente são estas coisas necessárias à cidade: e primeiro, porque as primeiras são necessárias de tal modo que sem elas não pode existir a cidade; mas sem a justiça e a virtude bélica pode ela existir, porém não bem.

Depois, quando diz ***quanto ao existir da cidade***, conclui o seu intento. E diz que é manifesto que todas estas coisas, ou algumas delas, contribuem e se ordenam à cidade; mas para a vida boa contribui a disciplina, e sobretudo a virtude; por isso é manifesto que com razão alguém duvidará se, segundo o excesso destas coisas ou de alguma delas, deve fazer-se a distribuição do poder.

Depois, quando diz ***visto porém que***, investiga se, segundo o excesso de alguma destas coisas, deve distribuir-se o poder: e divide-se em duas.

Na primeira, apresenta razões para uma e outra parte.

Segundo, resolve a dúvida, ali onde diz ***todas estas coisas, pois*** etc.

A primeira divide-se em duas.

Na primeira, mostra que segundo a dignidade de alguma destas coisas deve distribuir-se o poder.

Segundo, argumenta em sentido contrário, ali onde diz ***há porém certa dúvida*** etc.

A primeira, por sua vez, divide-se em duas.

Na primeira, faz o que foi dito.

Segundo, introduz uma certa questão, ali onde diz ***portanto, se todos estão*** etc.

A primeira, em quatro partes.

Primeiro, mostra que a distribuição do governo deve fazer-se segundo o excesso de riquezas.

Segundo, que deve fazer-se segundo a dignidade da liberdade, ali: ***os livres, porém, e os de nascimento nobre*** etc.

Terceiro, que deve fazer-se segundo a dignidade da virtude, ali: ***de modo semelhante, porém, diremos*** etc.

Quarto, que deve fazer-se segundo a dignidade da multidão, ali: ***mas os que também*** etc.

Na primeira parte, portanto, quer expor as razões pelas quais parece que a distribuição deve fazer-se mais segundo as riquezas; e primeiro diz que é manifesto que não é preciso que, se alguns são iguais segundo algo, devam receber igualmente; pois é possível que sejam iguais em um pequeno bem e desiguais em um bem maior. Ora, não convém que estes recebam igualmente, antes é injusto. De modo semelhante, se alguns são desiguais segundo algo, não é preciso que recebam desigualmente, pois é possível que sejam desiguais em um bem menor e que sejam iguais em um bem maior: e que tais recebam desigualmente é injusto. Por isso é manifesto que aquelas formas de governo, nas quais assim se dá que os iguais segundo algo recebam igualmente e os desiguais segundo algo recebam desigualmente, são transgressões, conforme o que foi dito. Todos os tais também disputam considerando o que é justo sob certo aspecto e de algum modo, mas não o que é absolutamente justo; assim, os ricos dizem que devem receber mais do governo, porque aquele que possui mais na região deve participar mais do governo, pois a região é comum. Ora, os ricos participam mais da região: pois têm grandes possessões, ao passo que os pobres, ou pequenas, ou nenhuma. Além disso, aqueles que são mais fiéis à cidade e mais conservam a constituição e as convenções da constituição devem participar mais do governo: mas os ricos são mais fiéis que os pobres e melhor guardam a constituição e as convenções, porque os pobres, por causa da penúria, são forçados a infringir os pactos, e assim são infiéis, mas os ricos não, porque possuem riquezas, e, além disso, por falta de riquezas não entregarão a região à mão de outrem; e por isso são mais fiéis que os pobres na maioria dos casos, ao menos como parece.

Depois, quando diz ***os livres, porém***, mostra que a distribuição deve fazer-se segundo a dignidade da liberdade e da nobreza de nascimento: e diz que os livres e os de nascimento nobre, como que sendo próximos uns dos outros, disputam entre si acerca do governo: chama-se livre aquele que com a mente pode prever o que se deve fazer e se inclina à virtude: de modo semelhante o de nascimento nobre: mas diferem, porque se chama de nascimento nobre aquele

que tem tal inclinação segundo a virtude provinda dos pais, e estes de outros, e assim segundo certa antiguidade: e livre aquele que a tem de qualquer procedência. Estes, portanto, disputam dizendo que devem participar do governo, e os outros não: e isto de dois modos.

Primeiro, porque o governo mais se deve àqueles que mais pertencem à cidade; mas os livres e os de nascimento nobre são tais, porque os de estirpe generosa são mais cidadãos que os outros não generosos, pois parecem mais virtuosos. E disto é sinal que, entre quaisquer nobres, os de estirpe generosa são mais honrados; por isso o governo mais se deve aos livres e aos generosos do que aos outros.

Segundo, porque o governo mais se deve àqueles que são melhores: mas os livres e os generosos são melhores. Os generosos, na verdade, porque é verossímil que os que são gerados de melhores sejam melhores; ora, os generosos provêm de melhores; pois a generosidade é a virtude da estirpe, e esta é a inclinação à virtude.

Mas, quanto ao que diz, que os melhores são gerados de melhores, deve-se entender que bom se diz de dois modos: de um modo, segundo o ato perfeito: e assim o bom não gera o bom, porque é bom segundo o intelecto e segundo a escolha e o exercício: não se torna, portanto, alguém bom segundo o ato perfeito por parte dos pais. De outro modo diz-se bom segundo a inclinação à virtude perfeita, e assim o bom quer gerar o bom, porque a virtude que existe no sêmen tende por si a gerar algo semelhante àquele de quem procede o próprio sêmen, segundo todas as disposições às quais pode chegar a virtude gerativa. Ora, ela alcança todas as disposições materiais que inclinam às disposições da vontade e do intelecto; e por isso tende a gerar algo semelhante a si segundo todas as disposições que inclinam, seja para o bem, seja para o mal: por isso a inclinação à virtude é de algum modo proveniente dos pais. O bom, portanto, deste modo gera, na maioria dos casos, o bom: se, porém, às vezes acontece o contrário, isto é por acidente. Quanto ao que diz, que a nobreza de nascimento é virtude, deve-se entender que virtude se diz de dois modos: de um modo, segundo o ato perfeito: e assim a nobreza não é virtude, mas se diz em ordem a ela: de outro modo diz-se virtude certo início e disposição ou inclinação à virtude perfeita. Deste modo diz-se virtude a nobreza, se provém dos pais, e estes de outros, e assim segundo certa antiguidade; se, porém, provém de qualquer causa, faz o livre.

Depois, quando diz ***de modo semelhante, porém***, mostra que o governo deve distribuir-se segundo a dignidade da virtude; e diz que, do mesmo modo, os virtuosos disputam razoavelmente acerca do governo, dizendo que devem governar e não os outros, pois o governo deve distribuir-se segundo a dignidade daquilo que mais preserva a cidade: mas isto é a virtude: o que fica claro, porque a justiça é o que mais preserva a cidade. Pois a justiça é o hábito pelo qual somos operativos das coisas justas e queremos operar as coisas justas: ora, isto acontece no agir e no padecer de modo recíproco o igual. Isto, porém, é o que mais preserva a cidade, como se diz no quinto livro da *Ética*: pois toda outra virtude a segue. O que se pode expor de dois modos. De um modo, assim: que todas as outras a seguem por tanto quanto, porque quem tem uma virtude perfeitamente as tem todas: a justiça é virtude perfeita: logo, quem tem a justiça tem todas. De outro modo, assim: porque a justiça é dupla: uma particular, pela qual alguém se conduz bem na operação que é para outrem ou nas coisas que se ordenam ao bem de outrem: outra, porém, é a justiça universal, pela qual alguém se conduz bem na obra que é para outrem em ordem ao bem comum. Donde, pela justiça universal alguém usa retamente de toda virtude e do ato de qualquer

virtude em ordem ao bem comum, e assim inclui toda virtude: e tal coisa, que inclui toda virtude, é o que mais preserva a cidade; e assim parece que o governo deve distribuir-se segundo a dignidade da virtude.

Depois, quando diz ***mas, na verdade***, argumenta que a distribuição deve fazer-se segundo a dignidade da multidão: e diz que os muitos, ou a multidão, disputam razoavelmente com os poucos acerca da distribuição do governo; dizendo que devem governar, porque o governo deve distribuir-se segundo a dignidade daqueles que são melhores e mais ricos e mais poderosos: ora, a multidão é mais poderosa, melhor e mais rica do que quaisquer particulares, porque a multidão inclui estes e outros, e os poucos não. Por isso é manifesto que o governo deve distribuir-se segundo a dignidade da multidão.

Depois, quando diz ***portanto, se todos***, introduz certa dúvida; e diz que, se todos estes, a saber, os ricos, os livres, os de nascimento nobre e os virtuosos, estiverem na cidade, e ainda a multidão civil, alguém duvidará se entre eles há disputa acerca do governo ou não. E resolve que sim: pois em cada constituição está determinado quem deve ser o dominante; assim, no estado popular, o povo; no estado de poucos, os ricos; no estado dos ótimos, os virtuosos, e assim das outras: pois as constituições diferem segundo a diversidade dos governos; e por isso haverá disputa acerca do governo. Pois os ricos dirão que devem governar, de modo semelhante os virtuosos: por isso haverá disputa sobre quem deve ser o governante: mas, se todos estiverem na cidade e ao mesmo tempo, deve-se considerar em universal segundo a dignidade de quem mais e absolutamente deve distribuir-se o governo; se segundo as riquezas ou a nobreza de nascimento, e assim das outras. Além disso, deve-se considerar ainda mais em especial: se na cidade houver muito poucos homens virtuosos, dado que o governo deva distribuir-se segundo a dignidade da virtude, deve-se considerar de que modo aqueles poucos devem ser determinados. E resolve dizendo que nessa determinação é preciso considerar a finalidade. Pois é manifesto que a noção de governo se toma do fim. Ora, o fim da constituição reta é viver feliz; por isso, disto se deve tomar a noção de governo; por isso são necessários tantos virtuosos na cidade quantos são necessários para dirigir e regular a cidade a fim de que ela possa viver feliz: e ainda, tantos virtuosos devem governar quantos possam, por sua prudência, constituir a cidade. Mas quão grande deve ser a multidão de todos os que habitam na cidade? Deve-se dizer que tão grande deve ser quanto possa viver por si suficientemente, e quanto possa repelir os inimigos, como abaixo se mostrará no sétimo livro desta obra.

Depois, quando diz ***é, porém***, argumenta em contrário: e divide-se em três.

Na primeira, argumenta que a distribuição do governo não deve fazer-se segundo a dignidade das riquezas e da nobreza de nascimento.

Segundo, que tampouco segundo a dignidade da virtude, ali: ***o mesmo, porém, sucederá a estes*** etc.

Terceiro, que tampouco segundo a dignidade da multidão, ali: ***portanto, se também a multidão*** etc.

Na primeira, diz que, para todos os que disputam acerca da distribuição do governo, há outra dúvida em contrário. Pois, primeiramente, aqueles que dizem que o governo deve distribuir-se segundo a dignidade das riquezas, de modo semelhante também aqueles que dizem que deve fazer-se segundo a generosidade de estirpe, não dizem o verdadeiro nem o justo: pois, se se distribuir segundo a dignidade das riquezas, se acontecer que um seja mais rico do que todos os outros, é manifesto que, segundo esse justo que eles dizem, será preciso que este governe; ora, isto é inconveniente, porque aquele, por causa das riquezas, não tendo virtude, causará injúria aos outros. Pois será altivo e soberbo. Por isso é manifesto que o governo não deve distribuir-se segundo a dignidade das riquezas: de modo semelhante sucederá àqueles que disputam por causa da liberdade e da nobreza de nascimento: porque, se um for mais generoso do que todos os outros, segundo esse justo será preciso que este domine: ora, isto é inconveniente; porque, não tendo virtude, mas apenas inclinação a ela, pode ser que tenha malícia, e então causará injúrias aos outros: por isso é manifesto que a distribuição do governo não deve fazer-se segundo a dignidade da nobreza de nascimento. Do mesmo modo se pode argumentar acerca da liberdade.

Depois, quando diz ***o mesmo, porém***, mostra que a distribuição não deve fazer-se segundo a dignidade da virtude: e diz que esse mesmo sucede acerca da constituição dos ótimos, na qual o governo se distribui por causa da dignidade da virtude; porque, se acontecer que um seja melhor segundo a virtude do que todos os outros zelosos que estão na cidade, ele governará e dominará: ora, isto é inconveniente, porque se segue que os outros ficarão sem honra; e então seguem-se sedições e perturbações na cidade. Por isso é manifesto que a distribuição do governo não deve fazer-se segundo a dignidade da virtude.

Depois, quando diz ***portanto, se***, argumenta contra os que disputam acerca da multidão, que a distribuição do governo não deve fazer-se segundo a dignidade da multidão: pois, se por essa causa a multidão deve dominar, por ser mais rica e melhor, então, se um for mais rico do que todos os outros, ou vários, ou uns poucos, então é manifesto que a este, ou a estes poucos, mais conviria dominar do que a toda a multidão. Mas então se segue, como antes, que todos os outros ficarão sem honra; e disto se seguem sedições e perturbações na cidade. E estas a corrompem. Por isso é manifesto que o governo não deve distribuir-se segundo a dignidade da multidão.

Depois, quando diz ***tudo, portanto***, resolve a dúvida.

E primeiro expõe a solução.

Segundo, introduz algumas coisas para esclarecê-la, ali: ***a partir do que, quanto àquela questão que apresentam por este modo*** etc.

Na primeira, o filósofo parece recolher sua solução das razões tocadas para uma e outra parte; pois este é o costume do filósofo, quando argumenta acerca de alguma dúvida para uma e outra parte; que ambas as razões concluem algo de verdadeiro; e assim, de todas as razões, recolhe a solução. Diz, portanto, que todas essas coisas que foram argumentadas tornam manifesto que nenhuma dessas coisas por si é determinadamente aquilo segundo cuja dignidade o governo deva distribuir-se, nem as riquezas, nem a liberdade, nem a virtude, e assim das outras; porque, contra aqueles que querem governar por causa das riquezas e das virtudes, argumentará a multidão que quer governar; e isto justa e razoavelmente; porque quem é melhor e mais rico deve governar na

cidade: mas acontece que a multidão é melhor e mais rica do que os poucos; não que cada um da multidão seja melhor e mais rico separadamente, mas todos juntos acontece serem melhores e mais ricos. Pois é possível que na multidão haja alguns homens sábios e prudentes, e alguns muito ricos; e que eles próprios e os demais do povo sejam bem persuasíveis pela razão e obedientes. Ora, é melhor que tal multidão governe do que os poucos; porque para governar requerem-se duas coisas; a saber, reger retamente e o poder: mas em tal multidão essas duas coisas se encontram, porque tem sábios e prudentes; sabe também reger, por ser multidão; e tem o poder de coagir e repelir os inimigos; por isso a multidão argumenta razoavelmente contra aqueles, que é melhor que ela governe; pois a multidão agrega o poder dos ricos, dos nobres, dos virtuosos e do povo; e por isso parece mais razoável que toda a multidão, que agrega todas essas coisas, deva governar, onde for possível encontrar tal multidão: mas não uma multidão vil e não persuasível; e por isso, na escolha do governo, é preciso olhar para muitas coisas, não para uma só, e isto o filósofo disse antes.

Lição 12

Após longa discussão, conclui que o homem excelente em probidade deve ser preferido aos demais, visto que tal é sua natureza que todos lhe devem estar sujeitos.

> ***320.*** *Por isso, também à dúvida que alguns levantam e antepõem, sucede fazer frente deste modo. Pois alguns duvidam se, para o legislador que queira estabelecer as mais retas leis, se devem estabelecer as leis para o proveito dos melhores ou para o dos mais numerosos: quando acontecer o que foi dito. Ora, o que é reto deve porventura tomar-se.*
>
> ***321.*** *Ora, o reto é porventura o que serve ao proveito de toda a cidade e ao comum dos cidadãos; e cidadão, comumente, é aquele que participa daquilo que é governar e ser governado, sendo diverso segundo cada constituição. Mas, quanto à melhor constituição, é o que pode e escolheu ser governado e governar para a vida que é segundo a virtude.*
>
> ***322.*** *Se, porém, há alguém que difira tanto segundo o excesso de virtude, ou vários que difiram de um, não sendo, contudo, possível oferecer-se o complemento da cidade, de modo que a virtude de todos os outros não seja comparável com a deles, nem o poder político deles com o daqueles, sejam vários, seja um, então já não se deve pôr esse ou esses como parte desta cidade.*
>
> ***323.*** *Pois sofrerão injúria, sendo tidos por dignos de igualdade, embora sejam desiguais segundo a virtude e segundo o poder político; pois é verossímil que tal seja como um deus entre os homens.*
>
> ***324.*** *Donde fica claro que também a legislação é necessária acerca dos que são iguais tanto no gênero quanto no poder. Ora, acerca de tais não há lei: pois seria digno de riso aquele que tentasse estatuir leis a seu respeito.*
>
> ***325.*** *Dir-se-ia, porventura, o que Antístenes disse: que os leões, aos coelhinhos que contendiam e queriam que todos tivessem igualdade.*
>
> ***326.*** *Por isso, as cidades democratizadas estabelecem o banimento por tal causa. Pois estas buscam a igualdade mais do que todas as coisas. Por isso baniam aqueles que pareciam exceder em poder, por causa das riquezas, ou dos muitos amigos, ou por causa de algum outro poder político, e os transferiam para fora da cidade por tempos determinados.*

327. *Conta-se também, em fábula, que os Argonautas abandonaram Hércules por tal causa; pois a nave Argo não quisera levá-lo consigo, com os demais, por exceder em muito os outros nautas.*

328. *Por isso, os que vituperam a tirania e o conselho de Periandro a Trasíbulo não se deve estimar que censurem retamente de modo absoluto: pois dizem que Periandro nada disse ao arauto enviado acerca do conselho, mas, tirando as espigas que sobressaíam, aplainou o campo. Donde, ignorando o arauto a causa do que se fazia, mas relatando o que acontecera, Trasíbulo entendeu que era preciso eliminar os homens excelentes. Pois isto não só convém aos tiranos, nem só os tiranos o fazem, mas de modo semelhante ocorre também acerca das oligarquias e acerca das democracias. Pois o banimento tem o mesmo poder, de certo modo, a saber, impedir e afastar os excelentes.*

329. *O mesmo fazem, acerca das cidades e das nações, os que são senhores do poder; assim como os atenienses acerca dos sâmios, dos quíotas e dos lésbios. Pois, quando tinham o principado de modo mais imperial, humilharam-nos contra os pactos. Ora, o rei dos persas dispersou muitas vezes os medos, os babilônios e outros que se tornaram atrevidos por terem estado alguma vez no principado. O problema, porém, é universalmente acerca de todas as constituições, mesmo as retas: pois as transgressoras, olhando para o que lhes é próprio, fazem isto; mas não só elas, senão que também as que intentam o bem comum se conduzem do mesmo modo.*

330. *E isto fica claro também nas outras artes e ciências. Pois nem o pintor deixaria um pé exceder a devida proporção, ainda que se distinguisse em beleza: nem o construtor da proa de uma nave, ou das outras partes da nave: nem o mestre do coro deixaria cantar juntamente no coro aquele que canta mais alto e mais belamente do que todo o coro. Por isso, quanto a isto, nada impede que as monarquias concordem com as cidades, se, existindo o próprio principado proveitoso às cidades, o fazem.*

331. *Por isso, segundo os excessos das excelências, há certo justo civil, tardiamente, acerca da regulação.*

332. *É melhor, portanto, que o legislador desde o princípio instrua assim a constituição, para que não necessite de tal medicina; e, em segundo lugar, se sobrevier a desordem, tentar corrigi-la com alguma tal correção, o que na verdade não faziam acerca das cidades: pois não olhavam para o proveito da própria constituição, mas usavam sediciosamente dos banimentos.*

333. *Nas constituições transgressoras, portanto, o que particularmente convém e é justo, é manifesto. Porventura também que não é absolutamente justo, e isto é manifesto. Mas, na melhor constituição, há muita dúvida, não segundo o excesso dos outros bens, por exemplo, da força e das riquezas e da multidão de*

> *amigos, mas se alguém for diferente segundo a virtude, o que se deveria fazer. Pois não se diria que se deve expulsar e transferir tal homem, nem tampouco que tal deva governar. Pois seria semelhante ao caso de querermos, repartindo os governos, que Júpiter governasse. Resta, portanto, o que também parece adequado, que todos, com prazer, obedeçam a tal homem, de modo que os tais sejam reis perpétuos nas cidades.*

Depois que o Filósofo declarou que na distribuição do governo não se deve olhar para uma só coisa, mas para muitas, introduz algumas coisas para esclarecer o que foi dito; e divide-se em duas.

Na primeira, antepõe certa dúvida.

Segundo, declara algo cujo contrário parece opor-se a uma das coisas ditas, ali: ***se, porém, há alguém que difira tanto*** etc.

A primeira, em duas partes.

Na primeira, antepõe a dúvida.

Segundo, resolve-a, ali: ***o reto, porém, é porventura o que serve ao proveito*** etc.

Na primeira, diz: foi dito que convém que uma multidão governe mais do que uns poucos ou um só; e que na distribuição do governo não se deve considerar uma só coisa, mas várias. Por isso, à dúvida que alguns levantaram e deixaram sem solução, deste modo se pode resolver, ou fazer-lhe frente. Pois duvidaram se o legislador que queira estabelecer leis retas deve estabelecê-las para o proveito ou o bem de toda a multidão, ou dos melhores de entre alguns, ou segundo as riquezas, ou segundo a virtude, suposto que haja uma multidão que tenha sábios e ricos, e outros persuasíveis e obedientes à razão.

Depois, quando diz ***o reto, porém***, resolve essa dúvida. E diz que se deve tomar aquilo que é reto e melhor: ora, melhor e mais reto é que as leis se estabeleçam para o bem de toda a cidade e da comunidade e dos cidadãos: pois as leis se estabelecem acerca das coisas que servem ao fim da cidade: e o fim da cidade é o bem que serve comumente; logo, as leis devem estabelecer-se em ordem ao bem comum de toda a cidade e dos cidadãos. Ora, cidadão diz-se aquele que tem a virtude pela qual pode retamente ser governado e governar em tempos diversos: mas é diverso segundo o sujeito e a noção, e nas diversas constituições: pois no estado da multidão o povo escolhe dominar por causa da liberdade, no estado de poucos por causa das riquezas: mas, na melhor constituição, diz-se cidadão aquele que escolhe, e pode ser governado e governar, por causa da vida virtuosa.

Depois, quando diz ***se, porém***, declara algo cujo contrário parece opor-se a uma das coisas ditas antes: pois foi dito que mais convém que a multidão domine do que um ou vários: e por isso intenta inquirir se, caso se encontrasse na cidade um ou vários que excedessem todos os outros em virtude, conviria que este ou estes dominassem: pois, se convém, não é verdadeiro o que já foi

determinado. E acerca disto faz duas coisas.

Primeiro, declara que este não é cidadão.

Em segundo lugar, declara como ele deve se comportar em relação à cidade e a cidade em relação a ele, ali: ***nas [politias] transgredidas, portanto*** etc.

A primeira [se divide] em duas.

Na primeira, propõe sua conclusão.

Em segundo lugar, argumenta a favor dela, ali: ***pois serão lesados os que foram dignificados*** etc.

Na primeira diz que, se em alguma cidade se encontra um só que exceda todos os outros em virtude, ou vários virtuosos que excedam os outros, não porém tantos quantos bastem para constituir ou formar a cidade a partir deles mesmos, e de tal modo esse um ou esses vários excedem os outros que a virtude de todos os demais e a própria potência civil não possa igualar-se, segundo a igualdade, à virtude e à potência daqueles vários, nem à virtude e à potência daquele único, se não houver senão um só, tal um não será parte da cidade, nem aqueles vários, se forem vários os virtuosos.

Em seguida, quando diz ***pois serão lesados***, prova o que foi dito.

E primeiro argumenta que esse um ou esses vários não são parte da cidade.

Em segundo lugar, responde a uma objeção que se poderia fazer, ali: ***por isso, segundo*** etc.

Em terceiro lugar, corrige certa afirmação, ali: ***melhor, portanto*** etc.

Além disso, a primeira [se divide] em três;

pois primeiro prova que esse um não é parte da cidade por razões políticas.

Em segundo lugar, pelos fatos e ditos de outros, ali: ***ora, dir-se-á*** etc.

Em terceiro lugar, por semelhança, ali: ***isto, porém, é patente nas outras [artes]*** etc.

Além disso, a primeira [se divide] em duas, conforme prova por duas razões.

A segunda, ali: ***donde é claro que*** etc.

A primeira razão consiste nisto: é absolutamente justo que aqueles que são iguais em virtude recebam e alcancem o principado igualmente, e que os que são desiguais recebam desigualmente; mas esse um ou esses vários excede ou excedem todos os outros em virtude; logo, aquele único ou esses vários devem receber mais do que todos os demais; ora, todos os demais, por causa da multidão, julgam que devem receber mais do que aquele único ou esses poucos; portanto, se os

que excedem segundo a virtude e a potência receberem mais do que todos os outros, parecerá que lesam os demais; e então se segue dissensão e perturbação na cidade, e se corrompe a proporção da cidade; ora, isto é inconveniente; portanto, nem esse um nem aqueles, se forem vários os que excedem na cidade, serão cidadãos; e, por causa de tal um que excede todos os outros em virtude, é verossímil que ele seja como um Deus. A respeito disto, deve-se entender que alguém pode alcançar a virtude perfeita e seu ato de dois modos: de um modo, segundo o estado comum humano; de outro modo, além do modo ou estado comum humano; e isto se dá pela virtude heroica. Ora, a virtude heroica é aquela segundo a qual alguém, pela virtude moral e intelectual, alcança a operação de qualquer virtude acima do modo comum dos homens; e isto é um certo ser divino, que se dá por algo divino existente no homem, que é o intelecto; assim fala aqui o Filósofo; pois tal homem, que assim excede todos os outros, ele diz ser como um Deus.

Em seguida, quando diz ***donde é claro***, apresenta a segunda razão, que é esta: a lei que é dada na cidade é necessária a todos os que são iguais em potência e em gênero; e isto é patente, pois a lei versa sobre as coisas que conduzem ao fim da política. Ora, nessas coisas nem todos são capazes de se dirigir por si mesmos, e por isso necessitam de uma lei que os dirija nas ações; donde a lei é dada àqueles que são iguais em gênero e em potência desse modo: porque não são capazes de se dirigir nas ações, e esses se chamam cidadãos; mas a tais que assim excedem os outros em virtude não se dá lei, pois eles mesmos são lei para si; e isto é patente, porque a lei é uma certa ordenação segundo a razão acerca das coisas que conduzem ao fim da política; ora, esses têm em si mesmos a ordenação, portanto são leis para si mesmos. Seria, pois, digno de riso aquele que quisesse dar lei a esses virtuosos, visto que neles não há a causa por que a lei é estabelecida. Logo, esses que assim são excelentes não serão cidadãos.

Em seguida, quando diz ***pois se dirá***, prova que esse que assim excede todos os outros não é cidadão em relação aos demais; e [isto] se divide em cinco, conforme prova por cinco [argumentos].

A segunda, ali: ***por isso estabelecem*** etc.

A terceira, ali: ***também transmitem*** etc.

A quarta, ali: ***por isso também, censurando*** etc.

A quinta, ali: ***o mesmo, porém, acerca das cidades*** etc.

Na primeira diz que, acerca desse virtuoso ou de tais [homens], talvez com razão se possa dizer o que Antístenes disse a respeito dos leões: pois disse que, para as lebrezinhas que querem ter igualdade, ou que querem ser iguais, não é bom ter leões com dentes por companheiros, porque os leões, por causa de sua potência, as devorariam; assim, na cidade não é bom, para os cidadãos que querem ser iguais, ter esse virtuoso ou vários [tais] concidadãos, porque, por causa de sua potência e virtude, os oprimiriam.

Em seguida, quando diz ***por isso***, declara o segundo. E diz que é manifesto que esses ou esse que assim excedem os outros não devem ser cidadãos; pois por isso as cidades populares instituíram o ostracismo, isto é, o banimento contra tais [homens]; pois cidades desse tipo querem ter igualdade, visto que em tal república domina o povo por causa da liberdade, e todos alcançam

igualmente a liberdade; e por isso baniam da cidade aqueles que excediam comumente os cidadãos, seja nas riquezas, seja nos amigos, seja em alguma potência civil, e transferiam alguns para fora da cidade por certos tempos determinados. Por onde é manifesto, segundo esses, que não convém que os que assim excedem sejam cidadãos e permaneçam na cidade.

Em seguida, quando diz ***ora, narram***, declara o mesmo pelo terceiro [argumento]. E diz que se narra que certos marinheiros, chamados Argonautas a partir da nave Argos, não quiseram receber Hércules por causa semelhante. Pois Hércules os excedia muito em virtude e potência; temendo, portanto, que, porque os excedia muito, quisesse dominar, abandonaram-no e não quiseram que ele conduzisse com eles a sua nave. Por onde parece que esse que excede os outros em virtude e potência não deve permanecer na cidade, para que não oprima os demais.

Em seguida, quando diz ***por isso***, apresenta o quarto [argumento] para declaração do mesmo. E diz que, por causa disto — que não convém que tais [homens] que excedem os outros permaneçam na cidade, mas ou os banir, ou de todo eliminá-los — alguns, querendo repreender a tirania, censuraram sem razão o conselho de Periandro a Trasíbulo. Pois, tendo Trasíbulo enviado um mensageiro a Periandro [para perguntar] o que devia fazer contra os poderosos e ricos e, universalmente, os excelentes que perturbavam o domínio da cidade, dizem que Periandro, não querendo manifestar expressamente sua intenção ao mensageiro enviado, sob uma parábola lhe disse o que devia ser feito, dizendo que, tirando as espigas que sobressaíam, igualava a seara; e como o mensageiro ignorasse a causa daquilo que se fazia, e anunciasse a Trasíbulo o que lhe fora dito, imediatamente Trasíbulo entendeu que era preciso matar os homens excelentes em virtude e potência política. E digo que não razoavelmente repreenderam tal conselho, porque isto não só convém aos tiranos, nem só eles o fazem, mas antes semelhantemente se fazia na política dos poucos e na popular; pois naquelas foi instituído o banimento para impedir que alguém se tornasse tão excelente; e, se acontecesse haver algum tal, que fosse banido da cidade. Assim, pois, é manifesto por isto que tais homens não devem permanecer na cidade.

Em seguida, quando diz ***o mesmo, porém***, apresenta o quinto [argumento] para declaração do mesmo. E diz que o mesmo fizeram, em certas cidades, alguns que tinham domínio e potência sobre elas, como os atenienses, que subjugaram a si os sâmios, os quios e os lésbios mediante certos pactos; pois, como os atenienses os excedessem e os governassem, quanto a algumas coisas antes os humilharam, oprimindo-os desprezados os pactos previamente feitos; do mesmo modo fez o rei dos persas, que, tendo subjugado a si os medos e os babilônios, muitas vezes dispersou os mais prudentes e mais sagazes dentre eles; pois, vendo que esses eram prudentes e sagazes, porque haviam estado no principado e vivido civilmente, temendo que, se permanecessem juntos, pudessem pela sabedoria encontrar meios pelos quais se sacudissem do jugo dele, dispersou-os, e assim esses excelentes, por causa de sua sabedoria, foram transferidos para outras regiões. Assim, pois, tal problema é universalmente acerca de todas as políticas: a saber, que aqueles que excedem os outros em potência e virtude não são cidadãos. Ora, isto se observa nas políticas transgredidas, pois os governantes nelas, visando ao bem próprio, banem da cidade aqueles que excedem os outros em potência ou virtude; e não só os que visam ao bem próprio fazem isto, mas também [os que visam] ao comum.

Em seguida, quando diz ***é patente, porém***, declara o mesmo por semelhança nas artes. E diz que tal [homem] que excede os outros não deve ser cidadão nem permanecer na cidade, [o que] é

manifesto por semelhança nas outras artes: pois vemos que o pintor, se pinta uma imagem, não pintará um pé que exceda as outras partes segundo a proporção, ainda que seja mais belo do que as outras; antes, se o houver pintado, apaga-o e pinta um pé menor, mais proporcionado; semelhantemente, aquele que faz uma nave não faz a proa, isto é, a parte anterior da nave, maior do que as outras além da proporção, ainda que aquela parte esteja otimamente feita; e, se a houver feito [assim], rejeita-a e faz [uma] menor; semelhantemente o mestre do coro, se um canta mais alto do que todos os outros além da proporção, ainda que cante de modo mais belo e mais deleitável, não lhe permitirá cantar com os demais; por onde, semelhantemente, o legislador, se há na cidade alguém mais excelente do que todos os outros em virtude e potência, ainda que em si mesmo seja bom, contudo, porque é desproporcionado aos demais, deve bani-lo da cidade.

Em seguida, quando diz ***por isso***, responde a certa objeção que se poderia fazer. Pois alguém poderia dizer que, se aquele que excede todos os outros na cidade deve ser expulso por causa do excesso, então, visto que o monarca, em alguma monarquia, excede todos os outros, tal deveria ser expulso e não governar. Resolve dizendo que, embora o monarca exceda os outros em poder, contudo nada impede que ele concorde com os demais, se governa por causa do bem comum; pois então concordará com os demais; se, porém, o monarca não governasse por causa do bem comum, então ali se deveria trabalhar para a sua expulsão.

Em seguida, quando diz ***melhor, na verdade***, ensina a corrigir certa afirmação [feita] antes; pois foi dito e declarado que os que excedem todos os outros devem ser banidos da cidade, e isto é muito duro; por isso, querendo corrigi-lo, diz o Filósofo que o discurso sobre o banimento a ser feito daquele que excede todos os outros em potência ou virtude tem algo de justo, mas não é absolutamente justo; por isso, teria sido melhor, desde o princípio, ordenar assim a política, de modo que não fosse necessário usar do próprio banimento, porque esse banimento é perigoso, visto que não são banidos senão os poderosos, e estes podem prejudicar a cidade. E por isso teria sido melhor ordenar assim a cidade, de modo que não fosse preciso usar dele; a saber, que desde o princípio se houvesse ordenado que não fosse lícito a ninguém exceder determinado grau de riquezas, nem exceder os outros segundo qualquer grau, nem receber os que excedem, mas os iguais; e, se acontecesse que alguém excedesse, fosse corrigido e dirigido de algum modo; em segundo lugar, isto é, se falhasse secundariamente, fosse corrigido com tal banimento; pois então se deveria usar do banimento. Assim, porém, não se fazia em certas cidades, porque os que baniam os que assim excediam não olhavam para o bem comum da política, mas [agiam] por causa do próprio proveito, e maliciosa e sediciosamente, e por causa da má afeição que tinham para com eles.

Em seguida, quando diz ***nas [politias] transgredidas***, declara como esse que excede todos os outros na cidade deve se comportar na cidade, e a cidade em relação a ele. E diz que, nas políticas não retamente ordenadas, mas transgredidas, só convém banir da cidade tal [homem] que assim excede, e que [isto] seja justo não absolutamente, mas sob certo aspecto é justo, como no estado popular; pois nele visa-se à igualdade dos cidadãos, e por isso tal excesso é contra o fim daquela política, razão pela qual é justo nela ser assim banido. Além disso, no estado dos poucos não convém que tal [homem] seja cidadão, porque por sua potência converteria aquela política à sua vontade; nem na tirania convém que tal [homem] exista, porque tal quereria tiranizar em demasia; por onde é manifesto que, nas [politias] transgredidas, é justo banir tal [homem] — não absolutamente justo, mas sob certo aspecto, porque nessas políticas não há justo absolutamente,

mas sob certo aspecto, como foi dito antes. Mas, na ótima política, há grande dúvida sobre como se deve proceder acerca de tal [homem]. Não há, porém, dúvida a respeito daquele que excede todos os outros ou na força corporal, ou nas riquezas, ou na multidão de amigos; mas a respeito daquele que excede todos os outros em virtude, ou nos bens segundo a alma, o que é preciso fazer dele: pois não se deve dizer que deva ser expulso da cidade e transferido para outro lugar, pois isto é contra a razão, visto que é o ótimo; por onde de nenhum modo deve ser repelido. Além disso, não deve ser tomado para o principado como os demais, de modo que às vezes governe e às vezes não. Pois seria semelhante a como se quiséssemos que Júpiter governasse às vezes e às vezes não, o que é ridículo. E por isso resta que, sendo tal [homem] o ótimo, é digno e justo que todos lhe obedeçam alegremente, e que ele seja rei; ou, se forem vários tais, que sejam reis e governantes, não às vezes assim e às vezes não, mas sempre. Mas deve-se considerar que o Filósofo parece contradizer-se; pois disse antes que é melhor que alguma multidão governe do que poucos; disse também que, se um só governasse, os demais ficariam sem honra, o que é inconveniente; nesta parte diz que esse que assim excede todos os outros não é cidadão; ora, aquele que não é cidadão não deve governar; portanto, esse não deve governar; o contrário do que ele diz aqui. A isto deve-se dizer que, se se encontra um só que exceda todos os outros em virtude, esse deve governar. E a razão disto é que deve governar mais aquele que mais se aproxima do principado natural e do principado do universo; ora, esse que assim excede todos os outros em virtude é desse tipo; logo, convém que só ele governe. A proposição maior aparece no animal: pois a parte que governa é o coração, e o coração é um só e principal, do qual deriva a virtude para cada uma das partes do corpo. Além disso, no universo há um só príncipe; ora, o principado do universo é um só e ótimo; por onde aquele que, na cidade, é mais um e melhor, aproxima-se mais da semelhança do principado do universo e natural; logo, será melhor aquele principado em que houver um só príncipe; e convém que governe mais aquele que, sendo um só, é ótimo; tal é aquele que excede todos os outros em virtude; logo, é manifesto que a esse convém governar mais do que a outro. Nem vale o que primeiro se objeta, que acima disse que convém mais que a multidão domine, porque aquilo deve-se entender onde há política de iguais e semelhantes, e a virtude de um não excede a virtude de todos os outros, o que no caso presente não acontece. Nem vale o que em segundo lugar se objetava, que, se um ou vários governassem, todos os demais ficariam sem honra, porque, na política retamente ordenada, cada um ama o próprio estado e grau e o grau do outro, e por isso quer para si a honra segundo o seu grau, e quer para o outro a honra segundo o grau dele, e não quer para si a honra do outro. E por isso, se há um só que excede todos em virtude, todos querem para ele a honra que lhe é devida; e por isso não ficam sem honra, porque cada um tem a honra que lhe é devida. Nem vale o que se objetava em terceiro lugar, sobre isto que diz, que esse não é cidadão; pois é verdade, porque, assim como aquele que governa por causa da excelência da virtude não é cidadão, mas está acima do cidadão — pois alguém é cidadão do mesmo modo como se relaciona com a lei —, mas, quando se toma que só o cidadão deve dominar, isto não tem verdade na política régia e ótima absolutamente, qual é aquela em que domina aquele de quem se falou.

Lição 13

Propõe cinco espécies de reis e escolhe sobre qual há de disputar.

> ***334.*** *Talvez, porém, seja bom, depois das razões determinadas, passar adiante e considerar sobre este reino; pois dizemos que uma das políticas retas é esta. Deve-se considerar, porém, se convém, para que a cidade e a região sejam bem regidas, ser regidas por um rei, ou não, mas antes por alguma outra política; ou se a alguns convém e a alguns não convém. É preciso, pois, primeiro dividir se ele é algum gênero único, ou tem várias diferenças.*
>
> ***335.*** *É fácil, pois, aprender isto: que ele contém vários gêneros e que o modo de principado não é um só para todos. Pois aquele [rei] que existe na política lacônica parece ser, sobretudo, um reino daqueles que são segundo a lei; não é, porém, senhor de tudo, mas, quando sair da região, é o comandante daquilo que concerne à guerra. E, além disso, o que concerne aos deuses foi atribuído aos reis. Este reino, portanto, é como que um certo comando de exército, imperial e perpétuo; pois não é senhor de matar, a não ser em algum reino, como sob os antigos, nas expedições bélicas, [quando estava] pronto e poderoso pela lei.*
>
> ***336.*** *Ora, Homero o indica; pois Agamêmnon, ouvindo mal [de si], era rebaixado nas assembleias, mas, uma vez saídos [para a guerra], era também senhor de matar; pois diz: a quem eu vir fugindo do combate, não lhe bastará fugir dos cães ou dos abutres, pois junto de mim está a morte. Uma espécie, portanto, deste reino é o comando de exército por toda a vida. Destes, porém, uns são [reis] segundo o gênero [hereditário], outros [são] elegíveis.*
>
> ***337.*** *Além desta, porém, há outra espécie de monarquia, quais eram os reinos entre alguns dos bárbaros.*
>
> ***338.*** *Ora, todas estas têm potência semelhante à das tiranias, são contudo segundo a lei e paternas. Pois, por natureza, os bárbaros são mais servis nos costumes do que os gregos; e os que estão pela Ásia [são mais servis] do que os que estão pela Europa; suportam o principado despótico sem nada se entristecer; são, portanto, [reinos] tirânicos por tal [razão].*
>
> ***339.*** *São, porém, seguras, porque são pátrias e segundo a lei. E a guarda [é] régia e não tirânica por tal causa: pois os cidadãos guardam com armas os reis, ao passo que os estrangeiros [guardam] os tiranos; pois uns governam segundo a lei e sobre [súditos] voluntários, os outros sobre [súditos] involuntários. Por*

onde uns têm a guarda [feita] pelos cidadãos, os outros [uma guarda] sobre os cidadãos. Estas são, portanto, duas espécies de monarquia.

340. *Outra, porém, que existia entre os antigos gregos, os quais chamam esimnetas. Esta é, para dizer simplesmente, uma tirania eleita. Difere, porém, da bárbara, não por não ser segundo a lei, mas por não ser somente pátria; pois uns governavam por toda a vida com este principado, outros por certos tempos determinados ou [para] certas ações.*

341. *Tal qual os mitilênios outrora elegeram Pítaco contra os exilados, aos quais estavam à frente Antimênides e o poeta Alceu. Ora, Alceu indica que elegeram Pítaco como tirano em certo verso dos escólios; pois censura [dizendo] que, para mal da pátria, puseram Pítaco à frente da cidade, louvando como tirano, todos reunidos, aquele [homem] sem fel e de pesada felicidade. Estas [monarquias] são e eram [tais]; pois, porque eram tirânicas, [eram] despóticas, mas, porque eleitas e de [súditos] voluntários, [eram] régias.*

342. *A quarta espécie de monarquia régia é a que [existia] segundo os tempos heroicos, voluntária e pátria, feita segundo a lei; porque [aqueles reis] foram os primeiros benfeitores da multidão, seja pelas artes, seja pela guerra, ou porque reuniram ou compraram a região, tornaram-se reis de [súditos] voluntários, e pátrios para os que [o principado] recebiam sucessivamente.*

343. *Ora, eram senhores do comando quanto à guerra e dos sacrifícios, todos aqueles que não fossem sacerdotais, e, além disso, julgavam as causas. Isto, porém, uns o faziam sem jurar, outros jurando. E o juramento era a elevação do cetro.*

344. *Os que, portanto, nos tempos antigos, governavam continuamente também sobre as coisas que estão dentro da cidade, e sobre as coisas populares, e sobre as que dizem respeito às fronteiras. Posteriormente, porém, em parte cedendo os próprios reis, em parte ocupando as multidões [essas atribuições], em algumas cidades só os sacrifícios pátrios permaneceram aos reis; e, onde é digno chamar de reino [o que havia] nas fronteiras dos assuntos bélicos, tinham apenas o comando [do exército].*

345. *As espécies de reino são estas, quatro em número: uma, a que [existia] pelos tempos heroicos, e esta era de [súditos] voluntários, mas em certas coisas determinadas; pois o rei era comandante do exército e juiz, e senhor daquilo que concerne aos deuses. A segunda, a bárbara; e esta é, por gênero, um principado despótico segundo a lei. A terceira, a que chamam esimnética; e esta é uma tirania eleita. A quarta, a lacônica destas; e esta é (para dizer simplesmente) um comando de exército, perpétuo por gênero [hereditário]. Estas, portanto, diferem entre si deste modo.*

> ***346.*** *A quinta espécie de reino é quando [um] existe sendo senhor de tudo, assim como cada povo e cada cidade [é senhor] das coisas comuns, [reino] ordenado segundo a economia [doméstica]; pois, assim como a economia doméstica é um certo reino da casa, assim o reino da cidade e de um ou de vários povos é uma economia.*
>
> ***347.*** *São, pois, quase duas (para dizer assim) as espécies de reino que se devem considerar: esta [a quinta], e a que é lacônica; pois muitas das outras são intermediárias destas: umas são senhoras de menos [coisas] do que [este] reino, outras de mais do que a lacônica. Por onde a consideração é quase sobre dois [pontos]: um, se convém às cidades haver um comandante de exército perpétuo, e este [seja] ou segundo o gênero [hereditário], ou segundo a parte [por eleição], ou se não convém; outro, se convém que um só seja senhor de tudo, ou se não convém.*
>
> ***348.*** *Considerar, portanto, sobre tal comando de exército tem mais a natureza [de matéria] das leis do que da política; pois em todas as políticas pode isto acontecer. Por onde deixe-se de lado o primeiro. O modo restante de reino, porém, é uma espécie de política; por onde é preciso considerar sobre este, e percorrer as dúvidas que nele há.*

Depois que o Filósofo distinguiu as políticas segundo as distinções dos principados, aqui prossegue acerca de cada uma delas; e [isto] tem duas partes.

Pois primeiro trata de cada uma delas.

Em segundo lugar, mostra a partir de que se corrompem e se conservam, no início do quinto livro, ali onde diz: ***quanto às outras***, etc.

A primeira divide-se em duas.

Na primeira, trata da melhor forma de governo, isto é, do reino.

Na segunda, trata das outras, no início do quarto livro, ali onde diz: ***em todas as artes***, etc.

A primeira ainda se divide em duas.

Na primeira, expõe previamente o seu propósito.

Em segundo lugar, prossegue, ali onde diz: ***facilmente, pois***, etc.

Na primeira, diz que, após as referidas investigações sobre as formas de governo, talvez convenha passar à consideração do reino; e a razão disso é que, entre as formas de governo retas, o reino é a melhor e a mais reta das formas de governo, e por isso é regra e medida das demais; pois o ótimo é o mais perfeito em cada gênero, e é medida de todas as outras coisas; por isso, deve-se

falar primeiro do reino. Ora, deve-se considerar acerca do reino se convém à cidade e à região que deve estar entre os homens. Primeiro, porém, deve-se ver se há vários modos e diferenças de monarquia real, ou apenas um único modo.

Depois, quando diz ***facilmente, pois***, prossegue o seu propósito; e tem duas partes.

Primeiro, distingue os modos da monarquia real.

Em segundo lugar, prossegue tratando do modo principal, ali onde diz: ***o princípio, porém***, etc.

A primeira em duas.

Primeiro, expõe os diversos modos desta monarquia.

Em segundo lugar, reduz estes a dois modos, ali onde diz: ***quase, pois, duas***, etc.

A primeira ainda em duas.

Primeiro, expõe quatro modos.

Em segundo lugar, recapitulando-os, acrescenta um quinto que é o principal, ali onde diz: ***o do reino, sem dúvida***, etc.

A primeira em quatro, conforme expõe quatro modos.

A segunda, ali onde diz: ***além desta, porém***, etc.

A terceira, ali onde diz: ***outra, porém***, etc.

A quarta, ali onde diz: ***a quarta espécie, porém***, etc.

A primeira ainda em duas:

na primeira, expõe o primeiro modo,

na segunda, esclarece uma certa afirmação por meio de uma afirmação de Homero, ali onde diz: ***significa, porém, Homero***, etc.

Na primeira, diz que, para os que consideram pouco na forma de governo real, facilmente pode aparecer que o principado real contém muitos e diversos gêneros; e este principado não é um só modo, mas vários. Há, porém, um modo dele que existiu na região da Lacônia; pois neste reino o rei governava segundo a lei e não era senhor de tudo, porque não proferia sentenças nem punia segundo a sua vontade; contudo, quando saía da região para guerrear, então governava quanto a tudo o que pertencia à guerra; era, além disso, senhor de tudo o que pertencia ao culto divino. Este reino, porém, era como um certo comando de exército imperial, porque este rei tinha um domínio universal quanto às coisas que são do exército. Além disso, este reino era perpétuo, de modo que o rei não reinava ora sim, ora não; mas não era senhor de tudo na cidade, porque não julgava o

homicida; pois não era senhor de punir o homicídio, senão quando saía para as guerras; podia, então, dar leis e punir universalmente.

Depois, quando diz ***significa, porém***, esclarece o que foi dito por meio de uma afirmação de Homero. Pois disse que neste reino o príncipe é senhor de tudo; e diz que isto Homero significou ao afirmar que Agamêmnon, quando estava na cidade e vinha à assembleia dos cidadãos, muitas vezes era contrariado, de modo que não era senhor de tudo; quando, porém, regressava à guerra, era senhor em tudo, tanto de matar quanto de dar lei, quanto às coisas que eram do exército; dizia, com efeito: aquele que eu vir fugindo da batalha, de tal modo o tratarei que não poderá escapar dos cães nem das aves; pois junto de mim está a morte, isto é, está em meu poder matar. Há, portanto, uma espécie de monarquia real que é o comando do exército, cujo principado dura por toda a vida do homem. Destes que governam neste reino, alguns reinam por sucessão de linhagem, outros, porém, por eleição, porque são eleitos para isso.

Depois, quando diz ***além desta***, expõe a segunda espécie desta monarquia; e divide-se em duas.

Na primeira, expõe aquela espécie.

Na segunda, esclarece qual ela é.

A segunda, ali onde diz: ***têm, porém, estas***, etc.

Na primeira, diz que, além da espécie de monarquia da qual se falou, há outra espécie segundo a qual alguns reinam entre os bárbaros. Chamam-se, porém, bárbaros os que faltam à razão; pois os bárbaros são chamados como que estranhos. E porque o homem usa da razão, todos os que faltam à razão são chamados bárbaros, como se mostrou no primeiro livro.

Depois, quando diz ***têm, porém***, mostra qual ela é:

e primeiro que é voluntária.

Em segundo lugar, que é segura, ali onde diz: ***segura, porém, porque***, etc.

Na primeira, diz que tais reinos, segundo os quais governam alguns bárbaros, são como monarquias tirânicas; e os que governam neles governam segundo a lei e segundo as leis pátrias. Chamam-se, porém, leis pátrias os costumes que descem dos pais aos filhos; estes, porém, governam segundo tais leis. E porque os bárbaros são por natureza mais servis que os gregos, e os que estão em torno da Ásia são mais servis que os que estão em torno da Europa, porque a Europa é o meio entre a África e a Ásia, e assim como é o meio quanto ao lugar, assim os homens se comportam de modo intermediário nas outras disposições; por isso, estes bárbaros suportam o principado dominativo sem tristeza, porque têm inclinação a suportá-lo. Ora, o que é segundo a inclinação é natural e voluntário. Por isso, é manifesto que tais homens suportam voluntariamente tal principado dos que dominam, o qual é dos senhores para com o servo. Por isso, é manifesto que os que governam em tal reino, por causa disso, se assemelham à tirania.

Depois, quando diz ***segura, porém***, mostra que é segura; e diz que esta espécie de monarquia é segura. E a razão disso é que o principado, em tal reino, governa tanto segundo a linhagem quanto

segundo as leis pátrias, isto é, os costumes que descem dos pais. E porque governa segundo a linhagem, domina pela vontade; pois, reinando o pai, de algum modo os súditos se habituam ao filho; e por isso, depois, reinando o filho, submetem-se voluntariamente, porque estão acostumados. Além disso, governa segundo o costume e segundo as leis; ora, as coisas que existem segundo o costume são deleitáveis; e por isso menos os odeiam. E que seja segura, o sinal disso é que estes bárbaros guardam o seu rei, porque o amam e de bom grado se submetem a ele. Ao tirano, porém, guardam-no estrangeiros, ao passo que os cidadãos guardam os seus reis com armas, porque governam segundo a lei, e voluntariamente se submetem a eles; os tiranos, porém, governam sobre súditos involuntários, e por isso os tiranos têm guarda sobre os cidadãos, pois desconfiam dos súditos. Assim, pois, aparece que estas são duas espécies de monarquia real.

Depois, quando diz ***outra, porém***, expõe a terceira espécie;

e primeiro a expõe.

Em segundo lugar, esclarece uma certa afirmação por meio de um exemplo, ali onde diz: ***tal qual escolheram outrora***, etc.

Na primeira, diz que há outra espécie de monarquia real, que existia entre os antigos gregos que se chamavam esimnetas. Ora, esta monarquia, para dizer de modo absoluto, é uma tirania segundo a eleição; e diz para dizermos de modo absoluto, porque a tirania que é eleita não é, absolutamente, tirania. Difere, porém, esta da tirania bárbara da qual se falou, não por que nesta, que é segundo a eleição, o príncipe não governe segundo a lei, e naquela governe; mas diferem apenas nisto: que esta não é pátria, isto é, o príncipe não governa segundo a sucessão de linhagem, ou não é assim habitual como são as coisas que são pátrias, mas por eleição. Neste principado, com efeito, alguns governam por toda a sua vida, e são eleitos para toda a sua vida; outros governam até certos tempos determinados, porque assim são eleitos; outros governam quanto a algumas ações.

Depois, quando diz ***tal qual escolheram***, esclarece o que foi dito, por meio de um exemplo. Pois disse que neste principado o tirano governa por eleição, tal como foi aquele que escolheram alguns chamados mitilênios: pois, quando alguns estavam foragidos daquela cidade, escolheram um certo, de nome Pítaco, contra aqueles foragidos, para que os afugentasse e extirpasse; então, porém, governavam estes mitilênios dois, dos quais um era Antimênides, e o outro Alceu, o poeta. Ora, disse este Alceu isto em certo lugar dos seus poemas; disse, digo, que estes escolheram para si Pítaco como tirano; e censurava-os por terem posto à frente um mal da pátria. Além disso, puseram à frente da cidade um homem sem fel. Ora, diz-se que o fel move à ira, e a ira serve para a fortaleza da virtude; donde se diz no terceiro livro da Ética: lança a virtude no furor e ergue a virtude pelo furor. Queria, portanto, dizer que, quando devia ser forte contra os inimigos da cidade, não se movia; pois era medroso e incapaz de os subjugar. Além disso, porque escolheram um homem de pesada felicidade, porque põe a sua felicidade nos prazeres, e oprimia os súditos para poder exercer os seus prazeres. Além disso, censurava-os porque, tendo-se reunido e congregado, o aprovaram, elegendo-o. Ora, estas monarquias eram reais e tirânicas. Tirânicas, sem dúvida, porque os que governavam nelas governavam com principado dominativo. E porque governavam voluntariamente e por eleição, eram reais.

Depois, quando diz ***a quarta, porém***, expõe a quarta espécie; e divide-se em três.

Na primeira, expõe aquela espécie.

Em segundo lugar, mostra de que coisas eram senhores os que governavam neste reino, ali onde diz: ***senhores, porém***, etc.

Em terceiro lugar, mostra como esta monarquia foi ampliada, ali onde diz: ***os que, pois, entre os antigos***, etc.

Na primeira, diz que a quarta espécie de monarquia real é aquela segundo a qual alguns governam sobre alguns segundo a virtude heroica. E os que governavam chamavam-se heróis, isto é, os que atingiam a virtude perfeita e o seu ato acima do estado comum dos homens; e esta existiu nos tempos de tais heróis. Estes, porém, governavam voluntariamente segundo a lei. Ora, os primeiros que governaram com este principado foram elevados a este principado por causa do benefício que haviam conferido à multidão, ou porque inventaram alguma arte útil à região, como Saturno, na Itália, primeiro ensinou a arte de semear o trigo, por causa do que foi reputado deus entre eles; ou porque primeiro guerrearam contra os inimigos da multidão; ou porque primeiro congregaram os homens da região, conduzindo-os à vida civil; ou porque compraram a região; e por isso se tornaram reis por causa de tais benefícios, e isto querendo os súditos que voluntariamente se habituavam a eles, governando eles segundo a sucessão de linhagem; e eram como que governantes pátrios, isto é, governantes segundo as leis que desciam dos pais a eles próprios.

Depois, quando diz ***senhores, porém***, mostra de que coisas eram senhores; e diz que estes eram senhores de tudo o que pertencia à guerra; e ainda de todas as posses e bens que não eram sacerdotais, ou pertencentes ao culto divino, como eram as posses dos sacerdotes; e, com isto, proferiam sentenças e julgavam. Ora, faziam isto de tal modo que alguns deles não juravam que exerceriam fielmente tais coisas, outros, porém, juravam. O juramento deles, porém, era a elevação do cetro, isto é, do bastão real.

Depois, quando diz ***os que, sem dúvida***, esclarece como esta monarquia foi ampliada; e diz que, nos tempos antigos, primeiro governaram em alguma cidade, e nas coisas que estavam em torno da cidade, como são os castelos; depois sobre os povos; depois governaram sobre as cidades circunvizinhas; após isto, porém, permitindo-o e concedendo-o os reis, ou constrangendo ou usurpando a multidão civil, os bens paternos dos reis permaneceram nas cidades governantes, tendo os próprios reis o comando ou o domínio sobre as coisas exteriores e nos lugares remotos da cidade, onde, isentada a cidade principal e feita imune do tributo real, o rei governava como que nas coisas exteriores.

Depois, quando diz ***o do reino, sem dúvida***, recapitula estes modos e acrescenta um quinto;

e primeiro recapitula estes quatro.

Em segundo lugar, acrescenta ainda a quinta, ali, ***e a quinta espécie*** etc.

Na primeira, diz que as espécies da monarquia real são quatro em número.

Uma espécie na qual alguns governavam segundo a virtude heroica, durante certos tempos. Nessa monarquia, porém, o príncipe governava sobre súditos que o queriam. Mas era senhor em certas coisas determinadas, não em todas. Pois o rei era chefe do exército e proferia sentenças, e era senhor daquilo que pertencia ao culto divino, como a eleição do sacerdote, a punição e coisas semelhantes, mas não das posses.

A segunda espécie é aquela segundo a qual alguns governavam os bárbaros; e nesse principado o rei governava segundo a sucessão de linhagem e segundo a lei, e é um principado despótico.

A terceira espécie é a que se chama esimnética, e essa monarquia se diz tirania por eleição.

A quarta espécie é a lacônica, na qual o príncipe dominava segundo a lei. Tal monarquia chamava-se comando do exército para a batalha, para dizê-lo de modo absoluto: o que diz porque não era senhor de tudo, mas daquilo que pertencia à batalha; esse comando, porém, era segundo a sucessão de linhagem e perpétuo. Essas espécies, pois, diferem entre si desse modo.

Depois, quando diz ***e a quinta***, acrescenta a quinta espécie; e diz que a quinta espécie da monarquia real é aquela na qual o que governa é senhor de tudo: pois assim o povo e a cidade são ordenados conforme se ordena o governo da casa. Com efeito, no governo da casa, um só governa para a utilidade dos súditos e é senhor de todos os que estão na casa: assim também no reino há um só que governa para a utilidade dos súditos; e por isso, assim como o governo do pai de família é um certo poder régio, assim o poder régio é um certo governo doméstico da cidade e do povo; seja uma só cidade e um só povo, sejam muitas cidades e povos.

Depois, quando diz ***quase, portanto***, reduz esses modos a menos; a saber, a dois.

E primeiro faz isto.

Em segundo lugar, mostra sobre qual destes se deve falar agora, ali, ***de tal, pois, com efeito*** etc.

Na primeira, diz que são quase duas as espécies da monarquia real a considerar, às quais as outras de algum modo se reduzem. E diz *quase*, porque, distinguindo-as por suas próprias noções, são muitas; mas considerando-as enquanto se reduzem a duas, são duas. Uma é a lacônica, na qual alguém governa segundo a lei. A outra é o reino. Ora, a lacônica difere do reino, porque na lacônica o rei governa segundo a lei e, além disso, não é senhor de tudo. Mas no reino governa segundo a virtude e é senhor de tudo. As outras, porém, são intermediárias entre estas ou privações delas: pois em algumas os que governam são senhores de mais coisas do que na monarquia lacônica, mas de menos do que no reino; como a monarquia na qual alguém governa segundo a virtude heroica; e também aquela que se chama tirania eleita. É manifesto, pois, por isto, que restam duas a considerar. Primeiro, com efeito, sobre o comando do exército, se convém mais que haja um chefe do exército também perpétuo ou não; e se convém mais que ele seja tomado por eleição ou por sucessão de linhagem. Sobre o reino também resta considerar se convém haver um só príncipe de tudo, ou não convém haver um só, mas antes muitos.

Depois, quando diz ***de tal, com efeito***, mostra sobre qual destes se deve falar. E diz que considerar o comando do exército pertence mais ao legislador do que ao político. Pois em todas as constituições há comando do exército; e por isso deixe-se por ora de considerá-lo. Mas a

monarquia real é uma espécie de constituição, e por isso deve-se considerá-la e percorrer as dúvidas que a seu respeito podem ocorrer.

Lição 14

Se é melhor a cidade ser governada pelas leis ou pelo melhor rei; e sobre sua sucessão e guarda.

> ***349.*** *Ora, o princípio da investigação é este: se convém mais ser governado pelo melhor homem ou pelas melhores leis.*
>
> ***350.*** *Parece, pois, aos que julgam convir ser governado por um rei, que as leis dizem apenas o universal, mas não dispõem acerca daquilo que acontece: por isso, em qualquer arte, governar segundo a letra é coisa mísera. E, de fato, no Egito, após o terceiro dia é lícito aos médicos alterar o tratamento; mas se antes, é por seu próprio risco. É manifesto, portanto, que a constituição que se rege segundo a letra e as leis não é a melhor, pela mesma razão.*
>
> ***351.*** *Mas, na verdade, também aquele discurso universal deve existir para os que governam, e é mais válido aquele a quem de modo algum está presente o que é passional do que aquele a quem é conatural. Ora, na lei isto não existe, mas é necessário que toda alma humana o tenha.*
>
> ***352.*** *Mas talvez alguém dirá que, em contrapartida, ele deliberará melhor acerca dos singulares.*
>
> ***353.*** *Que, portanto, é necessário que ele mesmo seja legislador, é evidente, e que ponha leis, mas não que estas sejam senhoras naquilo em que se desviam, pois nas outras coisas é preciso que sejam senhoras: mas naquelas que não é possível à lei julgar, ou de modo algum ou bem, se deve governar um só, o melhor, ou todos.*
>
> ***354.*** *Pois também agora, reunindo-se, disputam, deliberam e julgam: e estes juízos são todos sobre singulares. Comparado com um só, portanto, qualquer um talvez seja pior; mas a cidade é feita de muitos, assim como um banquete reunido é mais belo do que um só e simples: por isso também a multidão numerosa julga melhor do que um só qualquer.*
>
> ***355.*** *Além disso, o que é muito é mais incorruptível; assim como a água mais abundante, assim também a multidão é mais incorruptível do que os poucos. Ora, sendo um só tomado pela ira ou por outra tal paixão, é necessário que o juízo se corrompa. Mas ali é difícil que todos ao mesmo tempo se deixem levar pelo ímpeto e errem. Seja, porém, a multidão de homens livres que nada fazem além da lei, exceto acerca daquilo em que é necessário que ela falhe.*

356. *Mas se isto não é fácil em muitos, mas se são vários os homens bons e cidadãos, será um só governante mais incorruptível, ou antes vários em número, mas homens bons?*

357. *Ou não é evidente que os vários? Mas estes, com efeito, farão divisões, ao passo que um só governa sem sedição. Mas a isto talvez se deva contrapor que são probos segundo a alma, assim como também aquele um só.*

358. *Se, pois, se deve pôr como aristocracia o governo de vários que são todos homens bons, e como reino o governo de um só, seria mais preferível para as cidades a aristocracia do que o reino, existindo o principado com poder ou sem poder, se for possível tomar vários semelhantes.*

359. *E por isso talvez fossem governados antes por um rei, porque era raro encontrar muitos homens que diferissem segundo a virtude. E também então habitavam pequenas cidades. Além disso, instituíam reis a partir de um benefício, o que é obra de homens bons.*

360. *Quando, porém, aconteceu tornarem-se muitos os semelhantes quanto à virtude, já não o suportavam, mas buscavam algo comum e instituíram a constituição.*

361. *Quando, porém, tornando-se piores, se fizeram ricos a partir dos bens comuns, daí é razoável que se tenham feito as oligarquias, pois tornaram honradas as riquezas.*

362. *A partir destas, primeiramente, transmutavam-se em tiranias.*

363. *E das tiranias, em democracia: pois, conduzindo sempre a menos governantes por causa do lucro torpe, tornaram a própria multidão mais forte, de modo que se insurgiu e se fizeram as democracias. E porque também aconteceu serem maiores as cidades, talvez já não seja fácil surgir outra constituição além da democracia.*

364. *Mas, se alguém puser como melhor para as cidades ser governada por um rei, como se comportarão as coisas relativas aos filhos? Deve também a linhagem reinar? Mas, sendo os filhos gerados de qualquer índole que calhem ser, isto é nocivo. Mas não os transmitirá, sendo senhor. Mas nisto não é fácil ainda crer. Pois é difícil e de virtude maior do que a que é segundo a natureza humana.*

365. *Tem também dúvida acerca do poder: se aquele que vai reinar deve ter em torno de si alguma força pela qual possa constranger os que não querem obedecer, ou de que modo é possível administrar o principado. Pois, ainda que seja senhor segundo a lei, nada fazendo segundo a própria vontade fora da lei, é*

> *todavia necessário existir nele o poder que guarde as leis.*
>
> ***366.*** *Talvez, pois, não seja difícil determinar o que concerne a tal rei. Pois é preciso que ele tenha poder: mas que seja tanto o poder que ele seja maior do que o de cada um, e de um só, e de vários ao mesmo tempo; mas menor do que o da multidão. Assim como os antigos deram guardas, quando puseram à frente da cidade alguém a quem chamavam esimneta ou tirano; e, a Dionísio, quando pedia guardas, alguém aconselhou os siracusanos a dar-lhe tantos guardas.*

Depois que o Filósofo distinguiu a monarquia real e pôs cinco modos dela, prossegue acerca do primeiro modo e principalmente assim chamado, a saber, do reino.

E primeiro prossegue com algumas dúvidas a partir das quais aparece a natureza do reino.

Em segundo lugar, mostra que é a mesma a virtude do melhor rei e do melhor homem, no fim deste terceiro livro, ali, ***sobre o rei*** etc.

A primeira parte em duas.

Primeiro, investiga se convém mais a cidade ser governada pelas melhores leis ou pelos melhores homens.

Em segundo lugar, se por um só melhor homem ou por vários, ali, ***pois, uma vez que três*** etc.

Ainda a primeira em duas.

Primeiro, investiga se é melhor a cidade ser governada pelas melhores leis ou pelos melhores homens.

Em segundo lugar, levanta outras dúvidas, ali, ***mas, se alguém*** etc.

Ainda a primeira em duas.

Primeiro, propõe a dúvida.

Em segundo lugar, prossegue, ali, ***parece, pois, aos que julgam*** etc.

Na primeira, pois, diz que primeiro se deve investigar acerca do reino, se convém mais a cidade ser governada pelo melhor homem ou pelas melhores leis.

Depois, quando diz ***parece, pois***, prossegue.

E primeiro argumenta que é melhor o reino ser governado pelo melhor homem.

Em segundo lugar, argumenta em contrário, ali, ***mas, na verdade*** etc.

Que é melhor o reino ser governado pelo melhor homem do que pelas melhores leis, mostra-o por razão e por exemplo: e diz que alguns opinam que à cidade convém mais ser governada pelo melhor homem; porque é melhor a cidade ser governada por aquele que pode determinar todos os casos que surgem: mas isto a lei não pode, porque a lei só diz o universal, nada sobre o particular. Ora, os particulares são infinitos e não podem ser apreendidos. Além disso, a lei não ordena o que diz àquilo que surge de novo; mas isto pode fazê-lo o melhor homem por sua prudência: pois tem reto juízo acerca das coisas a fazer e reto apetite pela virtude moral. E então interpõe um exemplo antes de concluir a conclusão: e diz que assim vemos nas outras artes, que nem sempre é bom agir segundo a arte escrita; porque há algumas coisas escritas segundo as quais, se se agisse, haveria dano a alguém, como aparece na medicina. Pois o médico não considera em tudo aquilo que está escrito na medicina, porque muitas coisas foram deixadas à prudência do médico: como entre os egípcios estava escrito que aos médicos, após o terceiro dia, era lícito alterar, isto é, agir por meio da medicina para a expulsão da doença, porque antes do terceiro dia não se podia ver bem a natureza da doença, e se alterasse antes do terceiro dia era por seu próprio risco: mas observar isto em tudo não era bom: pois em alguns casos convém fazê-lo mais cedo, em outros mais tarde, segundo a diversidade da medicina e da doença. Semelhantemente ocorre na constituição, que nem sempre convém ser governada pelo escrito ou pela lei, porque a lei às vezes falha em algum particular, e então precisa de alguém que a dirija. Por isso é manifesto que é melhor o reino ser governado pelo melhor homem do que pelas melhores leis.

Depois, quando diz ***mas, na verdade***, argumenta que é melhor a cidade ser governada pelas melhores leis.

E primeiro faz isto.

Segundo, objeta em contrário, ali: ***mas talvez*** etc.

Na primeira, diz que aos governantes é preciso que esteja presente a razão universal; por isso é melhor que a cidade seja governada por aquele que não tem paixões associadas do que por aquele que naturalmente as tem, porque as paixões pervertem o juízo da razão. Com efeito, a paixão é um movimento do apetite sob a imaginação de um bem ou de um mal; mas a lei não tem paixões associadas, ao passo que o homem as tem; por isso é melhor que a cidade seja governada pelas melhores leis do que pelo melhor homem.

Em seguida, quando diz ***mas talvez***, objeta em contrário e apresenta a objeção.

Segundo, a remove, ali: ***que, portanto*** etc.

Na primeira, diz que alguém dirá como que em contrário que, embora o homem tenha paixões naturalmente associadas a si, todavia o homem bom deliberará acerca dos casos singulares, e segundo a deliberação tida ele julgará retamente; por isso ainda é melhor que a cidade seja governada pelo melhor homem do que pela melhor lei.

Em seguida, quando diz ***que, com efeito***, remove essa objeção, introduzindo uma outra dúvida, de cuja resolução aparece a solução dessa objeção. E divide-se em duas.

Na primeira, faz o que foi dito.

Segundo, infere alguns corolários, ali: ***se, portanto*** etc.

Ainda a primeira em duas.

Primeiro, apresenta a dúvida.

Segundo, resolve provando a outra parte, ali: ***pois, com efeito, agora*** etc.

Na primeira, diz que é manifesto que aquele que governa na cidade deve conhecer as leis e estabelecê-las; não é preciso, porém, que seja senhor de todas as coisas; pois, pelo fato de dominar segundo a lei, não é preciso que domine em todas as coisas, mas é preciso que domine naquelas que não podem ser determinadas pela lei, ou absolutamente, ou não bem. E então há a dúvida: se, nesse caso, é mais conveniente que um só governe ao julgar acerca das coisas particulares, sobre as quais a lei não pode determinar bem, ou muitos.

Em seguida, quando diz ***pois, com efeito, agora***, resolve provando a outra parte; e divide-se em três, conforme prova, por meio de três razões, que nesse caso é melhor julgar por muitos.

A segunda, ali: ***e ainda mais*** etc.

A terceira, ali: ***mas se*** etc.

Na primeira, diz que, quando surge um caso particular que não pode ser determinado pela lei, então reúnem-se muitos e disputam sobre ele entre si, e investigam por deliberação acerca dele, e depois da deliberação julgam; e assim são todos os juízos acerca das coisas particulares que a lei não pode determinar. Ora, isto podem fazê-lo muitos e não um só, porque muitos, deliberando sobre algo, podem ver mais do que um só. Logo, é manifesto que um só, comparado a muitos, é pior no julgar, e o seu juízo comparado ao juízo de muitos é pior; pois, assim como a cidade formada de muitos é mais bela do que a formada de poucos, também o juízo de muitos é melhor do que o de um só, como um banquete composto de muitos pratos, isto é, como um banquete no qual há muitos pratos é mais belo do que um banquete simples, onde não há senão um só prato. É manifesto, portanto, por isso, que uma grande multidão, ou muitos, julgará melhor e mais certeiramente do que cada um dentre a multidão. E, em suma, a razão do Filósofo consiste nisto: o juízo, num caso não determinado pela lei, deve ser feito por aquele que pode julgar mais certeiramente; ora, em tal caso, muitos podem julgar melhor e mais certeiramente; logo, em tal caso, o juízo deve ser feito por muitos. Declara a menor desta razão.

Em seguida, quando diz ***e ainda mais***, apresenta a segunda razão para o mesmo. E diz que é manifesto que muitos são mais indiferentes com respeito às paixões que perturbam e pervertem o juízo reto do que um só ou poucos; assim como uma água maior e mais ampla é mais indiferente para fluir para muitos lugares do que uma pequena. Com efeito, a água pequena flui rapidamente para uma só parte; e por isso um só pode ser mais ocupado pelas paixões do que muitos. Ora, quando um só for ocupado por alguma paixão, corrompe-se o juízo. Mas, onde há muitos, é difícil que o juízo se corrompa por causa do ímpeto das paixões; porque, se alguns são apaixonados, então as suas paixões serão reprimidas pela razão dos outros; e por isso será difícil que errem; e sobretudo se a multidão não for vil, mas for de homens que são livres segundo a virtude; pois tais homens nada farão fora da lei, senão onde a lei falha. Ora, a razão do Filósofo consiste nisto: o

juízo, em tal caso que não é determinado pela lei, deve ser feito por aquele que é mais indiferente com respeito às paixões; ora, muitos são mais indiferentes com respeito às paixões do que um só; por isso o juízo deve ser feito melhor por muitos do que por um só.

Em seguida, quando diz ***mas se***, apresenta a terceira razão.

E primeiro a apresenta.

Segundo, objeta em contrário, ali: ***ou é manifesto que*** etc.

Na primeira, diz que, se se disser que não é fácil que muitos julguem bem em tal caso, caso sejam quaisquer que sejam, indiferentemente; se, todavia, forem homens bons e cidadãos, ainda se deve perguntar, caso assim se diga, se um só governante pode ser pervertido e corrompido mais dificilmente do que muitos homens bons em número. E é manifesto que muitos homens bons serão pervertidos e corrompidos mais dificilmente do que um só homem bom; e por aquele é melhor que o juízo seja feito, o qual pode ser corrompido e pervertido mais dificilmente; ora, muitos podem ser corrompidos e pervertidos mais dificilmente do que um só; por isso é melhor que o juízo seja feito por muitos do que por um só.

Em seguida, quando diz ***ou é manifesto***, objeta em contrário. E diz que alguém dirá que é melhor que o juízo seja feito por um só do que por muitos; porque muitos causarão dissensões entre si segundo as sedições, ao passo que um só não pode dissentir de si mesmo; por isso é melhor que o juízo seja feito por um só do que por muitos. E resolve isto dizendo que, contra isso, deve-se dizer que esses muitos são zelosos como aquele um só. E é manifesto que não é possível que os zelosos dissintam entre si, enquanto tais.

Em seguida, quando diz ***se, portanto***, infere dois corolários; e tem duas partes conforme infere duas coisas.

A segunda, ali: ***e por isso talvez*** etc.

Na primeira, conclui a preeminência do estado dos melhores sobre a realeza. E diz que, se assim for, como foi declarado, que é melhor muitos bons julgarem do que um só, e que aquela constituição na qual governam muitos sábios é o estado dos melhores, e aquela na qual governa um só sábio é a realeza, é manifesto que o estado dos melhores é melhor do que a realeza.

Em seguida, quando diz ***e por isso***, apresenta o segundo corolário; e é acerca da ordem de introdução das constituições. E divide-se em cinco partes.

Pois, primeiro, conclui como a monarquia régia foi introduzida em primeiro lugar.

Segundo, como o estado dos melhores, ali: ***ora, visto que ocorreu*** etc.

Terceiro, como o poder de poucos, ali: ***ora, visto que os piores*** etc.

Quarto, como a tirania, ali: ***a partir destas*** etc.

Quinto, como o estado popular, ali: ***a partir das tiranias*** etc.

Na primeira, diz que, pelo fato de ser melhor que a cidade seja governada e os juízos dados por muitos do que por um só, as cidades primeiro eram governadas por um só rei, porque no início foi mais fácil encontrar um sábio do que muitos; e por isso primeiro o principado régio foi concedido a um só. Além disso, no início as cidades eram pequenas, e por isso bastava um só para governar. Além disso, colocaram alguém à frente de si como rei por causa de um benefício por ele conferido a eles, ou porque lutou contra os inimigos por eles, ou descobriu alguma arte necessária a eles; ora, isto é obra de um homem bom; e por isso fizeram para si rei um tal homem, enquanto bom e virtuoso.

Em seguida, quando diz ***ora, visto que ocorreu***, declara como depois foi introduzido o estado dos melhores. E diz que depois aconteceu que muitos se exercitavam nas obras das virtudes, porque muitos se tornaram virtuosos; e assim então buscavam o principado de muitos iguais em virtude, e não suportavam o principado régio, instituindo o principado dos iguais em virtude; ora, este é o estado dos melhores; portanto, depois da realeza veio o estado dos melhores.

Em seguida, quando diz ***ora, visto que os piores***, declara como depois veio o estado de poucos. E diz que depois sucedeu que esses governantes se tornaram ricos com os bens comuns, e inclinavam-se aos prazeres que se afastam da razão, e governavam por causa das riquezas; e assim o estado dos melhores foi convertido no estado de poucos. Com efeito, fizeram as riquezas honoráveis, e que se devesse governar por causa delas.

Em seguida, quando diz ***a partir destas***, declara acerca da tirania. E diz que depois sucedeu que um só se tornou mais rico que os outros, e mais poderoso em amigos, e subjugou os demais; e assim converteu o estado de poucos em tirania, governando por causa do próprio proveito.

Em seguida, quando diz ***a partir das tiranias***, declara como foi introduzido o estado dos muitos. E diz que depois da tirania fez-se o estado dos muitos. Com efeito, como o tirano oprimia os ricos por causa do lucro torpe, os cidadãos, conduzindo a constituição a menos extorsões, fugindo do lucro torpe do tirano, introduziram uma multidão mais forte e fizeram-na levantar-se contra o tirano; e sucedeu que o povo se sublevou e o tirano foi expulso, e o poder permaneceu junto ao povo, e então houve a constituição popular. E esta é a causa por que em muitas cidades domina o povo, porque o povo é numeroso; e por isso tem o poder; contudo, onde o povo domina, algo se toma das outras constituições. Com efeito, fazem alguns capitães e um só acima deles. Ademais, diz que, porque acontece que se formem cidades maiores, talvez não aconteça facilmente que se forme outra constituição além da popular. Ora, do que foi dito aparece a solução da objeção feita antes para provar que um só deve julgar, embora tenha paixões naturalmente associadas a si, porque deliberará acerca dos casos singulares e assim julgará retamente. Com efeito, deve-se dizer que muitos podiam deliberar melhor do que um só, e assim julgar melhor; por isso ainda é melhor que a cidade seja governada por muitos do que por um só.

Em seguida, quando diz ***mas se***, alguém introduz outras dúvidas; e divide-se em duas, conforme apresenta duas.

A segunda, ali: ***tem, porém, uma dúvida*** etc.

Na primeira, diz que, se alguém disser que o ótimo é que a cidade seja governada por um só, haverá a dúvida acerca de como ele deve ser escolhido, se por eleição ou por sucessão de linhagem. E que não deva ser escolhido por sucessão de linhagem, mostra-o, porque é duvidoso, quanto aos filhos que sucedem, quais virão a ser; e pode acontecer que o filho seja mau; se, portanto, aquele um só for escolhido por sucessão de linhagem, acontecerá que se escolha um mau para o principado; ora, isto é inconveniente; logo, não deve ser escolhido por sucessão. Mas, porque talvez alguém dissesse que o pai, sendo bom, vendo o filho mau, não entregará o reino ao filho, mas a outro, ele próprio remove isto; e diz que é difícil crer isto, a saber, que o pai deixe de lado o filho e entregue o principado a outro. Pois isto está acima da faculdade comum dos homens. Com efeito, é preciso que deixe o principado ao mais amado; e o mais amado segundo a natureza é o mais próximo segundo a natureza; ora, o filho é como um outro pai; e por isso, assim como o pai ama a si mesmo mais do que a qualquer outro, assim, depois de si, ama naturalmente mais o filho natural do que a qualquer outro; por isso deixará o reino mais prontamente a ele do que a qualquer outro. E deve-se entender que, por si, é sempre melhor que o rei seja escolhido por eleição do que por sucessão; mas, por acidente, é melhor por sucessão. O primeiro é claro assim: é melhor que o governante seja escolhido daquele modo pelo qual, por si, acontece que ele seja tomado melhor; ora, por eleição acontece que se escolha um melhor do que por sucessão de linhagem, porque, na maioria das vezes, encontra-se um melhor em toda a multidão do que um só é. E a eleição, por si, é um apetite determinado pela razão. Todavia, por acidente, é melhor escolher o governante por sucessão de linhagem, porque na eleição acontece haver dissensão entre os que elegem. Além disso, às vezes os que elegem são maus; e por isso acontece que elejam um mau. Ora, ambas estas coisas são um mal na cidade. Além disso, o costume de dominar muito contribui para que alguém se submeta a outro; e por isso, reinando o pai, os filhos habituam-se a submeter-se, porque, por causa do pai, inclinam-se a submeter-se a ele. Além disso, é muito duro e estranho que aquele que hoje é igual a alguém amanhã o domine e seja seu governante; e por isso, por acidente, é melhor que o governante seja escolhido por sucessão de linhagem do que por eleição.

Em seguida, quando diz ***tem, porém***, suscita a segunda dúvida; e divide-se em duas partes.

Na primeira, suscita a dúvida.

Na segunda, resolve, ali: ***talvez, com efeito*** etc.

Na primeira, diz que, acerca do poder do governante na monarquia régia, há uma dúvida: se é preciso que ele tenha poder pelo qual possa coagir e punir os rebeldes que não querem obedecer-lhe; ou de que modo é preciso que o principado aja e disponha. E que seja preciso que ele tenha poder para punir os rebeldes, é evidente; porque vemos que aquele que governa segundo a lei, nada fazendo por vontade além da lei, é preciso que tenha poder pelo qual puna os que não querem obedecer à lei ou os que cometem algo contra a lei; por isso, de modo semelhante, é preciso que o governante que age segundo a própria vontade, tal como é na monarquia régia, tenha poder para punir os que não querem obedecer-lhe.

Em seguida, quando diz ***talvez, com efeito***, resolve essa dúvida; e diz que talvez não seja difícil resolver a dúvida acerca do rei. Com efeito, é manifesto que é preciso que ele tenha poder, e um poder maior do que é o poder de um só; porque, se não tivesse maior, não poderia puni-lo, ou

puni-los, se não quisessem obedecer-lhe. Além disso, é preciso que ele tenha também um poder maior do que o de muitos juntos; de outro modo não poderia puni-los; menor, todavia, do que é o poder de toda a cidade com respeito à multidão; porque, se tivesse maior poder do que a cidade, oprimi-la-ia e converteria o principado em tirania. Como fizeram certos antigos quando colocaram à frente como rei um homem a quem chamavam esimneta: deram-lhe guardas de maior poder do que o de um só ou de muitos juntos, menores, todavia, do que o de toda a cidade. Semelhantemente, quando um outro, de nome Dionísio, pedia guardas aos siracusanos, alguém aconselhou-lhes que dessem tantas guardas quantas não excedessem o poder da cidade ou da multidão, para que ele não a oprimisse; um poder de guarda maior, todavia, do que o de um só ou de muitos juntos. Assim, portanto, é manifesto que é preciso que o governante que age segundo a lei tenha poder para punir os rebeldes.

Lição 15

Contém as objeções que podem ser aduzidas contra o poder régio.

> ***367.*** *Ora, acerca do rei que faz tudo segundo a própria vontade, o discurso insiste agora, e deve-se fazer a consideração; pois, com efeito, aquele que é rei segundo a lei não é uma espécie de realeza, como dizemos. Com efeito, em todos os casos acontece haver um comando perpétuo do exército, por exemplo na democracia e na aristocracia, e muitos fazem um só senhor da administração; pois tal é certo principado, tanto em torno de Epidamno quanto em torno de Opunte. Em Opunte, porém, quanto a certa parte, é menor.*
>
> ***368.*** *Ora, acerca daquele que é chamado rei em todo sentido, isto é, aquele em que o rei governa a todos segundo a própria vontade, deve-se falar. Parece, porém, a alguns que não é segundo a natureza que um só seja senhor dos cidadãos comuns, ali onde a cidade se constitui de iguais.*
>
> ***369.*** *Com efeito, para os iguais, por natureza há o mesmo justo, o mesmo necessário e a mesma dignidade segundo a natureza. Por isso, se para os desiguais é nocivo aos corpos ter alimento igual ou vestimenta igual, assim se dá também com aquilo que diz respeito às honras. Semelhantemente também o desigual aos iguais. Por causa disto, com efeito, não é mais justo governar do que ser governado; e, portanto, alternadamente do mesmo modo. Ora, isto já é a lei, pois a lei é ordem. Logo, é mais preferível que a lei governe do que algum dos cidadãos.*
>
> ***370.*** *Ora, segundo esta mesma razão, certamente, se é melhor que alguns governem, estes devem ser instituídos como guardiães da lei e ministros das leis. Pois é necessário que haja alguns governos; mas dizem que não é justo que este seja um só, sendo todos semelhantes.*
>
> ***371.*** *Mas, na verdade, tudo aquilo que a lei não parece poder determinar, tampouco o homem poderá tornar conhecido. Ora, a lei institui o universal; o restante, os governantes o julgam com a mais justa sentença e o dispõem. Além disso, permitem que se dirija tudo aquilo que parecer ser melhor àqueles que o examinam, uma vez estabelecidos.*
>
> ***372.*** *Quem manda que o intelecto governe parece mandar que governem Deus e as leis; mas quem manda que o homem governe acrescenta também a besta; pois, quando a concupiscência for tal, e o furor tiver obtido o governo, acabará*

por matar até os melhores homens. Por isso, a lei é o intelecto sem apetite.

373. *Ora, o exemplo das artes parece ser falso, a saber, que seja mau curar segundo os escritos, sendo antes preferível que os que possuem as artes as usem. Pois estes, por causa das amizades, nada fazem contra a razão, mas recebem paga ao curar os enfermos; aqueles, porém, nos governos políticos, costumam fazer muitas coisas por afeição e favor; visto que também, quando suspeitam que os médicos foram persuadidos pelos inimigos a matar por lucro, então buscam antes o tratamento que provém dos escritos.*

374. *Mas, na verdade, os médicos, quando adoecem, chamam para si outros médicos. E os treinadores de meninos, quando estão em exercício, chamam outros mestres de treino; como que não sendo capazes de julgar o que é verdadeiro, porque julgariam sobre coisas próprias e estando na paixão. Por isso é evidente que os que buscam o justo buscam o meio; pois a lei é o próprio meio.*

375. *Além disso, as leis segundo os costumes são mais principais e versam sobre coisas mais principais do que estas segundo os escritos. Por isso, se o homem, como governante, é mais seguro naquelas coisas que são segundo os escritos, não o é, porém, naquelas que são segundo o costume.*

376. *Mas, na verdade, tampouco é fácil que um só supervisione muitas coisas. Será preciso, portanto, que haja muitos sob o próprio governante constituído. Por isso, em que difere isto de existir logo desde o princípio, ou de um só subsistir deste modo?*

377. *Além disso, como também foi dito antes, se o varão virtuoso é mais digno de governar por ser melhor, ora, dois bons são melhores que um só; e isto é o que se diz: vindo dois juntos; e o discurso de Agamêmnon: tais companheiros para mim: de modo que já não seria justo que governasse um só.*

378. *Há também agora, a respeito de certas coisas, governos que dominam pelo julgamento, como o juiz, sobre aquelas coisas que a lei não pode determinar; pois, sobre aquilo que ela pôde, ninguém duvida, como se a lei não tivesse ordenado da melhor maneira, e assim julgará; mas é porque estas coisas podem ser abrangidas pelas leis, ao passo que aquelas são impossíveis. Estas são as coisas que fazem duvidar e indagar se é mais preferível que governe a melhor lei do que o melhor varão. Pois aquelas coisas sobre as quais se delibera são das que é impossível serem estabelecidas por lei. Não contradizem, portanto, isto, como se não fosse necessário haver um homem que julgue sobre tais coisas; mas dizem que não seja um só, e sim muitos. Pois cada governante bem instruído pela lei julga bem.*

> ***379.*** *E talvez pareça inconveniente que alguém perceba melhor julgando com dois olhos e duas orelhas, e agindo com dois pés e duas mãos, do que muitos com muitos. Visto que também agora os monarcas fazem para si muitos olhos, e orelhas, e mãos, e pés. Pois fazem co-governantes aqueles que são amigos do governo e dele próprio. Não sendo, portanto, amigos, não agem segundo a vontade do monarca; mas, se são amigos, são também amigos daquele governo e talvez semelhantes. Por isso, se julga que estes, sendo iguais e semelhantes, devem governar, julga que igualmente devem governar os semelhantes. Isto, pois, é aproximadamente o que dizem os que duvidam contra o reino.*
>
> Depois que o Filósofo indagou se é mais conveniente que a cidade seja governada pelas melhores leis ou pelo melhor varão, nesta parte indaga se é mais conveniente que ela seja governada por um só varão ótimo ou por vários. E divide-se em duas partes.

Na primeira, expõe sua intenção e a causa da intenção.

Na segunda, prossegue, ali: ***ora, do chamado*** etc.

Na primeira, diz que, depois do que foi dito, resta falar do rei absolutamente, que age e governa em tudo segundo a sua vontade, não segundo a lei, e não conforme é movido por outro; e sobre este deve-se fazer a consideração. E a causa disto é que aquele que governa segundo a lei não é rei absolutamente; nem o seu governo é uma espécie de reino, como foi dito acima. E que não seja uma espécie de reino, é manifesto: pois aquele governo que é o comando do exército encontra-se em todas as constituições, como no estado dos muitos e no dos aristocratas. Pois nestes estabelecem um só senhor para governar e administrar, e muitos outros estabelecem um só como comandante. Não é, portanto, esse comando uma espécie de reino. Ora, tal foi o governo que houve em torno de Dirráquio e de Siponto, ainda que entre os sipontinos fosse um pouco mais restrito, sendo menor do que o primeiro.

Em seguida, quando diz ***do chamado***, prossegue; e divide-se em três partes.

Na primeira, propõe a dúvida.

Em segundo lugar, argumenta a respeito dela, ali: ***pois, sendo semelhantes*** etc.

Em terceiro lugar, determina a verdade, ali: ***mas talvez estas coisas*** etc.

Na primeira, retomando sua intenção, diz que agora se deve falar do reino absolutamente, no qual alguém domina sobre todos segundo a sua vontade e não segundo a lei. A alguns parece que não é segundo a natureza, nem por inclinação natural, nem consonante com a razão que um só seja senhor de todos segundo a vontade, ali onde a cidade se compõe de semelhantes segundo a virtude, isto é, segundo a disposição natural.

Em seguida, quando diz ***pois, sendo semelhantes***, argumenta a respeito da questão: e mostra que não é natural que um só domine sobre muitos semelhantes a ele segundo a virtude e a disposição natural. E divide-se em quatro partes, conforme aduz quatro razões para a prova disto.

A segunda, ali: ***mas, na verdade*** etc.

A terceira, ali: ***além disso, melhor*** etc.

A quarta, ali: ***e talvez inconveniente*** etc.

A primeira, em duas.

Primeiro, expõe aquela razão.

Em segundo lugar, infere do que foi dito que é melhor que a cidade seja governada pela lei do que por um varão, ali: ***por isso*** etc.

Na primeira, diz que, para os que são semelhantes segundo a disposição natural e segundo a virtude, o justo é o mesmo e a virtude é a mesma. Pois dizemos que o justo é o igual; logo, aqueles cuja virtude e disposição natural é a mesma, para eles o justo e a dignidade é o mesmo; porque a dignidade se considera segundo a virtude; e aqueles cuja virtude não é a mesma, nem a dignidade é a mesma, nem o justo é o mesmo. Se, portanto, supusermos que alguns sejam semelhantes na virtude, para eles haverá a mesma dignidade e o mesmo justo; por isso não convém que um só domine sobre estes segundo a vontade, porque não haveria neles a mesma dignidade. E assim como vemos nas coisas naturais que não convém que os desiguais tenham igual alimento ou a mesma veste, porque o que é proveitoso a um é nocivo a outro. Pois alguns são quentes, outros frios. E é manifesto que estes necessitam de alimentos diversos. Do mesmo modo se dá acerca das honras. Pois, se os desiguais segundo a virtude recebem o igual, é injusto; e se os iguais recebem o desigual, igualmente é injusto. Ora, se alguns são semelhantes na virtude e na disposição natural, e um só governa os outros segundo a sua vontade, é manifesto que os iguais recebem o desigual: isto, portanto, é desigual e injusto; por isso é manifesto que não convém que um só domine, segundo a virtude e a disposição natural, sobre os iguais.

Em seguida, quando diz ***por isso***, infere do que foi dito que é melhor que governe a melhor lei do que o melhor varão.

E, primeiro, faz isto.

Em segundo lugar, aduz uma razão para a prova disto, ali: ***mas, na verdade, tudo aquilo*** etc.

A primeira, em duas.

Na primeira, faz o que foi dito.

Na segunda, do mesmo infere que é melhor que governe a lei do que vários ótimos, ali: ***segundo a mesma*** etc.

Na primeira, diz, como foi dito: é justo que os iguais segundo a virtude e a disposição natural tenham o igual; por isso é manifesto que, se houver vários iguais ou semelhantes segundo a virtude e a disposição natural, um não é mais nascido para governar ou para ser súdito do que outro; e por isso um não deve governar mais do que outro. E, porque é necessário que alguém governe, é justo que todos governem alternadamente e segundo certa ordem e do mesmo modo. Ora, que governem segundo a ordem e alternadamente é uma certa lei. Pois a lei é uma certa ordem. Por isso é manifesto que é melhor e mais preferível que governe a lei do que um cidadão qualquer.

Em seguida, quando diz ***segundo a mesma***, do mesmo infere que é melhor que governe a lei do que vários, ainda que poucos. E diz que, segundo a mesma razão, se é melhor que vários governem do que um só, é todavia melhor que aqueles governem segundo a lei do que segundo as próprias vontades, e que sejam instituídos para guardar a lei e ser ministros da lei; pois, como foi dito antes, aos iguais segundo a virtude é devida igual honra e dignidade; logo, se a cidade for composta de iguais segundo a virtude, é-lhes devida igual honra; logo não convém que alguns dentre eles governem sempre, mas é necessário que haja diversos governos, de modo que estes governem ora, e outros noutras ocasiões, segundo certa ordem; por isso é preciso que governem segundo certa ordem; ora, isto é uma certa lei; por isso é manifesto que é melhor que vários governem segundo a lei do que segundo as próprias vontades, se é melhor que vários governem do que um só.

Em seguida, quando diz ***mas, na verdade***, aduz uma razão para provar que é melhor que governe a lei, ou o homem segundo a lei, do que o varão bom segundo a própria vontade. E divide-se em duas.

Na primeira, faz o que foi dito.

Na segunda, resolve a razão aduzida antes por meio de uma comparação, para provar que é melhor que governe o homem do que a lei, ali: ***ora, o exemplo*** etc.

Além disso, a primeira em duas.

Primeiro, mostra sobre quais coisas se estabelece a lei e quais é preciso deixar ao governante.

Em segundo lugar, expõe uma razão para provar que é melhor que governe a lei do que o homem, ali: ***quem, na verdade*** etc.

Na primeira, diz que aquelas coisas que não podem ser determinadas pela lei, tampouco o homem por si pode torná-las conhecidas e manifestas, a não ser por muita prudência e longa experiência; ora, a lei nada ordena por si acerca dos particulares, mas apenas no universal. Pois é um enunciado universal; e por isso se disse que ela falha em algum particular, e que tais coisas são deixadas ao governante, o qual é preciso que as disponha e julgue segundo a reta sentença. Novamente, se algo se encontrar, segundo a razão, melhor do que o que a lei estabelecida determina, isto deve ser deixado ao governante, para que ele o ordene em lugar da lei. De modo que duas coisas são deixadas ao governante: uma é julgar e dispor retamente os particulares por meio da lei, ali onde é possível que isto se faça pela lei; a segunda é que, ali onde a lei escrita falha em algum caso particular, ele dirija, e isto é por sua própria virtude; ou, se a lei estabelecida não

estiver bem ordenada segundo a razão, é deixado ao governante que, posta de lado aquela, encontre uma melhor, seja por si, seja com o consentimento da multidão; e a ordene por meio de lei.

Em seguida, quando diz ***quem, na verdade***, aduz uma razão para provar que é melhor que governe a lei do que o melhor varão segundo a própria vontade. E deve-se entender que cada coisa se diz sobretudo aquilo, ou segundo aquilo, que é o principal nela, como se diz no décimo livro da *Ética*. Ora, o principal no homem é o intelecto. E por isso o homem se diz sobretudo intelecto, ou segundo o intelecto; e então se diz que o homem opera sobretudo quando opera segundo o intelecto. Ora, acontece que o homem às vezes opera segundo o intelecto, de modo que não é totalmente impedido pelo sentido, nem usa do sentido senão na medida em que lhe é necessário; e então se diz que o homem opera absolutamente, porque opera segundo aquilo que nele é mais simples. Mas, porque necessita do sentido, acontece às vezes que ao ato do intelecto se junta o apetite sensitivo, e então se diz que o homem é composto. E quando o homem opera segundo o intelecto e não é impedido pelo sentido, então opera sobretudo segundo o intelecto e a razão, e segundo algo divino que nele existe: quer porque o intelecto é nele algo divino, quer porque opera acima do modo comum dos homens. Diz, portanto, que aquele que ordena que governe o intelecto, ou o homem segundo o intelecto, de modo que não se lhe junte o apetite sensitivo que de algum modo o desvia, ordena que governe como que Deus, isto é, o homem segundo algo divino, e a lei; mas quem quer que governe o homem acompanhado do apetite sensitivo acrescenta a besta, isto é, acrescenta algo pelo qual o homem se assemelha às bestas, a saber, o apetite sensitivo. Ora, é melhor que governe algo divino do que algo unido à besta. Porque, se o homem governar segundo o intelecto com o apetite sensitivo, havendo no apetite paixões que o pervertem e, por consequência, ao juízo da razão, acontecerá enfim que o governante, estando na paixão da concupiscência e do furor, matará os homens bons e virtuosos. Ora, isto é inconveniente; por isso é melhor que o homem governe absolutamente pelo intelecto do que pelo intelecto unido ao apetite sensitivo. Sendo, portanto, a lei sem paixão e segundo a razão, resta que ela seja o intelecto sem apetite sensitivo; por isso é melhor que governe a lei do que o homem.

Em seguida, quando diz ***ora, o exemplo***, desfaz a razão que antes se aduzia a partir da comparação com as artes operativas, para provar que é melhor que governe o homem do que a lei.

E, primeiro, pela destruição do que foi assumido.

Em segundo lugar, destruindo a semelhança, ali: ***além disso, mais principais*** etc.

A primeira, em duas; conforme prova de dois modos que não é verdadeiro o que se assumia.

A segunda, ali: ***mas, na verdade, os médicos*** etc.

Na primeira, diz: o que antes se assumia a partir da comparação com as artes não parece ser verdadeiro, mas falso. Pois assumia-se que não é bom operar por meio da arte, antes seria mau; nem nas coisas políticas é bom governar por meio da lei. Ora, isto não é verdadeiro; ao contrário, é melhor que os que possuem a arte operem por meio dela do que por qualquer outro modo. E a

razão disto é que os que operam por meio da arte, enquanto tais, não têm paixões nem afeições unidas a si; e por isso, por causa da amizade, nada operam contra a razão, uma vez que operam por meio da arte. Pois os que operam por meio da arte curam os enfermos recusando paga, apenas por benevolência; mas os que operam por meio da prudência própria podem ter paixões unidas que pervertem o apetite sensitivo e, por consequência, o juízo da razão; fazem muitas coisas seguindo as paixões e deixando a razão; assim como os que governam nas coisas políticas por paixões e afeições fazem muitas coisas por favor, deixando a reta razão. E por isso, quando por vezes os amigos de algum enfermo suspeitam que os médicos querem matá-lo por causa do lucro que recebem de alguém, então não querem que operem sobre o enfermo, nem que o curem segundo o próprio empenho, mas querem que operem por meio da arte; por isso é manifesto que é melhor operar por meio da arte do que pelo próprio empenho; não é, portanto, mau operar por meio da arte, como antes se tomava.

Em seguida, quando diz ***mas, na verdade***, declara, em segundo lugar, que o que foi assumido é falso; e diz que é melhor operar por meio daquilo pelo qual se pode operar de modo mais certo e mais reto; ora, por meio da arte se pode operar de modo mais certo e mais reto do que por meio da razão; porque a quem opera por meio da razão acontece ter paixões que pervertem o juízo. E por isso os médicos, quando adoecem, chamam outros médicos para se curarem, a saber, por isto: porque estão na paixão, embora tenham o hábito da arte, e, perturbados pela paixão, não podem julgar retamente. Semelhantemente, aqueles que são mestres de palestra, quando se exercitam, chamam outros mestres para verem se operam bem, como que não sendo capazes de julgar retamente sobre as próprias coisas; pois, na maioria dos casos, não julgam bem nem verdadeiramente sobre si mesmos; por isso é manifesto que pelas paixões se perturba o juízo da razão. Ora, quem opera por meio da arte não tem paixões enquanto tal; por isso pode julgar de modo mais certo e melhor do que por meio da razão. E então infere uma certa conclusão, que se segue não do que foi imediatamente dito, mas do que foi dito antes; e segue-se assim. Foi dito que não é justo que um só governe alguns semelhantes e iguais segundo a virtude e a disposição natural, mas é justo que governem alternadamente e segundo a ordem, e isto é governar segundo a lei; logo é justo governar segundo a lei e a obra; portanto, sendo a lei o meio, é evidente que os que buscam o justo buscam o meio.

Em seguida, quando diz ***ainda mais principais***, resolve o argumento pela destruição da semelhança; e diz que o argumento falha ainda em outro ponto, pois não é semelhante nas artes e nas constituições políticas: e isto se torna manifesto, porque as leis das constituições políticas, que foram confirmadas pelo costume, porque os homens se acostumaram a viver segundo ele, são mais principais e tratam de coisas mais principais do que as leis das artes operativas: porque as leis das constituições políticas versam sobre as coisas agíveis em ordem ao fim da comunidade política, e sobre aquelas coisas pelas quais a alma se aperfeiçoa; mas as leis da arte, ou aquilo que é segundo a arte, versam sobre as coisas pelas quais o corpo se aperfeiçoa, como a medicina. Assim, pois, como a alma é melhor do que o corpo e mais principal, assim as leis que versam sobre as coisas pelas quais a alma se aperfeiçoa são mais principais e melhores do que aquelas que versam sobre as disposições e sobre o que é útil ao corpo: por isso é manifesto que, embora o homem julgue com segurança e com certeza segundo a arte, todavia não julga com mais certeza do que pelas leis que são segundo o costume, e não segundo a arte, visto que estas são mais principais.

Em seguida, quando diz ***mas de fato***, apresenta o segundo argumento para o ponto principal, a saber, para provar que não é natural que um só domine sobre muitos que lhe são semelhantes segundo a virtude: e diz que é ainda manifesto que não convém que um só governe sobre os que lhe são semelhantes segundo a virtude, mas antes muitos: porque quem governa deve atender a muitas coisas, mas um só não pode atender bem: por isso é manifesto que é preciso que haja outros muitos que governem, sob ele mesmo: logo, se desde o princípio houvesse muitos que governassem, não pareceriam diferir em nada, mas teria sido melhor ordenado do que se houver muitos sob ele. Se, portanto, um só não pode governar, a não ser que tenha sob si alguns que governem: ora, onde todos são semelhantes e iguais segundo a virtude, nenhum está naturalmente sob outro: é manifesto que não é natural que um só governe sobre os que lhe são semelhantes e iguais segundo a virtude.

Em seguida, quando diz ***ainda que***, apresenta o terceiro argumento.

E primeiro o expõe.

Em segundo lugar, regressa a resolver o argumento antes aduzido para provar que é melhor que governe um homem bom do que uma boa lei, ali onde diz ***ora, há***, etc.

Na primeira parte diz que, a partir daquilo que antes foi dito, é manifesto que não é natural que um só domine sobre muitos, mas muitos, porque, segundo o que foi dito, deve governar aquele que, entre os virtuosos, é o melhor. Ora, como dois são melhores do que um entre os semelhantes, é manifesto que é melhor dominarem muitos do que um só; e isto é o que diz Homero: dois que caminham juntos. Não acrescenta mais, mas deve-se suprir que a sociedade será melhor, porque um ajudará o outro. E isto é o que Agamêmnon pediu em seu discurso, que tivesse tais conselheiros que não fosse justo que ele mesmo governasse sobre eles, mas que eles fossem cogovernantes com ele. É manifesto, portanto, que é melhor governarem muitos do que um só: logo, não é segundo a natureza que um só governe sobre muitos que lhe são semelhantes segundo a virtude.

Em seguida, quando diz ***ora, há***, regressa a resolver o argumento antes aduzido para provar que é melhor que governe um homem bom do que a lei; e diz que nas ações políticas há certas coisas que é preciso deixar ao juízo do governante, como são aquelas acerca das quais a lei não pode determinar. Ora, naquelas coisas acerca das quais a lei pode determinar, é manifesto que ninguém duvida se estão bem ordenadas; nem alguém se meterá a julgar sobre elas como se a lei não as tivesse bem ordenado, razão pela qual, nestas, é melhor que governe a lei (visto que a lei é sem paixões, pelas quais se perverte o apetite e, por consequência, o juízo da razão) do que o governante: mas, porque a lei é dada em universal, algumas coisas podem ser compreendidas pela lei, outras porém é impossível compreendê-las. Destas nasce a dúvida: se é melhor que governe a melhor lei ou o melhor homem. Ora, aquelas coisas sobre as quais os governantes deliberam não podem ser ordenadas pela lei; porque, se o fossem, não indagariam sobre elas por meio de deliberação; e por isso, em tais coisas, julgará o governante; nas outras porém, sobre as quais a lei determinou, não julgará. E assim é manifesto que estas coisas não contradizem que a lei governe em universal e o governante em particular. Não se pode, com efeito, dizer com razão que não convenha que o homem bom julgue sobre tais coisas não determinadas pela lei: mas pode-se dizer que não convém que seja um só, mas antes muitos; pois então muitos julgarão da melhor maneira,

sobretudo se forem instruídos segundo a lei.

Em seguida, quando diz ***e talvez seja inconveniente***, apresenta o quarto argumento; e diz que é inconveniente dizer que um só, com dois olhos e dois ouvidos, perceba melhor do que muitos com muitos ouvidos e muitos olhos. E é inconveniente dizer que um só opere melhor com duas mãos e dois pés do que muitos com muitos pés e muitas mãos. Semelhantemente, é inconveniente que um só julgue melhor por sua prudência do que muitos; e por isso vemos que os governantes fazem para si muitos olhos e muitas mãos e pés, porque fazem para si muitos cogovernantes: pois a estes chama pés e mãos e olhos, porque por meio deles discernem e operam. Ora, fazem cogovernantes aqueles que são amigos deles mesmos e do governo; porque, se não fossem amigos de ambos, mas de um deles, como do governo, não se preocupariam com o bem do governante, mas do governo. Novamente, se não amassem o governo, mas o governante, não se preocupariam com o bem do governo. Ora, é preciso que os cogovernantes se preocupem com o bem do governante e do governo. E por isso fazem cogovernantes os amigos deles mesmos e do governo, porque os amigos não fazem senão o que é reto e honesto: e, se são amigos do governante e do governo, procuram o bem de ambos. Ora, é assim que os amigos devem ser semelhantes. Por isso, se é preciso que estes sejam cogovernantes daquele, é manifesto que os semelhantes e iguais segundo a virtude devem semelhantemente governar. Logo, não é natural que um só, segundo sua vontade, governe sobre alguns que lhe são semelhantes e iguais segundo a virtude. E acrescenta, recapitulando, dizendo que estas são as coisas que fazem duvidar acerca da realeza. E deve-se entender, quanto ao que foi dito, que o governante toma para si cogovernantes amigos dele mesmo e do governo, que a noção de governante se toma da noção de governo; e por isso o bem do governante está em ordem ao bem do governo: e por isso quem ama o governante enquanto é governante, ama o governo. Mas aquele que governa pode ser considerado de dois modos: ou enquanto é governante, ou enquanto é tal homem; e por isso alguém pode amá-lo, ou enquanto é governante, ou enquanto é tal homem. Se o ama enquanto é governante, ama o governo; e, procurando os bens de um, procura os bens do outro. Se o ama enquanto é tal ou tal, não é preciso que ame o governo: e então procura enquanto é tal ou tal, não se preocupando com o bem do governo.

Lição 16

Declara para quais cidades convém criar um rei, e para quais a administração dos melhores.

> ***380.*** *Mas talvez estas coisas em alguns casos se dêem deste modo, em outros porém não assim: pois há algo naturalmente despótico, e outro político, e justo, e útil: mas o tirânico não é segundo a natureza, nem o de quaisquer outras constituições políticas que sejam transgressões; pois estas se fazem porque são contra a natureza.*
>
> ***381.*** *Mas, a partir do que foi dito, é manifesto que, entre os semelhantes e iguais, nem é útil nem justo que um só seja senhor de todos, nem quando não existem leis, mas ele mesmo como se fosse lei; nem quando existem leis; nem sendo bom sobre os bons, nem sendo não bom sobre os não bons, nem se for melhor segundo a virtude, a não ser de um certo modo.*
>
> ***382.*** *Ora, qual seja esse modo, deve-se dizer. Foi dito de algum modo também antes. Mas primeiro deve-se determinar o que é próprio da realeza, e o que é aristocrático, e o que é político.*
>
> ***383.*** *Própria da realeza, portanto, é tal multidão que é apta por natureza a suportar um gênero superexcelente segundo a virtude para a presidência política. Aristocrática porém é a multidão que é apta por natureza a suportar uma multidão capaz de ser governada com o governo de homens livres por aqueles que, segundo a virtude, são chefes para o governo político. Política, por sua vez, é a multidão na qual é apta por natureza a constituir-se uma multidão política, capaz de governar e de ser governada segundo a lei que distribui os governos segundo a dignidade aos ricos.*
>
> ***384.*** *Quando, portanto, ou o gênero inteiro, ou um dentre os outros, vier a ser diferente segundo a virtude a tal ponto que exceda a virtude daquele a de todos os outros, então é justo que este gênero seja real e domine sobre todos, e que seja rei este um só. Pois, como foi dito antes, não somente se dá assim segundo o justo que costumaram proferir os que instituíram as constituições políticas, e os que instituíram as aristocracias e os que instituíram as oligarquias, e de novo os que instituíram as democracias: pois de todo modo querem segundo o excesso, mas não o mesmo excesso, antes segundo o que foi dito antes. Pois nem matar, nem expulsar, nem exilar tal homem é conveniente, nem que seja submetido a alguém segundo uma parte; pois a parte não é apta por natureza a exceder o próprio todo. Ora, àquele que tem tão grande excelência acontece*

> *isto. Por isso resta somente obedecer a tal homem e que ele seja senhor, não segundo uma parte, mas absolutamente.*
>
> ***385.*** *Acerca da realeza, portanto, quais diferenças tem, e se não convém às cidades, ou convém, e a quais, e de que modo, foi determinado assim deste modo.*
>
> ***386.*** *Ora, visto que dizemos serem três as constituições políticas retas, e que destas necessariamente a melhor é aquela que é administrada pelos melhores, e tal é aquela em que acontece que ou um só simultaneamente sobre todos, ou o gênero inteiro, ou uma multidão que excede segundo a virtude, sendo estes capazes de ser submetidos, e aqueles de governar para a vida mais deleitável. Ora, nos primeiros discursos foi mostrado que necessariamente é a mesma a virtude do homem e a do cidadão da melhor cidade: e é manifesto que do mesmo modo e pelas mesmas coisas se torna homem virtuoso, e alguém instituiria uma cidade governada como aristocracia e governada por realeza.*
>
> ***387.*** *Por isso serão quase os mesmos o ensino e os hábitos que fazem o homem virtuoso, e os que fazem o político e o real.*
>
> ***388.*** *Ora, determinadas estas coisas, sobre a melhor constituição política, deve-se já tentar dizer de que modo é apta por natureza a constituir-se, e como se institui, sendo necessário que quem quer que o faça faça sobre ela uma consideração conveniente.*

Depois que o Filósofo apresentou os argumentos para mostrar que não é natural que um só governe sobre muitos segundo a virtude, nesta parte determina a verdade: e divide-se em duas.

Na primeira propõe sua intenção com uma certa distinção.

Na segunda a manifesta, ali onde diz ***mas a partir do que foi dito***, etc.

Na primeira parte diz: assim foi dito que não convém que um só domine sobre muitos que lhe são semelhantes: mas talvez em alguns casos convenha, em outros porém não convenha. Donde se deve entender que uma coisa é justa e útil segundo a natureza em ordem ao governo despótico, outra é justa e útil em ordem ao governo político: e é manifesto que estas não são uma e a mesma coisa. E isto se torna evidente, porque o governo despótico é aquele em que alguém governa outro que é apto por natureza a ser submetido, como é o servo; e governa primeiro e principalmente para o próprio bem. Ora, o governo político é aquele em que alguém governa sobre homens livres e iguais segundo a virtude e para o bem dos súditos. Assim, pois, como estes governos são diversos, assim o justo que está em ordem a um não é o mesmo que o justo em ordem ao outro governo; e por isso é manifesto que não são o mesmo o justo despótico e o justo político. Ora, na tirania e nas outras constituições transgredidas não há o justo absolutamente: porque naquelas constituições políticas em que o fim é contra a natureza não há o justo absolutamente: mas nas constituições transgredidas o fim é contra a natureza. Pois tais constituições políticas são contra a

natureza. Logo, nelas mesmas não há o justo absolutamente ou segundo a natureza.

Em seguida, quando diz ***mas a partir do que foi dito***, declara a solução em especial.

E primeiro declara que, entre os que são semelhantes segundo a natureza e se comportam igualmente quanto à virtude, não é justo que um só seja senhor, a não ser de algum modo.

Em segundo lugar declara qual é esse modo, ali onde diz ***ora, qual***, etc.

Na primeira parte diz que é evidente, a partir do que foi dito, que não é segundo a natureza, nem convém, nem é justo que um só governe sobre os que lhe são semelhantes e iguais segundo a virtude, quer não governe segundo a lei, mas segundo a própria vontade, como se ele mesmo fosse lei; quer não governe segundo sua própria vontade, mas segundo a lei; quer também o governante seja bom e os súditos bons; quer ele mesmo seja mau e eles maus; quer seja melhor e mais excelente do que todos os outros na virtude, a não ser de algum modo. Ora, isto se torna evidente a partir do que foi dito. Pois, como foi dito, é justo que os semelhantes segundo a virtude tenham a mesma dignidade: ora, se um só governasse sobre os que lhe são semelhantes segundo a virtude, não haveria para eles a mesma dignidade. Novamente, foi dito antes que muitos podem ver mais coisas e julgam mais retamente do que um só: a partir destas coisas é manifesto que não é justo que, existindo os que são semelhantes segundo a virtude, um dentre eles governe.

Em seguida, quando diz ***ora, qual***, declara qual é aquele modo pelo qual convém que um só governe sobre muitos.

E primeiro antepõe seu intento.

Em segundo lugar prossegue, ali onde diz ***próprio da realeza***, etc.

Na primeira parte diz que se deve dizer qual é aquele modo pelo qual convém que um só governe sobre muitos, e de que maneira. Ora, de algum modo foi dito antes qual é aquele modo; a saber, ali onde indagou se aquele que excede todos os outros em virtude seria cidadão. Mas, antes de dizermos qual é aquele modo, deve-se dizer o que é o estado régio e o dos melhores e o político. E a razão disto é que estes são os objetos das constituições políticas, e a partir da noção destes de algum modo se tornará evidente o que se propõe.

Em seguida, quando diz ***próprio da realeza***, prossegue;

e primeiro declara o que é cada um destes.

Em segundo lugar declara aquele modo, ali onde diz ***quando, portanto***, etc.

Na primeira parte diz que o estado régio é aquele ao qual se submete uma multidão que é apta por natureza a ser submetida, segundo a inclinação natural, a alguém superexcelente em virtude, para o governo político ou régio. Ora, o estado dos melhores é aquele ao qual se submete uma multidão que é apta por natureza a suportar o domínio de uma multidão de virtuosos; a saber, a multidão de virtuosos que é apta por natureza a ser governada com o governo dos melhores e dos homens livres por aqueles que governam segundo a virtude em ordem ao governo político: o político porém

é a multidão que é apta por natureza a ser submetida e a governar por vezes segundo a lei, segundo a qual se distribui o governo ou as dignidades aos mais humildes. Alguns textos leem aos ricos; e por isso se deve entender aos ricos ou aos necessitados, sendo uns e outros, todavia, virtuosos.

Em seguida, quando diz ***quando, portanto***, declara qual é aquele modo segundo o qual convém que um só governe sobre muitos, e de que maneira.

E primeiro faz isto.

Em segundo lugar recapitula, ali onde diz ***acerca da realeza***, etc.

Na primeira parte diz que, se acontecer que um gênero inteiro, ou um dentre os outros, assim difira em gênero dos outros segundo a virtude, de modo que sua virtude exceda a virtude de todos os outros, é justo que este gênero seja real, ou aquele, se for um só, e que a realeza e o domínio de todos sejam um só: pois isto é segundo a natureza, que aquele que excede segundo a virtude seja senhor dos outros. Logo, se a virtude de alguém exceder a virtude dos outros, é natural que este seja rei e senhor. E não somente por isto é justo que ele seja rei, porque excede absolutamente, como foi dito antes que todos aqueles que instituíram as constituições políticas disseram que é justo que governe aquele que excede, assim como também os que instituíram o estado dos melhores e os que instituíram o estado dos poucos poderosos e os que instituíram o estado popular. Pois todos, atendendo ao excesso, disseram que aquele que excede deve governar: embora não pusessem o mesmo excesso: mas alguns segundo a virtude, alguns segundo as riquezas, outros segundo a liberdade: mas convém que governe aquele que excede os outros segundo a virtude: e não convém matá-lo, nem exilá-lo, nem expulsá-lo: pois isto seria tirar a regra de viver da cidade ou região. Novamente, não convém que este governe segundo uma parte, mas sobre todos; nem segundo algum tempo, mas sempre; porque a parte não é apta por natureza a exceder seu todo: mas este excede na virtude todos os outros: logo, os outros são parte a respeito deste: logo, não são aptos por natureza a excedê-lo, mas aquele que sempre excede mais segundo a virtude deve governar. Por isso resta que este deve governar sobre todos e sempre, e ser senhor, e que todos obedeçam a tal homem como que por inclinação natural. Mas deve-se entender que, embora muitos convenham na virtude e no ensino, todavia é preciso por vezes que um só governe com o governo régio. Pois há uma certa multidão de virtuosos, e esta tem dignidade, e chama-se multidão política. Outra é a que deficiente muito da razão, e esta chama-se despótica. A ambas convém que governe com o governo régio: à primeira, enquanto há um só que excede todos os outros em virtude; a outra porém convém que seja governada por um só, enquanto há alguém que excede todos os outros em virtude. Mas há diferença: porque na primeira o governo político dista muito do governo despótico: na segunda porém muito se aproxima, porque esta multidão é deficiente da razão, ao passo que a primeira não. Igualmente há diferença, porque a segunda realeza é mais duradoura do que a primeira, porque para a segunda basta menos de virtude do que para a primeira; e por isso mais facilmente se pode encontrar um só que exceda os outros, o que na primeira não. Pois na primeira multidão, porque todos atingem a razão, acontece que haja alguns que podem encontrar diversas vias e modos para expulsar o governante. Não é assim na segunda, porque na segunda são deficientes da razão; e por isso não podem encontrar vias e cautelas contra o governante; e por isso o segundo governo dura mais do que o primeiro.

Em seguida, quando diz ***acerca da realeza***, recapitula; e diz que, acerca da monarquia régia, quais diferenças e modos tem, e quais são, e se não convém que um só governe, e a quais convém, e de que modo, foi dito.

Em seguida, quando diz ***ora, visto que***, declara que é a mesma a virtude do melhor rei e do homem virtuoso; e acrescenta também o estado dos melhores.

E primeiro declara isto.

Em segundo lugar continua para o que deve ser dito, ali onde diz ***ora, determinadas estas coisas***, etc.

A primeira em duas.

Primeiro mostra que é a mesma a virtude pela qual alguém institui a república dos melhores e a melhor realeza, e a do homem virtuoso.

Em segundo lugar, a partir do que foi dito, infere que é um só o ensino e, por consequência, uma só a virtude do melhor rei e do político, e do melhor homem, ali onde diz ***por isso serão***, etc. Na primeira parte diz que, sendo três as constituições políticas retamente ordenadas, segundo o que foi dito antes, aquela entre as outras é a melhor que é regida e administrada pelo melhor homem ou pelos melhores homens, porque se ordena ao melhor fim: pois sempre o que é feito pelo melhor agente se ordena por si ao melhor fim. Aquela, portanto, que é administrada pelo melhor homem ou pelos melhores homens é a melhor. Ora, tal é aquela constituição política em que governa um só ou um gênero inteiro, ou em que governa uma multidão excelente segundo a virtude, na qual alguns podem ser submetidos e governar para a vida mais eleita e mais perfeita, a saber, a que é segundo a virtude mais perfeita. Ora, foi mostrado que de algum modo é a mesma a virtude do melhor homem e do melhor cidadão, por isso é manifesto que do mesmo modo e pela mesma virtude pela qual alguém é homem virtuoso, institui estas constituições políticas, a saber, a realeza e o estado dos melhores.

Em seguida, quando diz ***por isso serão***, a partir do que foi dito infere que é um só o ensino e, por consequência, uma só a virtude do melhor rei, e do político, e do melhor homem. E diz que, se é a mesma a virtude pela qual se institui a constituição política do melhor homem, e a do homem virtuoso, é manifesto que será o mesmo o ensino, e os mesmos os hábitos, que fazem o homem virtuoso, e os que fazem o cidadão político, e os homens régios. Ora, a razão desta consequência é que, por aquela virtude pela qual alguma causa por si e primeiramente institui algum efeito, por essa mesma ele é e se determina; pois pelo mesmo algo é e opera. Mas pela virtude do homem bom e virtuoso o rei institui a constituição política régia, e o instituidor do estado dos melhores institui o estado dos melhores, como foi provado antes. Logo, pela mesma virtude o são, sendo este rei, e aquele instituidor do estado dos melhores.

Em seguida, quando diz ***ora, determinadas estas coisas***, continua para o que deve ser dito. E diz que, determinadas estas coisas, deve-se considerar de que maneira e de que modo se deve instituir a melhor república, e como é necessário que aquele que deve fazer sobre ela a consideração conveniente considere primeiro sobre ela em universal.