Livro 1

- Lição 1/a
- Lição 1/b
- Lição 2
- Lição 3
- Lição 4
- Lição 5
- Lição 6
- Lição 7
- Lição 8
- Lição 9
- Lição 10
- Lição 11

Lição 1/a

> *Visto que vemos que toda cidade é uma certa comunidade existente, e que toda comunidade está instituída em vista de algum bem — pois todos operam todas as coisas em vista daquilo que parece bem —, é manifesto que todas certamente visam a algum bem.*
>
> *E a mais principal de todas, [visando ao bem] o mais principal de todos, e abarcando todas as outras — ora, esta é a que se chama cidade e comunicação política.*
>
> *Portanto, todos quantos julgam que o político, o régio, o econômico e o despótico são o mesmo, não falam bem.*
>
> *Pois julgam que cada um destes difere pela multidão e pela escassez, mas não pela espécie: por exemplo, se está sobre poucos, é um pai de família; se sobre mais, é um econômico; se sobre ainda mais, é um político ou régio — como se em nada diferissem uma grande casa e uma pequena cidade, e o político e o régio; [dizendo que], quando ele mesmo está à frente, é régio; e quando, segundo os discursos da disciplina, tal governante é em parte governante e em parte súdito, é político.*
>
> *Mas estas coisas não são verdadeiras. E o que se diz ficará manifesto para os que atentam segundo o método próprio do assunto. Pois, assim como nas outras coisas é necessário dividir o composto até o não-composto — pois estas são as mínimas partes do todo —, assim também, considerando aquilo de que a cidade se compõe, veremos, acerca destas coisas, em que cada uma mais difere das outras, e se algo de artificial se pode apreender acerca de cada uma das coisas ditas. Pois, se alguém observar as coisas nascendo desde o princípio, tanto nas outras quanto nestas, é assim que da melhor maneira as contemplará.*
>
> *É necessário, pois, primeiro combinar os que não podem existir um sem o outro, por exemplo, a fêmea e o macho, em vista da geração; e isto não por escolha, mas, como nos demais animais e nas plantas, por um apetite natural de deixar após si outro semelhante a si mesmo.*
>
> *E o que governa e o que é súdito [existem] por natureza, em vista da conservação. Pois aquilo que pode prever com a mente é por natureza governante e por natureza senhor; e aquilo que pode executar isto com o corpo é súdito e por natureza servo. Por isso, ao senhor e ao servo convém o mesmo.*

> *Por natureza, pois, distinguem-se a fêmea e o servo. Pois a natureza nada faz como faziam os forjadores de bronze a espada délfica, por pobreza, mas [faz] uma coisa para um só fim. Assim, com efeito, cada um dos instrumentos se realiza da melhor maneira quando serve não a muitas obras, mas a uma só.*
>
> *Entre os bárbaros, porém, a mulher e o servo têm a mesma ordem.*
>
> *E a causa é que não têm um governante por natureza, mas se faz uma comunicação entre eles de serva e servo. Por isso dizem os poetas: convém que os gregos governem os bárbaros — como se fossem o mesmo, por natureza, o bárbaro e o servo.*
>
> *Destas duas comunidades, pois, [surge] primeiro a casa; e com razão disse Hesíodo, poetizando: primeiro a casa, e a mulher, e o boi de arado — pois o boi faz as vezes de servo para os pobres.*
>
> *A comunidade constituída para cada dia, segundo a natureza, é a casa, que Carondas chama de homosipyos [os do mesmo prato], e Epimênides de Ocres, homokapnos [os do mesmo fumo].*
>
> *E de várias casas, a primeira comunicação, em vista de um uso não cotidiano, é a aldeia.*
>
> *E, sobretudo, a aldeia parece ser, segundo a natureza, a vizinhança de casas, cujos membros alguns chamam de irmãos de leite, e filhos, e filhos dos filhos.*
>
> *Por isso, também no princípio as cidades eram regidas por um rei, e ainda agora [assim são] as nações, pois [se formaram] de gente sujeita a um rei; com efeito, toda casa é regida pelo mais velho. Por isso também as vizinhanças [assim se regem], por causa do parentesco. E isto é o que diz Homero: cada um estabelece leis para os filhos e as esposas — pois habitavam dispersos, e assim [viviam] antigamente.*
>
> *E por isso todos dizem que os deuses são regidos por um rei, porque também eles mesmos, alguns ainda agora, outros antigamente, eram regidos por um rei. E, assim como os homens assemelham a si mesmos as figuras [dos deuses], assim também [lhes assemelham] as vidas dos deuses.*

Postas, pois, estas coisas preliminares, deve-se saber que Aristóteles, neste livro, antepõe um certo proêmio no qual manifesta a intenção desta ciência;

e depois passa a manifestar o que se propõe, em *quoniam autem manifestum ex quibus partibus* etc.

Acerca do primeiro, faz duas coisas:

primeiro, mostra a dignidade da cidade, de que trata a política, a partir de seu fim;

segundo, mostra a comparação da cidade com as outras comunidades, em *quicumque quidem igitur* etc.

E, de fato, todas essas coisas se aproximam de algum modo da verdade. Pois no nome de "bárbaro" entende-se algo estrangeiro; e um ser humano pode ser chamado estrangeiro ou em sentido absoluto ou em relação a outro. Em sentido absoluto, parece estrangeiro à família humana [*genus*] aquele que carece de razão, segundo a qual alguém é chamado homem; e, por isso, são chamados bárbaros em sentido absoluto os que carecem de razão, seja por golpes dos céus (aqueles lançados em regiões intemperadas, de tal modo que são embotados pela própria disposição da região, como se encontra em muitos povos), seja também por algum mau costume existente em certas terras, pelo qual acontece que os homens recaiam em modos irracionais e quase brutais. Mas é claro que da virtude da razão se segue que os homens sejam regidos pelo que é racionalmente justo [*rationabili iure*] e que se exercitem na escrita. Daí que a barbárie se manifesta convenientemente por este sinal: que os homens ou não usam leis, ou as usam irracionalmente; e, semelhantemente, que entre alguns povos não há o exercício da escrita. Mas é chamado estrangeiro em relação a outro aquele que não pode comunicar-se com ele. Ora, os seres humanos nascem sobretudo para comunicar-se uns com os outros pelo discurso; e, segundo isso, os que não podem entender o discurso uns dos outros podem ser chamados bárbaros em relação uns aos outros. Mas o Filósofo fala aqui daqueles que são bárbaros em sentido absoluto.

Em seguida, quando diz "esta é a causa", indica a causa do erro mencionado e diz que a causa dele é que entre os bárbaros não há governo natural. Pois disse acima que o governante natural é aquele que é capaz de prever com a mente, e o escravo é aquele que é capaz de executar com o corpo. Ora, os bárbaros são encontrados, na maior parte, robustos de corpo e carentes de mente. E, por isso, entre eles não pode haver uma ordem natural de governo e sujeição. Mas entre eles se dá uma certa união de escravos e escravas, isto é, costumam servir-se de escravos e escravas. E porque não há governo natural entre os bárbaros, mas somente entre os que abundam em mente, por isso o poeta diz que convém que os gregos, dotados de sabedoria, governem os bárbaros; e assim seria naturalmente o mesmo ser bárbaro e ser escravo. Mas quando ocorre o contrário, o que se segue é a perversão e a desordem no mundo, segundo as palavras de Salomão: *Vi escravos a cavalo, e príncipes andando como escravos sobre a terra.*

Em seguida, quando diz *ex his quidem igitur* etc., determina a comunidade doméstica, que se constitui de várias uniões pessoais. A respeito disso, faz três coisas.

Primeiro, mostra de que se constrói esta comunidade;

segundo, mostra para que ela existe, em *in omnem quidem igitur* etc.;

terceiro, mostra como são chamados os que estão nesta comunidade, em *quos Charondas quidem* etc.

Diz, portanto, primeiro que das duas comunidades pessoais mencionadas, uma das quais é para a geração, a outra para a segurança, constitui-se a primeira casa. Pois numa casa deve haver homem e mulher, senhor e escravo. E é daí chamada primeira casa, porque há também outra

comunhão de pessoas que se encontra numa casa, a saber, a do pai e do filho, a qual é causada pela primeira. Donde as duas primeiras são as primordiais [*primordiales*]. E, para mostrar isso, recorre à palavra do poeta Hesíodo, que disse que a casa tem estas três coisas: o senhor que se destaca à frente [*praeeminet*], e uma mulher e um boi para arar. Pois numa casa pobre o boi ocupa o lugar de um servo. Com efeito, o homem usa o boi para executar algum trabalho, como um servo.

Em seguida, quando diz *in omnem quidem igitur* etc., mostra para que se ordena a comunidade da casa. Aqui é preciso considerar que toda união humana é para certos atos. Alguns atos humanos são cotidianos, como comer, aquecer-se ao fogo e outros desse tipo. Outros, porém, não são cotidianos, como vender, combater e outros desse tipo. Ora, é natural aos homens unirem-se uns aos outros em ambos os gêneros [*genera*] de obra, ajudando-se mutuamente. E por isso diz que a casa nada mais é que uma comunidade segundo a natureza constituída para a vida de todos os dias, isto é, para os atos que devem ser praticados diariamente. E isso fica claro, por conseguinte, pelo nome. Pois um certo homem chamado Carondas denominou os que se unem na casa *homostitios*, como se fossem "de um só prato", porque se unem pelo alimento. Mas um outro, chamado Epimênides, da nação dos Ócrios, chamou-os *homocapnos*, como se fossem "de uma só fumaça", porque se sentam ao mesmo fogo.

Em seguida, quando diz *ex pluribus autem domibus* etc., expõe a terceira comunidade, a saber, a aldeia.

E primeiro mostra de que e por que causa se faz esta comunidade.

Segundo, mostra que ela é natural, em *maxime autem videtur* etc.

Diz, pois, primeiro que a primeira união que provém de várias casas se chama aldeia; e diz-se primeira para distingui-la da segunda, que é a cidade. Mas esta comunidade não se constitui para a vida cotidiana, como se disse da casa, e sim se funda em vista de uma atividade não cotidiana. Pois os que são vizinhos não se unem uns aos outros nos atos cotidianos em que se unem os que são de uma mesma casa, como comer, sentar-se junto ao fogo e coisas desse tipo, mas unem-se uns aos outros em certos atos exteriores que não são cotidianos.

Em seguida, quando diz *maxime autem videtur* etc., mostra que a comunidade da aldeia é natural.

E primeiro mostra a proposição pela razão.

Segundo, por um certo sinal, em *propter quod et primum* etc.

Diz, pois, primeiro que as casas vizinhas, que é a aldeia, parecem ser segundo a natureza sobretudo. Pois nada é mais natural entre os animais do que a produção [*propago*] de muitos a partir de um só, e isso é o que fazem as casas vizinhas. De fato, alguns chamam os que têm casas vizinhas de irmãos de leite e filhos, isto é, de filhos, e filhos de filhos, isto é, netos, de modo que entendemos que as casas vizinhas desse tipo procedem dessa primeira: que filhos e netos multiplicados instituíram casas separadas, habitando próximos uns dos outros. Donde, sendo natural a multiplicação da prole, segue-se que a comunidade da aldeia é natural.

Em seguida, quando diz *propter quod et primum* etc., esclarece a mesma coisa por um sinal.

E primeiro, segundo aquelas coisas que vemos nos homens.

Segundo, segundo aquelas coisas que foram ditas sobre os deuses, em *et deos autem propter hoc* etc.

Diz, portanto, primeiro que, porque a aldeia se constitui da multiplicação da prole, daí procede que, desde o seu princípio [*a principio*], toda cidade é regida por um rei. E até hoje alguns povos têm rei, embora diferentes cidades nem sempre tenham reis diferentes. E isso porque cidades e povos foram instituídos por aqueles que estavam sujeitos a um rei. E como este sinal corresponde às coisas mencionadas, mostra-o pelo que diz abaixo: porque toda casa é regida pelo mais velho, assim como os filhos são regidos pelo pai de família. E daí acontece que também toda a vizinhança, instituída a partir da consanguinidade, é regida, em razão do parentesco, por alguém que governou no parentesco, assim como a cidade é regida por um rei. Donde Homero disse que cada um institui leis para sua mulher e seus filhos, como o rei na cidade. Mas esse governo procede da casa e da aldeia para as cidades porque diferentes aldeias estão dispersas em partes separadas, como na cidade. E por isso, antigamente, os homens habitavam dispersos em aldeias, ainda não reunidos numa só cidade. Assim, é evidente que o governo de um rei sobre uma cidade ou povo procede do governo do mais velho na casa ou na aldeia.

Em seguida, quando diz *et deos autem* etc., expõe outro sinal por meio do que foi dito sobre os deuses. E diz que, por causa das coisas mencionadas, todos os povos diziam que seus deuses eram regidos por algum rei, dizendo que Júpiter era o rei dos deuses. E isso porque alguns homens ainda são regidos por reis, mas outrora quase todos os homens eram regidos por reis. E este foi o primeiro governo, como se dirá depois. Mas os homens, assim como fazem a aparência dos deuses semelhante à sua, isto é, suas formas, julgando que os deuses têm a figura de certos homens, assim também fazem a vida dos deuses semelhante à sua, isto é, suas associações, julgando que eles se associam do modo como veem que os homens se associam. Aqui Aristóteles chama de deuses as substâncias separadas da matéria, segundo o costume [*mos*] dos platônicos, criadas pelo Deus uno, altíssimo e único, às quais substâncias os povos erroneamente atribuíram tanto as formas quanto as associações dos homens, como diz aqui o Filósofo.

Lição 1/b

> *Ora, o que resulta de várias aldeias, todas já tendo por fim a autossuficiência, é a comunidade completa, a cidade; o que equivale a dizer, por conseguinte, que ela é feita em vista do viver e existe em vista do viver bem.*
>
> *Por isso, toda cidade é natural, se é que o são as primeiras comunidades; pois ela é o fim delas, e a natureza é fim. Com efeito, aquilo que cada coisa é em sua geração completa, isso dizemos ser a natureza de cada coisa, quer se trate de homens, de cavalos ou da casa.*
>
> *Além disso, aquilo em vista de que algo é, e que é fim, é o melhor; ora, a autossuficiência é fim e é o melhor.*
>
> *Disso é claro que a cidade é uma das coisas naturais e que o homem é, por natureza, um animal cívico. E aquele que, por natureza e não por fortuna, não tem cidade, ou é perverso, ou é melhor que um homem. Tal é aquele a quem Homero censura: sem fratria, sem lei, sem lar. Quem é assim por natureza é desse modo e está inclinado à guerra, desejando existir sem nenhum jugo, como as aves selvagens.*
>
> *Ora, que o homem é mais animal cívico do que as abelhas e todos os animais gregários é muito evidente. Pois a natureza, como dizemos, nada faz em vão, e só o homem tem a fala, além dos outros animais; a voz, com efeito, é sinal do prazer e da dor, e por isso existe também nos outros animais; pois a natureza deles chegou ao ponto de ter a percepção das dores e dos prazeres e de os significar uns aos outros. Mas a fala existe para manifestar o útil e o nocivo e, por isso, o justo e o injusto; pois, entre todos os animais, é próprio só do homem ter a percepção do bem e do mal, do justo e do injusto, e de coisas semelhantes. E a comunhão nessas coisas produz a casa e a cidade.*
>
> *Portanto, a cidade é anterior à casa e a cada um de nós; pois é necessário que o todo seja anterior à parte. Com efeito, se o todo [o corpo] for destruído, não haverá pé nem mão, a não ser equivocamente, como quando falamos de uma mão de pedra; pois será assim se estiver corrompida, já que todas as coisas se definem por sua obra e sua virtude. Por isso não terá mais a mesma existência e não será chamada a mesma coisa, mas será nomeada equivocamente. Assim, pois, é claro que a cidade é natural e anterior a cada indivíduo. Com efeito, cada indivíduo, separadamente, não é autossuficiente, e do mesmo modo as outras partes se mantêm em referência ao todo. Mas aquele que é incapaz de unir-se a*

> *outros, ou que de nada precisa por ser autossuficiente, não é parte da cidade, porque é ou uma besta ou um deus.*
>
> *Além disso, a natureza põe em todos um impulso para tal comunidade. E quem primeiro a instituiu foi causa dos maiores bens. Pois, assim como o homem, quando aperfeiçoado, é o melhor dos animais, assim também, quando separado da lei e da justiça, é o pior de todos. Com efeito, a injustiça armada é a mais cruel, e o homem nasce com armas que devem ser usadas pela prudência e pela virtude, mas que ele pode usar com grande eficácia para fins contrários; por isso, sem virtude, o homem é o mais ímpio e selvagem dos animais, inclinado à luxúria e à mais rapace avidez. Mas a justiça é cívica. Pois dike é a ordem da comunidade cívica, e dike é o juízo do que é justo.*

Quae autem ex pluribus vicis etc. Depois de determinar as comunidades ordenadas à cidade, o Filósofo determina a comunidade da própria cidade. E esta parte se divide em três.

Primeiro, mostra que tipo de comunidade é a cidade.

Segundo, mostra que ela é natural, em *propter quod omnis civitas* etc.

Terceiro, trata da instituição da cidade, em *natura igitur quidem* etc.

Quanto ao primeiro ponto, mostra a condição da cidade no que se refere a três coisas.

Primeiro, mostra a partir de que a cidade se constitui: pois, assim como a aldeia se constitui a partir de várias casas, também a cidade se constitui a partir de várias aldeias.

Em segundo lugar, diz que a cidade é uma comunidade perfeita. Isto ele prova pelo seguinte: como toda associação de todos os homens se ordena a algo necessário à vida, será perfeita aquela comunidade que se ordena a isto, a saber, que o homem tenha de modo suficiente tudo o que é necessário à vida; ora, tal é a comunidade da cidade, pois pertence à noção de cidade que nela se encontrem todas as coisas que bastam à vida humana, tal como de fato acontece; e por isso ela se compõe de várias aldeias, em uma das quais se exerce a arte do ferreiro, em outra a arte do tecelão, e assim das demais. Donde é manifesto que a cidade é uma comunidade perfeita.

Em terceiro lugar, mostra a que a cidade está ordenada. Pois ela foi primitivamente feita em vista do viver, isto é, para que os homens encontrassem de modo suficiente aquilo de que pudessem viver; mas de seu ser provém que os homens não somente vivam, mas que vivam bem, na medida em que, pelas leis da cidade, a vida dos homens é ordenada à virtude.

Em seguida, quando diz ***propter quod omnis civitas*** etc., mostra que a comunidade da cidade é natural. E quanto a isto faz três coisas:

primeiro, mostra que a cidade é natural;

em segundo lugar, que o homem é naturalmente um animal cívico, ali onde diz ***ex hiis igitur manifestum*** etc.;

em terceiro lugar, mostra o que é anterior segundo a natureza, se um só homem, ou a casa, ou a cidade, ali onde diz ***et prius itaque civitas*** etc.

Quanto ao primeiro ponto, apresenta duas razões,

das quais a primeira é a seguinte. O fim das coisas naturais é a natureza delas mesmas; ora, a cidade é o fim das comunidades já mencionadas, das quais se mostrou que são naturais: logo, também a cidade é natural. E que a natureza seja o fim das coisas naturais, ele o prova, ali onde diz *quale enim* etc., com a seguinte razão. Dizemos ser natureza de cada coisa aquilo que lhe convém quando é perfeita a sua geração: assim como a natureza do homem é aquela que ele tem depois da perfeição de sua geração; e semelhantemente ocorre com o cavalo e com a casa, contanto, porém, que se entenda por natureza da casa a sua forma. Ora, a disposição que a coisa tem quando perfeita a sua geração é o fim de todas aquelas coisas que existem antes de sua geração; logo, aquilo que é o fim dos princípios naturais a partir dos quais algo é gerado é a natureza da coisa: e assim, como a cidade é gerada a partir das comunidades já mencionadas, que são naturais, ela mesma será natural.

Apresenta a segunda razão ali onde diz ***adhuc quod cuius gratia*** etc. Ela é a seguinte. Aquilo que é o melhor em cada coisa é o fim e aquilo em vista do qual algo se faz; ora, ter suficiência é o melhor, logo tem a noção de fim: e assim, como a cidade é a comunidade que possui por si a suficiência da vida, ela mesma é o fim das comunidades já mencionadas. Donde é evidente que esta segunda razão é introduzida como prova da premissa menor da razão precedente.

Em seguida, quando diz ***ex hiis igitur manifestum*** etc., mostra que o homem é naturalmente um animal cívico.

E, primeiro, conclui isto a partir da naturalidade da cidade;

em segundo lugar, prova isto pela operação própria do homem, ali onde diz ***quod autem civile*** etc.

Quanto ao primeiro ponto, faz duas coisas:

primeiro, mostra o que se propôs;

em segundo lugar, exclui uma dúvida, ali onde diz ***et qui incivilis*** etc.

Conclui, portanto, primeiro, a partir do que foi dito, que a cidade é uma daquelas coisas que são segundo a natureza; e, como a cidade não é senão uma congregação de homens, segue-se que o homem é naturalmente um animal cívico.

Ora, isto poderia suscitar dúvida em alguém pelo fato de que aquelas coisas que são segundo a natureza estão presentes em todos; não se encontram, porém, todos os homens sendo habitantes de cidades. E por isso, para excluir esta dúvida, diz em seguida que alguns não são cívicos por

causa da fortuna, como por serem expulsos da cidade; ou, por causa da pobreza, têm necessidade de cultivar os campos ou de guardar os animais. E isto é manifesto que não é contrário ao que foi dito, a saber, que o homem é naturalmente cívico: porque também outras coisas naturais às vezes faltam por causa da fortuna, como quando a alguém é amputada a mão, ou quando é privado de alimento. Mas, se algum homem tem o não ser cívico por causa da natureza, é necessário que ou seja depravado, como quando isto acontece pela corrupção da natureza humana; ou seja melhor do que o homem, na medida, a saber, em que tem uma natureza mais perfeita do que os outros homens comumente têm, de modo que por si mesmo possa bastar-se sem a sociedade dos homens: como sucedeu em João Batista e no bem-aventurado Antão eremita. E aduz a isto a palavra de Homero, que amaldiçoa um certo homem que não era cívico por causa da depravação; pois diz dele que era *insociável* porque não podia ser contido pelo vínculo da amizade, e *sem lei* porque não podia ser contido sob o jugo da lei, e *celerado* porque não podia ser contido sob a regra da razão. Ora, quem é tal segundo a natureza é necessário que, juntamente com isto, seja também *ávido de guerra*, como que litigioso e existindo sem jugo: assim como vemos que as aves que não são sociáveis são de rapina.

Em seguida, quando diz ***quod autem civile animal*** etc., prova, a partir da operação própria do homem, que ele é um animal cívico, mais ainda do que a abelha e do que qualquer animal gregário, com a seguinte razão. Pois dizemos que a natureza nada faz em vão, porque sempre opera em vista de um fim determinado; donde, se a natureza atribui a alguma coisa algo que de si está ordenado a algum fim, segue-se que esse fim é dado àquela coisa pela natureza. Ora, vemos que, embora alguns outros animais tenham voz, somente o homem, acima dos demais animais, possui a fala; pois, ainda que alguns animais profiram a fala humana, não falam contudo propriamente, porque não entendem o que dizem, mas por um certo hábito proferem tais vozes. Ora, há diferença entre o discurso e a simples voz. Pois a voz é sinal de tristeza e de deleite, e por consequência das outras paixões, como a ira e o temor, as quais todas se ordenam ao deleite e à tristeza, como se diz no livro II da Ética. E por isso a voz é dada aos outros animais, cuja natureza chegou até este ponto: que sintam seus deleites e suas tristezas e os signifiquem uns aos outros por meio de algumas vozes naturais, como o leão pelo rugido e o cão pelo latido; em lugar dos quais nós temos as interjeições.

Mas a fala humana significa o que é útil e o que é nocivo, do que se segue que significa o justo e o injusto: pois a justiça e a injustiça consistem nisto, que alguns sejam igualados ou não igualados nas coisas úteis e nocivas. E por isso a fala é própria dos homens, porque isto lhes é próprio em comparação com os outros animais, a saber, que tenham conhecimento do bem e do mal, do justo e do injusto, e de outras coisas deste gênero que podem ser significadas pelo discurso. Como, portanto, ao homem foi dado o discurso pela natureza, e o discurso se ordena a que os homens comuniquem uns com os outros no útil e no nocivo, no justo e no injusto e em outras coisas deste gênero: segue-se, visto que a natureza nada faz em vão, que naturalmente os homens comunicam entre si nestas coisas. Ora, a comunicação nestas coisas faz a casa e a cidade; logo, o homem é naturalmente um animal doméstico e cívico.

Em seguida, quando diz ***et prius itaque civitas*** etc., mostra, a partir do que foi dito, que a cidade é anterior segundo a natureza do que a casa ou do que um só homem singular, com a seguinte razão. É necessário que o todo seja anterior à parte, a saber, na ordem da natureza e da perfeição; mas isto deve ser entendido a respeito da parte da matéria, não da parte da espécie, como se

mostra no livro VII da Metafísica. E prova isto assim: porque, destruído o homem inteiro, não permanece nem o pé nem a mão senão equivocamente, do modo pelo qual uma mão de pedra poderia ser chamada mão; e isto porque tal parte se corrompe corrompido o todo, e aquilo que está corrompido não retém a espécie da qual se toma a noção definidora: donde é manifesto que não permanece a mesma noção do nome, e assim o nome é predicado equivocamente. E que a parte se corrompe corrompido o todo, ele o mostra por isto, que toda parte se define por sua operação e pela virtude com que opera: assim como a definição do pé é que seja um membro orgânico que tem a virtude de caminhar; e por isso, uma vez que já não tem tal virtude e operação, não é o mesmo segundo a espécie, mas equivocamente se diz pé. E a mesma razão vale para outras partes deste gênero, que se dizem partes da matéria, em cuja definição se põe o todo, assim como também na definição do semicírculo se põe o círculo: pois o semicírculo é a metade do círculo. Diversamente, porém, ocorre com as partes da espécie, que se põem na definição do todo, assim como as linhas se põem na definição do triângulo.

Assim, portanto, é manifesto que o todo é naturalmente anterior às partes da matéria, embora as partes sejam anteriores na ordem da geração. Ora, os homens singulares comparam-se à cidade inteira assim como as partes do homem ao homem, porque, assim como a mão ou o pé não pode existir sem o homem, assim também nenhum homem, por si só, é suficiente para viver separado da cidade. Se, porém, acontecer que alguém não possa comunicar com a sociedade da cidade por causa de sua depravação, é pior do que o homem e como que uma besta; se, todavia, de nada necessita e é como que possuidor de suficiência por si mesmo, e por isso não é parte da cidade, é melhor do que o homem: pois é como que um certo deus. Resta, portanto, do que foi dito, que a cidade é anterior segundo a natureza a um só homem.

Em seguida, quando diz ***natura igitur quidem*** etc., trata da instituição da cidade, concluindo do que foi dito que em todos os homens há um certo ímpeto natural para a comunidade da cidade, assim como também para as virtudes; mas, contudo, assim como as virtudes se adquirem pelo exercício humano, como se diz no livro II da Ética, assim as cidades são instituídas pela indústria humana. Ora, aquele que primeiro instituiu a cidade foi, para os homens, causa dos maiores bens.

Pois o homem é o melhor dos animais, se se aperfeiçoar nele a virtude para a qual tem inclinação natural; mas, se estiver sem lei e sem justiça, o homem é o pior de todos os animais. Isto ele prova assim, porque a injustiça é tanto mais feroz quanto mais armas tem, isto é, mais recursos para fazer o mal; ora, ao homem, segundo sua natureza, convêm a prudência e a virtude, que de si estão ordenadas ao bem: mas, quando o homem é mau, serve-se delas como que de certas armas para fazer o mal, assim como quando, pela astúcia, engendra diversas fraudes, e, pela abstinência, torna-se capaz de suportar a fome e a sede para perseverar mais na malícia, e semelhantemente das demais coisas. E daí vem que o homem sem virtude, quanto à corrupção do irascível, é sumamente celerado e selvagem, como que cruel e sem afeição; e, quanto à corrupção do concupiscível, é péssimo quanto aos prazeres venéreos e quanto à voracidade dos alimentos. Mas o homem é reconduzido à justiça pela ordem civil: o que é evidente por isto, que com o mesmo nome, entre os gregos, se denomina a ordem da comunidade civil e o juízo da justiça, a saber, *diki*. Donde é manifesto que aquele que instituiu a cidade tirou dos homens o que os fazia péssimos, e reconduziu-os a isto, que fossem ótimos segundo a justiça e as virtudes.

Lição 2

> *Ora, uma vez que é manifesto de que partes a cidade consta, é necessário falar primeiro da economia. Pois toda cidade se compõe de casas.*
>
> *Ora, as partes da casa a partir das quais, por sua vez, a casa é instituída; e a casa completa se compõe de escravos e de livres. Ora, visto que se deve buscar primeiro cada coisa nos elementos mínimos, e as primeiras e mínimas partes da casa são o senhor e o escravo, o marido e a esposa, e o pai e os filhos, será preciso considerar, a respeito destas três, o que é cada uma e como deve ser; ora, estas são a despótica e a nupcial (pois a conjunção da mulher e do varão é sem nome), e a terceira a teknofativa, pois também esta não é nomeada com nome próprio. Sejam, pois, estas três que dissemos.*
>
> *Ora, há uma certa parte que a alguns parece ser a própria economia, e a outros a maior parte dela; e como ela se comporta deve-se considerar. Falo daquilo que se chama crematística.*
>
> *Ora, falemos primeiro do senhor e do escravo, para que vejamos aquilo que diz respeito à oportunidade necessária, e também para que, se pudermos alcançar algo acerca deles para o saber, o alcancemos de modo melhor do que o que agora se opina.*
>
> *Pois a alguns parece que a despotia é uma certa ciência, e que são o mesmo a economia, a despotia, a política e a régia, como dissemos ao começar; mas a outros parece que dominar despoticamente é contra a natureza, pois é pela lei que este é escravo e aquele é livre. Segundo a natureza, porém, em nada diferem, e por isso tampouco é justo, pois é violento.*
>
> *Visto, portanto, que a posse é parte da casa, também a arte de adquirir é parte da economia. Pois sem as coisas necessárias é impossível até mesmo viver. Ora, assim como às artes determinadas será necessário que existam os instrumentos convenientes, se se deve realizar a obra, assim também ao economista.*
>
> *Ora, dentre os instrumentos, uns são inanimados e outros animados, como para o timoneiro o leme é um instrumento inanimado, mas o proeiro é animado. Pois o servo é, na espécie de instrumento, ao serviço das artes. Assim também a coisa possuída é um instrumento para a vida, e a posse é uma multidão de instrumentos, e o escravo é uma coisa possuída animada; e, como instrumento anterior aos instrumentos, todo servo. Pois, se cada um dos instrumentos*

> *pudesse, quando ordenado e antecipando, realizar a sua obra, assim como dizem que faziam as coisas de Dédalo ou as trípodes de Vulcano, que o poeta diz que espontaneamente entravam no certame divino, e assim, se os pentes tecessem por si e os plectros tocassem a cítara, em nada haveria necessidade, nem de servos para os arquitetos, nem de escravos para os senhores.*
>
> *Ora, aquelas coisas que se dizem instrumentos são instrumentos de produção, mas a coisa possuída é para a ação; pois do pente resulta algo outro além de seu próprio uso, ao passo que do vestuário e do leito resulta somente o uso.*
>
> *Ademais, visto que a produção e a ação diferem em espécie, e ambas necessitam de instrumentos, é necessário que estes tenham a mesma diferença. Ora, a vida é ação, não produção; e por isso também o escravo é servo daquelas coisas que são para a ação.*
>
> *Ora, a coisa possuída diz-se assim como também a parte; pois a parte não somente é parte de outro, mas é também, absolutamente, de outro. Semelhantemente também a coisa possuída; e por isso o senhor de um escravo é somente senhor dele, mas não é dele; o escravo, porém, não somente é escravo do senhor, mas é também inteiramente dele.*
>
> *Qual seja, portanto, a natureza do escravo e qual a sua virtude, é manifesto a partir destas coisas. Pois quem, por natureza, não é de si mesmo, mas é homem de outro, esse é por natureza escravo; e é homem de outro todo aquele que é coisa possuída ou escravo; e a coisa possuída é um instrumento ativo e separado.*

Quoniam autem manifestum ex quibus partibus etc. Posto o proêmio no qual mostra a condição da cidade e de suas partes, aqui passa a transmitir a ciência política.

E, primeiro, segundo o modo previamente designado, determina aquelas coisas que pertencem às primeiras partes da cidade;

em segundo lugar, determina aquelas coisas que pertencem à própria cidade, no segundo livro, que começa ali onde diz ***quia considerare volumus de communione*** etc.

Quanto ao primeiro ponto, faz duas coisas:

primeiro, diz sobre o que é sua intenção;

em segundo lugar, executa o que se propôs, ali onde diz ***hiis quidem enim*** etc.

Quanto ao primeiro ponto, faz duas coisas:

primeiro, diz sobre que coisas pretende determinar;

em segundo lugar, em que ordem, ali onde diz ***primum autem de despota*** etc.

Quanto ao primeiro ponto, faz duas coisas:

primeiro, diz que se deve determinar acerca daquelas coisas que pertencem à casa;

em segundo lugar, enumera aquilo que pertence à casa, ali onde diz ***domus autem partes*** etc.

Diz, pois, em primeiro lugar que está manifesto, pelo que foi premisso, de quais partes a cidade se constitui. E, porque é preciso, para conhecer o todo, conhecer antes as partes, como acima se estabeleceu, é necessário que falemos primeiro da economia, que administra ou governa a casa, porque toda cidade se compõe de casas como de partes.

Depois, quando diz ***domus autem partes*** etc., enumera aquilo que pertence à casa.

E, em primeiro lugar, aquilo que pertence a ela como partes;

em segundo lugar, aquilo que pertence como necessário às partes, ali onde diz ***est autem quaedam pars*** etc.

Diz, pois, em primeiro lugar que as partes da casa são aquilo de que a casa se constitui; ora, toda casa, isto é, a família doméstica, se for perfeita, consta de escravos e de livres. E diz "perfeita" porque na casa do pobre há o boi em lugar de servo, como acima se disse. E porque tudo aquilo que pode ser considerado em muitas coisas deve ser buscado primeiro nas menos numerosas e mais simples, para que o ensino seja mais fácil, por isso deve-se dizer que as primeiras e mínimas partes da casa são estas três combinações, a saber, do senhor e do escravo, do marido e da esposa, do pai e do filho: a terceira das quais nasce da segunda, e por isso acima a omitiu; e assim, acerca destas três, deve-se considerar o que cada uma é.

E consequentemente estabelece os nomes destas combinações. E diz que a combinação do senhor e do escravo se chama despótica, isto é, dominativa; a combinação do homem e da mulher, porém, não estava nomeada em seu tempo, mas ele mesmo a nomeia nupcial, à qual nós chamamos matrimônio; do mesmo modo, também a terceira combinação, do pai e do filho, não tinha nome próprio, mas ele a chama teknofactiva, isto é, factiva de filhos.

Depois, quando diz *est autem quaedam pars* etc., estabelece a quarta coisa, que pertence ao que é necessário à casa. E diz que há uma outra parte da economia que se chama crematística, isto é, pecuniária; a qual a alguns parece ser toda a economia, mas a outros a máxima parte dela, pelo fato de que a administração da casa consiste sobretudo na aquisição e conservação do dinheiro. E também acerca desta parte deve-se considerar como ela se dispõe.

Depois, quando diz *primum autem de despota* etc., diz em que ordem se deve tratar destas coisas. E diz que primeiro se deve falar do senhor e do escravo; e esta consideração será útil para duas coisas:

primeiro, para que possamos conhecer aquilo que é oportuno em tais assuntos, a saber, para exercer o domínio sobre os escravos;

em segundo lugar, é útil para a ciência, de modo que por meio disto possamos alcançar algo melhor do que aquilo que os antigos opinaram acerca do domínio e da servidão.

Depois, quando diz ***hiis quidem enim videtur*** etc., determina aquilo que propôs. E divide-se em duas partes:

na primeira, determina acerca da combinação do senhor e do escravo;

na segunda, acerca das outras duas combinações, ali onde diz ***quoniam autem tres partes yconomicae*** etc.

A primeira divide-se em duas:

na primeira, determina acerca da combinação do senhor e do escravo;

e porque o escravo é uma certa posse, por isso na segunda parte determina acerca da outra parte da economia, que é pecuniativa ou possessiva, ali onde diz ***totaliter autem de omni possessione*** etc.

Acerca do primeiro, faz duas coisas:

primeiro, narra as opiniões de alguns acerca do domínio e da servidão;

em segundo lugar, determina a verdade acerca delas, ali onde diz ***quoniam igitur possessio*** etc.

Acerca do primeiro, estabelece duas opiniões,

das quais uma é que a despocia, isto é, a dominativa, é uma certa ciência pela qual alguém sabe dominar os escravos; e que é a mesma que a economia pela qual alguém sabe governar a casa, e que a política e a régia pela qual alguém sabe governar a cidade, como se disse no prólogo.

A outra opinião é que ter um escravo é contra a natureza, e que só por lei está ordenado que uns sejam escravos e outros livres, e que não há diferença alguma entre eles segundo a natureza; donde ainda concluem que é injusto que alguns sejam escravos: pois é de uma certa violência que provém que uns tenham sujeitado a si outros como escravos.

Depois, quando diz ***quoniam igitur possessio*** etc., determina a verdade acerca do domínio e da servidão.

E primeiro determina a noção da servidão;

em segundo lugar, investiga acerca das opiniões premissas, ali onde diz ***utrum autem est aliquis natura talis*** etc.

Acerca do primeiro, faz duas coisas:

primeiro, premete algumas coisas necessárias para conhecer a noção da servidão;

em segundo lugar, conclui do que foi premisso a definição do escravo, ali onde diz ***quae quidem igitur natura servi*** etc.

Acerca do primeiro, estabelece quatro coisas,

das quais a primeira é que a posse é uma parte da casa e que a arte possessiva é uma parte da economia; e isto porque é impossível viver na casa sem as coisas necessárias à vida, que se têm por meio das posses. E isto ele prova por uma semelhança nas artes. Pois vemos que a cada arte é necessário ter os instrumentos convenientes, se deve realizar a sua obra, assim como ao ferreiro é necessário ter o martelo, se deve fazer a faca; e deste modo, ao governante da casa é necessário ter as coisas possuídas para a sua própria obra, como certos instrumentos.

Em segundo lugar, ali onde diz ***organorum autem quidem*** etc., estabelece uma divisão dos instrumentos, dizendo que dos instrumentos alguns são animados, outros inanimados; assim como do piloto o instrumento inanimado é o leme, mas o seu instrumento animado é o proeiro, isto é, aquele que guarda a parte anterior da nau, que se chama proa, e obedece ao piloto. Pois o servidor, nas artes, tem a noção de instrumento, porque, assim como o instrumento é movido pelo artífice, assim também o servidor é movido pelo comando daquele que ordena. E assim como há nas obras da arte um duplo instrumento, assim também na casa há o instrumento inanimado, a própria coisa possuída, por exemplo o leito ou a veste, que é um certo instrumento a serviço da vida humana: e a multidão de tais instrumentos é toda a posse da casa; ora, como o escravo é uma certa coisa possuída animada, segue-se que é um instrumento animado a serviço da vida doméstica. Ora, tal instrumento animado, que é o servidor nas artes e o escravo na casa, é um instrumento sobre os outros instrumentos, porque ele mesmo usa os outros instrumentos e os move; e para isto precisamos de servidores e de escravos. Pois os artífices principais, que se chamam arquitetos, não precisariam de servidores, nem os senhores das casas precisariam de escravos, se cada instrumento inanimado pudesse, ao comando do senhor, reconhecendo-o, realizar a sua própria obra: por exemplo, que os pentes por si penteassem e os plectros por si tocassem a cítara, como se diz da estátua que Dédalo fez, que pelo engenho do mercúrio movia a si mesma. E de modo semelhante, um certo poeta diz que num templo de Vulcano, que era chamado o deus do fogo, certos tripés estavam de tal modo preparados por artifício humano ou por arte nigromântica, que por si mesmos, como que espontâneos, pareciam entrar no combate divino, como que disputando para servir no ministério do templo.

Em terceiro lugar, ali onde diz ***quae quidem dicuntur organa*** etc., estabelece uma segunda divisão dos instrumentos: pois os instrumentos das artes se dizem instrumentos factivos, mas a coisa possuída, que é instrumento da casa, é instrumento ativo. E esta divisão ele prova por dupla razão.

Primeiro, porque se dizem factivos os instrumentos dos quais se faz algo além do próprio uso do instrumento: e isto vemos nos próprios instrumentos da arte, assim como do pente que os tecelões usam se faz algo diverso além do seu uso, a saber, o pano; mas das coisas possuídas, que são instrumentos da casa, não se faz algo diverso além do seu próprio uso, assim como da veste e do leito não se faz senão o uso deles: logo, estas coisas não são factivas como os instrumentos das artes.

A segunda razão estabelece ali onde diz ***adhuc quoniam differunt*** etc., a qual é tal. De coisas diversas são diversos os instrumentos; mas a ação e a fabricação diferem em espécie, pois a fabricação é uma operação pela qual algo se faz numa matéria exterior, como cortar e queimar, ao passo que a ação é uma operação que permanece no operante e pertence à vida dele mesmo, como se diz no livro IX da Metafísica: ora, ambas estas operações precisam de instrumentos, logo os seus instrumentos diferem em espécie. Mas a vida, isto é, a convivência doméstica, não é fabricação, mas ação; logo, o escravo é servidor e instrumento daquilo que pertence à ação, mas não daquilo que pertence à fabricação.

Em quarto lugar, ali onde diz ***res possessa autem*** etc., mostra de que modo o escravo se relaciona com o senhor. E diz que é a mesma a relação da coisa possuída para com o possuidor e da parte para com o todo, quanto a isto: que a parte não se diz somente parte do todo, mas também se diz absolutamente ser do todo, assim como dizemos a mão do homem e não dizemos somente que é parte do homem; e de modo semelhante a coisa possuída, por exemplo a veste, não somente se diz que é posse do homem, mas que é absolutamente deste homem. Donde, como o escravo é uma certa posse, o escravo não é somente escravo do senhor, mas é absolutamente dele; ao passo que aquele que é senhor não é absolutamente do escravo, mas é somente senhor dele.

Depois, quando diz ***quae quidem igitur natura*** etc., conclui do que foi premisso a definição do escravo. E diz que está manifesto, pelo que foi dito, qual é a natureza, isto é, do escravo, e qual é a sua virtude, que é o seu ofício; pois a virtude se refere à ação, e o ofício é o ato conveniente de alguém. Pois, como o escravo é isto mesmo que é de outro, como se disse, qualquer homem que não é naturalmente de si mesmo, mas de outro, ele é naturalmente escravo; ora, aquele homem não é naturalmente de si mesmo, mas de outro, que não pode ser regido senão por outro: e isto se converte, a saber, que qualquer que é coisa possuída ou escravo de outro é homem de outro. Ora, é da noção de coisa possuída ser instrumento ativo e separado. Donde se pode concluir tal definição do escravo: o escravo é um instrumento animado, ativo, separado, sendo homem de outro. Nesta definição, o instrumento é posto como gênero; e acrescentam-se cinco diferenças. Pois, por dizer-se *animado*, distingue-se dos instrumentos inanimados; por dizer-se *ativo*, distingue-se do servidor do artífice, que é instrumento animado factivo; por dizer-se *de outro existindo*, distingue-se do livre, que às vezes serve na casa não como coisa possuída, mas de livre vontade ou contratado por salário; por dizer-se *separado*, distingue-se da parte que é de outro não separada, como a mão; por dizer-se *sendo homem*, distingue-se dos animais brutos, que são coisas possuídas separadas.

Lição 3

> *Se, porém, alguém é por natureza de tal condição ou não, e se para alguém é mais digno e mais justo servir do que não servir, ou se toda servidão é contra a natureza, deve-se considerar depois disto.*
>
> *Ora, não é difícil contemplá-lo pela razão e aprendê-lo a partir daquilo que acontece.*
>
> *Pois governar e ser sujeitado não só é necessário, mas também conveniente, e logo desde o nascimento algumas coisas estão segregadas, umas para serem sujeitadas, outras para governar; e há muitas espécies tanto de sujeitados quanto de governantes; e sempre é melhor o governo que é de melhores sujeitados, por exemplo do homem do que da besta. Pois o que é efetuado por melhores é obra melhor. Ora, onde uma coisa governa e outra é sujeitada, há alguma obra deles.*
>
> *Pois em tudo o que está constituído de muitos, e vem a ser algo uno comum, seja de coisas conjuntas seja de coisas divididas, em todos parece haver um governante e um sujeitado.*
>
> *E isto, por toda a natureza, está ínsito nos seres animados, pois também nos que não participam da vida há um certo governo, por exemplo o da harmonia. Mas isto talvez seja mais extrínseco à nossa especulação.*
>
> *Ora, o animal consta primeiro de alma e de corpo, dos quais a alma é por natureza governante, e o corpo, sujeitado. Ora, é preciso atender mais àquilo que é segundo a natureza a partir das coisas que se comportam segundo a natureza, e não nas corrompidas; por isso também se deve considerar o homem otimamente disposto tanto segundo o corpo quanto segundo a alma, no qual isto é evidente; pois nos doentios e nos que se comportam mal muitas vezes parecerá que o corpo governa a alma, por comportarem-se mal e contra a natureza. E é, com efeito, como dizemos, que no animal se contempla primeiro tanto o governo despótico quanto o político; pois a alma domina o corpo com governo despótico, ao passo que o intelecto domina o apetite com governo político e régio. Nestas coisas está manifesto que, segundo a natureza, é conveniente tanto que o corpo seja regido pela alma quanto que a parte passível o seja pelo intelecto e pela parte que tem razão. Ao contrário, ou de modo igual, seria nocivo a todos.*

> *De novo, no homem e nos outros animais, do mesmo modo. Pois os animais mansos são mais dignos que os silvestres segundo a natureza, e para todos estes é melhor ser regidos pelo homem: pois assim obtêm a sua conservação.*
>
> *Ainda, o masculino em relação ao feminino: por natureza, um é melhor e o outro pior, e um é governante e o outro governado.*
>
> *E do mesmo modo é necessário que seja também entre os homens.*
>
> *Portanto, quaisquer que distam tanto quanto a alma do corpo e o homem da besta dispõem-se deste modo: aqueles cuja obra é o uso do corpo, e isto é o melhor que deles pode vir. Estes, com efeito, são por natureza escravos, para os quais é melhor ser regidos por este governo, se é que se deve dar crédito ao que foi dito; pois é por natureza escravo aquele que pode ser de outro, e por isso também é de outro.*
>
> *E participa da razão apenas na medida em que a recebe pelo sentido, mas não a possui. Pois os outros animais servem não por percepção racional, mas pelas paixões, e a utilidade varia pouco: pois para as coisas necessárias ao corpo o auxílio provém de ambos, tanto dos escravos quanto dos animais domésticos.*
>
> *A natureza quer, pois, também fazer diferentes os corpos dos livres e dos escravos, uns fortes para o uso necessário, os outros retos e inúteis para tais operações, mas úteis para a vida civil. Estes, porém, também se tornam divididos conforme a utilidade bélica e a pacífica. Ora, acontece muitas vezes também o contrário, a saber, que uns têm os corpos dos livres, e outros as almas.*
>
> *Pois também isto é manifesto: que, se alguns se tornam diferentes dos outros apenas quanto ao corpo, tanto quanto as imagens dos deuses, todos dirão certamente que os que são inferiores são dignos de servir a estes.*
>
> *Ora, se isto é verdade no corpo, com muito mais justiça deve ser definido quanto à alma. Mas não é igualmente fácil ver a beleza da alma e a do corpo. É, portanto, manifesto que existem por natureza alguns que são livres e alguns que são servos, para os quais servir é vantajoso e justo.*

Utrum autem est (aliquis) natura talis etc. Depois que o filósofo mostrou a noção e a virtude do servo, procede aqui a investigar as opiniões anteriormente propostas.

E primeiro indaga se a servidão é natural;

em segundo lugar, se o poder de mando dominativo é o mesmo que o político, ali onde diz ***manifestum autem et ex hiis*** etc.

Acerca do primeiro ponto, faz três coisas:

primeiro, levanta uma dúvida;

em segundo lugar, resolve-a aprovando uma das partes, ali onde diz ***non difficile autem*** etc.;

em terceiro lugar, mostra de que modo também a outra parte da dúvida possui, de algum modo, verdade, ali onde diz ***quod autem et qui contraria dicunt*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, depois do que foi dito, é preciso considerar se alguém é servo por natureza ou não; e ainda se para alguém é mais digno e justo que sirva do que não sirva, ou não, mas toda servidão é contra a natureza: o que responde às duas questões propostas. Pois, se toda servidão é contra a natureza, então ninguém é servo por natureza; e ainda não será justo nem digno que alguém sirva: pois aquilo que é contra a natureza não é digno nem justo.

Em seguida, quando diz ***non difficile autem*** etc., resolve a questão proposta, mostrando duas coisas: a saber, que algum homem é servo por natureza, e que para alguém é digno e conveniente servir. E acerca disto faz duas coisas:

primeiro, propõe o modo pelo qual estas coisas devem ser mostradas, dizendo que não é difícil que alguém contemple a verdade e a razão das questões mencionadas, e que também aprenda a verdade a partir daquilo que acontece nas coisas.

Em segundo lugar, ali onde diz ***principari enim et subici*** etc., mostra o que se propôs segundo os dois modos anteriormente mencionados,

e primeiro a partir daquilo que acontece;

em segundo lugar, a partir da razão, ali onde diz ***quaecumque enim ex pluribus constituta sunt*** etc.

Acerca do primeiro, propõe quatro coisas.

A primeira delas é que mandar e ser subordinado não pertencem apenas ao número daquelas coisas que provêm da necessidade ou da violência, mas também ao número daquelas que são convenientes para a salvação dos homens. E isto pertence à segunda questão: pois aquilo que é conveniente para alguém parece ser digno e justo para ele.

A segunda é que nos homens vemos, desde o próprio nascimento, que há certa distinção, de modo que alguns são aptos para serem subordinados, e outros, porém, para mandar. E isto pertence à primeira questão: pois aquilo que, desde o nascimento, imediatamente está presente em alguém parece ser natural.

A terceira é que há muitas espécies dos que são subordinados e dos que mandam; pois de um modo o homem manda na mulher, de outro o senhor no servo, de outro o rei no reino. E isto também pertence à mesma questão: pois aquelas coisas que estão naturalmente presentes nas coisas diversificam-se segundo a diversidade delas.

E a quarta é que sempre é melhor o poder de mando que é sobre subordinados melhores, assim como é melhor o poder de mando pelo qual alguém manda no homem do que aquele pelo qual alguém manda na besta; e prova isto com tal razão. Todo poder de mando e subordinação ordena-se a alguma obra, pois obedece aquele que é subordinado ao que manda em alguma obra; mas a obra que é feita pelos melhores é melhor: logo, também o poder de mando é melhor. E esta quarta coisa também pertence à primeira questão; pois aquelas coisas que estão naturalmente presentes são tanto melhores quanto são de seres melhores.

Em seguida, quando diz *quaecumque enim ex pluribus* etc., mostra o que se propôs a partir da razão.

E apresenta uma razão para mostrar que alguns são servos por natureza, aos quais é conveniente servir;

em segundo lugar, mostra quais são estes, ali onde diz ***quicumque quidem igitur*** etc.

Acerca do primeiro, apresenta tal razão. Todas as coisas que são constituídas de muitas partes têm nelas algo que manda e algo que é subordinado por natureza, e isto é conveniente; mas a multidão dos homens é constituída de muitos: logo, é natural e conveniente que um mande e outro seja subordinado. Ora, a premissa menor desta razão é manifesta a partir do que foi anteriormente dito, no que se mostrou que o homem é naturalmente um animal político, e assim é natural que de muitos homens se constitua uma multidão;

por isso, deixando de lado essa premissa, prova a maior. E assim, nesta razão, faz três coisas:

primeiro, propõe a premissa maior;

em segundo lugar, prova-a, ali onde diz ***et hoc ex omni natura*** etc.;

em terceiro lugar, infere a conclusão, ali onde diz ***eodem autem modo*** etc.

Diz, portanto, primeiro que todas as coisas que são constituídas de muitas partes, de modo que delas se faça algo comum uno, quer essas muitas partes estejam unidas, como os membros do corpo se unem para a constituição do todo, quer estejam separadas, como de muitos soldados se constitui um só exército, em todas elas encontra-se algo que manda e algo que é subordinado; e isto é natural e conveniente, como ficará patente por cada um dos exemplos.

Em seguida, quando diz ***et hoc ex omni natura*** etc., prova o que se propôs de quatro modos:

primeiro, de fato, nas coisas inanimadas;

em segundo lugar, nas partes do homem, ali onde diz ***animal autem primum constat*** etc.;

em terceiro lugar, no gênero dos animais, ali onde diz ***iterum in homine*** etc.;

em quarto lugar, na diferença dos sexos, ali onde diz ***adhuc autem masculinum*** etc.

Diz, portanto, primeiro que a verdade da proposição mencionada se encontra nas coisas animadas não como se lhes fosse própria, mas por aquilo que é comum a toda a natureza: porque também naquelas coisas que não participam da vida há algum poder de mando, por exemplo, o da harmonia. O que pode ser entendido de dois modos: de um modo, quanto à harmonia dos sons, porque sempre nas vozes que consoam alguma voz predomina, segundo a qual toda a harmonia é discernida; pode também ser entendido quanto à harmonia dos elementos num corpo misto, no qual sempre um dos elementos é predominante. Mas passa por cima de tais coisas, porque são extrínsecas a esta consideração.

Em seguida, quando diz ***animal autem primum*** etc., mostra o que se propôs nas partes do homem. E diz que a primeira composição do animal é da alma e do corpo, composição que se diz primeira não segundo a ordem da geração, mas segundo a principalidade, porque é constituída das partes mais principais; ora, dessas partes uma é naturalmente a que manda, a saber, a alma, e a outra a subordinada, a saber, o corpo. Poderia, porém, alguém dizer que isto não é natural, visto que não se encontra em todos. E por isso, para excluir tal objeção, acrescenta que, para julgar o que é natural, é preciso considerar aquelas coisas que se comportam segundo a natureza, e não aquelas que estão corrompidas, porque tais coisas ficam aquém da natureza. E por isso, para julgar qual parte no homem naturalmente manda, é preciso considerar algum homem que esteja bem disposto tanto quanto à alma como quanto ao corpo: no qual é manifesto que a alma domina o corpo. Mas nos homens doentios e que se comportam mal, muitas vezes o corpo manda na alma, porque preferem o proveito do corpo ao proveito da alma; e isto porque estão mal dispostos e contra a natureza.

Mostra, em seguida, que o poder de mando que há nas partes do animal tem certa semelhança com o poder de mando exterior. Pois podemos considerar no animal que é o homem um duplo poder de mando sobre as suas partes, a saber, o despótico, pelo qual o senhor manda nos servos, e o político, pelo qual o dirigente da cidade manda nos livres. Encontra-se, com efeito, entre as partes do homem, que a alma domina o corpo, mas isto se dá com poder de mando despótico, no qual o servo em nada pode resistir ao senhor, porquanto o servo, aquilo que é, absolutamente é do senhor, como acima foi dito: e isto vemos nos membros do corpo, a saber, nas mãos e nos pés, que imediatamente, sem contradição, se aplicam à obra ao comando da alma. Encontramos também que o intelecto ou a razão domina o apetite, mas com poder de mando político e régio, que é sobre os livres, por isso podem em algumas coisas contradizer: e igualmente o apetite às vezes não segue a razão. E a razão desta diversidade é que o corpo não pode ser movido senão pela alma, e por isso está totalmente subordinado a ela; mas o apetite pode ser movido não só pela razão, mas também pelo sentido, e por isso não está totalmente subordinado à razão. Ora, em ambos os regimes é manifesto que a subordinação é segundo a natureza e conveniente. Pois é natural e conveniente ao corpo que seja regido pela alma; e igualmente é natural e conveniente à parte passível, isto é, ao apetite que está sujeito às paixões, que seja regido pelo intelecto ou pela razão. E em ambos os casos seria nocivo se aquilo que deve ser subordinado se comportasse de igual para igual, ou ao contrário, em relação àquilo que deve mandar; pois o corpo se corromperia se não fosse subordinado à alma, e o apetite seria desordenado se não fosse subordinado à razão.

Em seguida, quando diz ***iterum in homine*** etc., prova o mesmo no gênero dos animais, dizendo que igualmente se comporta no homem e nos outros animais o fato de ser natural e conveniente que o homem domine os outros; pois vemos que os animais mansos, sobre os quais o homem

domina, são mais dignos segundo a natureza do que os selvagens, na medida em que participam de algum modo do regime da razão. Mas também para todos os animais (é melhor) que sejam regidos pelo homem, porque assim, em muitos casos, obtêm a saúde corporal que por si mesmos não poderiam alcançar: como fica patente quando lhes são fornecidos pelos homens pastos abundantes e remédios de saúde.

Em seguida, quando diz ***adhuc autem masculinum*** etc., prova o mesmo na diferença dos sexos. E diz que do mesmo modo também se comporta o masculino em relação ao feminino, que naturalmente o masculino é melhor e o feminino inferior; e o macho manda, a fêmea, porém, é subordinada. Deve-se, porém, notar que os dois primeiros exemplos são acerca do todo integral, os outros dois acerca do todo universal, que é o gênero ou a espécie; e assim fica patente que a proposição mencionada tem lugar em ambos.

Em seguida, quando diz ***eodem autem modo*** etc., conclui o que se propôs, a saber, que do mesmo modo se comporta nos homens como no que foi mencionado; a saber, que é natural e conveniente que alguns mandem e alguns sejam subordinados.

Em seguida, quando diz ***quicumque quidem igitur*** etc., mostra quais são os que naturalmente mandam e são subordinados:

e primeiro quais são segundo a alma;

em segundo lugar, quais são segundo o corpo, ali onde diz ***vult quidem igitur natura*** etc.

Acerca do primeiro, faz duas coisas:

primeiro, mostra quais são, segundo a alma, os que naturalmente mandam ou são subordinados;

em segundo lugar, estabelece uma comparação entre os homens que são naturalmente servos e os animais brutos que também naturalmente servem, ali onde diz ***et communicant ratione*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, visto que a alma naturalmente domina o corpo e o homem as bestas, todos os que tanto distam dos outros quanto a alma dista do corpo e o homem da besta, por causa da eminência da razão em alguns e do seu defeito em outros, esses são naturalmente senhores dos outros: segundo o que também Salomão diz que *quem é tolo servirá ao sábio*. Ora, dispõem-se deste modo, isto é, de sorte que se comportem em relação a eles como o homem em relação às bestas, ou a alma em relação ao corpo, aqueles cuja obra principal é o uso do corpo; e que isto é o melhor que deles se pode ter, pois são fortes para executar obras corporais, mas impotentes para as obras da razão: e esses são naturalmente servos, para os quais é melhor que sejam regidos pelos sábios, se é conveniente que se dê crédito às razões acima ditas, porque nisto participam do regime da razão. E que esses sejam naturalmente servos, fica patente por isto: que é naturalmente servo aquele que tem aptidão natural para ser de outrem, na medida em que não pode ser regido pela própria razão, pela qual o homem é senhor de si, mas somente pela razão de outrem: por causa disso, é naturalmente de outrem, como que servo.

Em seguida, quando diz ***et communicant ratione*** etc., compara, segundo a conveniência e a diferença, o homem naturalmente servo e o animal bruto. E diz que aquele que é naturalmente

servo participa da razão somente quanto a isto: que recebe a percepção da razão como quem é ensinado por outro, mas não quanto a ter a percepção da razão por si mesmo; ao passo que os outros animais servem ao homem não como quem recebe do homem alguma percepção da razão, mas na medida em que, pela memória daquilo que sofreram bem ou mal por parte do homem, são incitados a servir pelo temor ou pelo amor. E assim, quanto ao modo de servir, há diferença, na medida em que o servo natural serve pela razão, e o animal bruto pela paixão; mas a oportunidade, isto é, a utilidade que provém do serviço de ambos, varia pouco. Pois nos é prestado auxílio para as mesmas coisas tanto pelos servos como pelos animais domésticos, a saber, para o necessário ao corpo; pois o servo natural, visto que carece de razão, não pode auxiliar no conselho ou em alguma obra da razão. Contudo, nas coisas corporais, o servo pode servir de mais modos do que o animal bruto, por causa da razão.

Em seguida, quando diz ***vult quidem igitur natura*** etc., mostra quais sejam os servos segundo o corpo.

E primeiro propõe o que pretende;

em segundo lugar, prova o que foi proposto, ali onde diz ***quoniam et hoc manifestum*** etc.

Diz, portanto, primeiramente que a natureza quer, isto é, tem certo ímpeto ou inclinação a isto: fazer uma diferença entre os corpos dos livres e dos escravos, de modo que os corpos dos escravos sejam robustos para exercer o uso necessário que lhes compete, a saber, para cavar no campo e exercer outros serviços semelhantes; mas os corpos dos livres devem ser retos, isto é, bem dispostos segundo a natureza, e inúteis para tais operações servis, o que exige uma compleição delicada; devem, contudo, ser úteis para a vida civil na qual os homens livres convivem. Ora, aquele que tem membros úteis para a vida civil tem uma disposição repartida quanto à oportunidade bélica e à pacífica: de modo que em tempo de guerra tenha membros aptos para lutar e para outras obras militares, e em tempo de paz para exercer outras obras civis. E ainda que a natureza tenha inclinação para causar a referida diferença dos corpos, contudo às vezes falha nisso, assim como também em todas as outras coisas que são geradas e corrompidas a natureza alcança seu efeito na maioria dos casos, mas falha em poucos. Quando, portanto, a natureza falha nisso, muitas vezes acontece o contrário do que foi dito, a saber, que aqueles que têm almas de livres tenham corpos de escravos, ou inversamente.

Deve-se, porém, considerar que o Filósofo aqui deduz uma conclusão a partir das premissas nas quais tratava da disposição da alma; porque, sendo o corpo naturalmente ordenado à alma, a natureza intenta formar um corpo tal que seja conveniente à alma, e por isso intenta dar aos que têm almas de livres corpos de livres, e semelhantemente quanto aos escravos. E isto, na verdade, quanto às disposições interiores, sempre concorda, pois não pode ser que alguém tenha a alma bem disposta se os órgãos da imaginação e das outras potências sensitivas estiverem mal dispostos; mas na figura e na quantidade exterior e nas outras disposições exteriores pode encontrar-se dissonância, como aqui se diz.

Em seguida, quando diz ***quoniam et hoc manifestum*** etc., prova o que havia dito.

E primeiro quanto ao corpo;

em segundo lugar quanto à alma, ali onde diz ***si autem in corpore*** etc.

Diz, portanto, primeiramente que a natureza se inclina a isto, a fazer diversos os corpos dos escravos e dos livres, e que isto é manifesto pelo seguinte: porque, se entre alguns se encontrasse tão grande diferença somente da parte do corpo que uns parecessem exceder tanto os outros como se fossem certas imagens dos deuses, assim como costumamos comumente dizer, quando vemos alguém de elegante forma, que parecem ser como anjos, então todos diriam que aqueles que carecem de tão grande elegância de forma corporal são dignos de servir aos que sobreexcedem, conforme aquilo: *a figura de Príamo é digna do império*. E como isto é manifesto na máxima diferença, o mesmo também se deve entender quanto à intenção da natureza ainda que não houvesse tão grande diferença.

Em seguida, quando diz ***si autem in corpore*** etc., prova o mesmo da parte da alma. E diz que, se isto é verdadeiro da parte do corpo, que aqueles que carecem são dignos de servir aos mais excelentes, muito mais justamente isto se determina da parte da alma, quanto a alma é mais nobre do que o corpo. Mas, contudo, a excelência da beleza da alma não pode ser tão facilmente conhecida como a beleza do corpo; e por isso julga-se mais vulgarmente que alguns são dignos de dominar da parte do corpo do que da parte da alma.

Por último, porém, conclui epilogando as duas conclusões pretendidas neste capítulo: a saber, que alguns são naturalmente escravos e alguns naturalmente livres; e que àqueles que são naturalmente escravos convém servir, e é justo que sirvam.

Lição 4

> *Que, porém, também os que dizem o contrário dizem, de certo modo, com razão, não é difícil de ver. Pois de dois modos se diz servir e escravo. Há, com efeito, alguém que é escravo e servo segundo a lei: pois a lei é uma certa promulgação, na qual dizem que os vencidos na guerra pertencem aos que prevaleceram.*
>
> *Assim, este direito muitos dos que escrevem sobre as leis, à maneira de um retor, o consideram entre os iníquos, como sendo duro, se aquele que sofreu violência de quem é mais poderoso e melhor apenas segundo a potência há de ser escravo e sujeito; e a estes, na verdade, assim parece, mas a aqueles parece de outro modo, mesmo entre os sábios.*
>
> *A causa, porém, desta dúvida, e o que faz variar as palavras, é que de certo modo a virtude que obteve êxito também pode sobretudo padecer violência, e há sempre alguém que supera no excesso de algum bem, de modo que pareça não ser sem virtude a violência.*
>
> *Mas a dúvida é somente acerca do justo: pois por isso a uns parece ser justo a benevolência, mas a outros parece ser justo isto mesmo, que o melhor governe, porque, postas de parte separadamente essas razões, as outras razões talvez não tenham nem força nem probabilidade, de modo a não ser preciso que o melhor segundo a virtude governe e domine.*
>
> *Ora, considerando totalmente, alguns, como é possível, atendendo a um certo justo — pois a lei é um certo justo — sustentam que a servidão segundo a guerra é justa, mas de todo modo não o afirmam.*
>
> *Pois acontece que o princípio das guerras não seja justo, e ninguém de modo algum diria que é escravo aquele que é indigno de servir. Se não fosse assim, aconteceria que aqueles que parecem ser do melhor gênero fossem escravos, e nascidos de escravos, se acontecesse serem vendidos os cativos.*
>
> *Por isso, não querem chamar-se escravos, mas bárbaros.*
>
> *E, na verdade, quando dizem isto, nada mais buscam senão o escravo por natureza; o que, com efeito, dissemos desde o princípio. Pois é necessário dizer que alguns são, desde o princípio, escravos, mas outros de modo algum.*

> *Do mesmo modo, também acerca da nobreza de nascimento: pois a si mesmos consideram nobres não somente entre si, mas também em toda parte; aos bárbaros, porém, só em sua própria terra, como se houvesse algo que é nobre e livre absolutamente, e algo que não o é absolutamente, tal como diz Teodectes em suas elegias: de ambas as raízes das progenitoras divinas, quem se atreveria a rebaixar-me à condição de escravo?*
>
> *Ora, quando dizem isto, nada mais querem senão que a virtude e a malícia determinam o escravo e o livre, os nobres e os ignóbeis. Julgam, com efeito, que, assim como do homem vem o homem e das bestas vem a besta, assim também dos bons vem o bom. A natureza, porém, quer na verdade fazer isto muitas vezes, mas nem sempre o pode.*
>
> *Que, portanto, a dúvida tem certa razão, e que não é assim que estes sejam por natureza escravos e aqueles por natureza livres, é manifesto; e que em certos casos está determinado que assim se dá, aqueles a quem a este convém servir e a este dominar, e é justo; e é preciso que este seja súdito e aquele governe, governando com o governo para o qual nasceram. Por isso também dominar como senhor, e mal e inutilmente, é para ambos. Pois o mesmo convém à parte e ao todo, e ao corpo e à alma. Ora, o escravo é uma certa parte do senhor, como uma parte animada do corpo. Mas é uma parte separada do corpo, e por isso há algo de conveniente, e uma amizade recíproca entre o escravo e o senhor, para aqueles que por natureza são de tal modo dignos disto; mas para aqueles que não o são segundo este modo, mas segundo a lei e por terem sofrido violência, ocorre o contrário.*

Quod autem et qui contraria dicunt etc. Depois que o Filósofo mostrou que alguns são naturalmente escravos, aos quais convém servir e é justo, aqui mostra que também a opinião contrária é, de certo modo, verdadeira. E acerca disto faz duas coisas:

primeiro, apresenta o modo de servidão segundo o qual alguns negam que a servidão seja natural e justa;

em segundo lugar, sobre isto levanta uma dúvida e a resolve, ali onde diz ***hoc itaque iustum*** etc.

Diz, portanto, primeiramente que não é difícil ver que aqueles que dizem o contrário do que foi determinado, ao afirmarem, a saber, que nenhuma servidão é natural e justa, de certo modo dizem com razão. Pois de dois modos se diz servir e escravo: um modo, na verdade, é segundo a aptidão natural, como acima se disse; mas há também alguém que é escravo ou servo segundo a lei estabelecida entre os homens. Há, com efeito, uma certa promulgação da lei segundo a qual os vencidos na guerra são ditos escravos daqueles que prevaleceram contra eles; e deste direito quase todos os povos usam, donde também se chama direito das gentes.

Em seguida, quando diz ***hoc itaque iustum*** etc., levanta uma dúvida acerca dessa servidão legal. E acerca disto faz três coisas:

primeiro, apresenta diversas opiniões;

em segundo lugar, atribui as razões da diversidade, ali onde diz ***causa autem huius dubitationis*** etc.;

em terceiro lugar, resolve a dúvida, ali onde diz ***totaliter autem attendentes*** etc.

Diz, portanto, primeiramente que muitos dos que se ocuparam de escrever sobre as leis escreveram que o justo da referida lei é do número dos iníquos. E introduz um certo que se chamava o retor, ao qual parecia duro que aquele que sofreu violência seja escravo e sujeito àquele que pôde infligir a violência, e não é melhor senão porque é mais poderoso. Donde a alguns assim parece, que é iníquo, mas a outros parece de outro modo; e essa diversidade não é somente entre os populares, mas também entre os sábios.

Em seguida, quando diz ***causa autem huius*** etc., atribui a causa da referida diversidade.

E primeiro propõe algo que é manifesto;

em segundo lugar, aquilo sobre o que há dúvida, ali onde diz ***sed de iusto solum*** etc.

Diz, portanto, primeiramente que a causa da referida dúvida, donde variam as palavras dos sábios, provém disto: que a virtude que existe segundo algum modo, isto é, seja pela sabedoria, seja pela constância, seja pela fortaleza corporal, seja por qualquer outro modo, se obtiver êxito, isto é, a não ser que o contrário advenha por infortúnio, pode sobretudo comportar-se de modo a infligir violência. E assim é manifesto que aquele que supera está sempre no excesso de algum bem, a não ser que por infortúnio aconteça de outro modo; e disto parece que a violência nunca se dá sem alguma virtude daquele que a inflige. E isto é manifesto por si mesmo.

Em seguida, quando diz ***sed de iusto solum*** etc., mostra o que permanece sob dúvida. E diz que somente disto permanece a dúvida: se é justo que, por causa da excelência de qualquer virtude, devam governar alguns que superam; e por isso acerca disto há diversas opiniões. Pois alguns dizem que este justo da referida lei é por benevolência, isto é, introduzido em favor dos vencedores, para que por isso os homens fossem incitados a lutar valorosamente; mas a alguns parece que isto mesmo tem certa razão de justiça, a saber, que aquele que se mostra melhor no fato de vencer governe, conforme diz Salomão nos Provérbios: *a mão dos fortes dominará; a que é frouxa servirá aos tributos*. E dizem isto porque, se tais razões das operações fossem removidas do meio, à primeira vista parece que aquelas razões que dizem que não é preciso governar e dominar aquele que é melhor segundo a virtude que se manifestou nos vencedores não têm nada que seja eficaz para mover a razão, nem tampouco têm alguma probabilidade segundo aquilo que comumente parece aos homens.

Em seguida, quando diz ***totaliter autem attendentes*** etc., resolve a referida dúvida.

E primeiro mostra de que modo é justo servir;

e em segundo lugar de que modo é conveniente, ali onde diz ***quod quidem igitur habet*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro, apresenta a solução;

em segundo lugar, manifesta-a, ali onde diz ***principium enim contingit*** etc.

Diz, portanto, primeiramente que, para determinarmos total e completamente a verdade desta dúvida, deve-se dizer que alguns, atendendo a um certo justo, isto é, ao justo sob certo aspecto, tal como pode existir nas coisas humanas, e este justo a lei o transmite, sustentam que a servidão que provém da guerra é justa; não dizem, porém, que seja de todo, isto é, absolutamente, justa. Aprova, pois, a segunda opinião, mas expõe-na, mostrando que não falava do justo absolutamente, mas do justo sob certo aspecto, tal como é o justo da lei humana. Diz-se, com efeito, justo absolutamente aquilo que é justo segundo a sua natureza; mas justo sob certo aspecto o que se refere à comodidade humana que a lei intenta, porque por causa da utilidade dos homens todas as leis foram estabelecidas. Porque, pois, não é justo segundo a natureza que quaisquer que sejam vencidos pelos inimigos sejam escravos, uma vez que na maioria das vezes acontece que os sábios sejam superados pelos insensatos, diz que isto não é justo absolutamente; é, contudo, para a comodidade da vida humana. Pois isto é útil tanto àqueles que são vencidos, porque por isso são conservados pelos vencedores para que ao menos vivam como súditos, donde também os escravos se dizem de servar; como também àqueles que vencem, porque por isso os homens são incitados a lutar mais valorosamente: e o haver alguns lutadores valorosos convém à convivência humana para impedir as malícias de muitos.

Se, porém, a lei humana pudesse determinar eficazmente quais fossem os melhores na mente, sem dúvida, seguindo a natureza, os teria ordenado como senhores; mas, porque isto não podia fazer-se, a lei tomou outro sinal de preeminência, a saber, a própria vitória que provém de alguma excelência de virtude, e por isso estabeleceu que os vencedores fossem senhores dos que são vencidos. E por isso este é dito justo sob certo aspecto, tal como foi possível estabelecer a lei, não é, contudo, justo absolutamente; e, todavia, deve ser observado mesmo pelo homem virtuoso segundo a mente, porque, sendo o bem comum melhor do que o bem próprio de um só, não se deve infringir aquilo que convém ao bem público, ainda que não convenha a alguma pessoa privada.

Em seguida, quando diz ***principium enim*** etc., manifesta a solução anteriormente apresentada.

E primeiro por razões;

em segundo lugar, por aquilo que comumente se diz, ali onde diz ***propter quod ipsos non volunt*** etc.

Acerca do primeiro apresenta duas razões.

Aquilo que provém de um princípio injusto não é justo absolutamente; mas o princípio das guerras acontece ser injusto, por exemplo, quando alguém não tem justa causa para empreender a guerra: logo, a servidão que se segue de tal guerra não é justa absolutamente.

A segunda razão apresenta ali onde diz *et indignum servire* etc., e é tal. Acontece que pela guerra seja superado alguém a quem é indigno servir; mas ninguém pode dizer que aquele a quem é indigno servir seja justamente escravo: logo, não se pode dizer que a servidão que provém da guerra seja justa absolutamente. Prova, porém, a menor: porque, se alguém dissesse que é justamente escravo aquele a quem é indigno servir, aconteceria às vezes que os que são de nobilíssimo gênero fossem escravos, se fossem capturados na guerra e se acontecesse serem vendidos; seguir-se-ia ainda que seus filhos fossem escravos nascidos de escravos: o que parece ser inconveniente.

Em seguida, quando diz ***propter quod ipsos*** etc., prova o que foi proposto por aquilo que comumente se diz.

E primeiro, por meio daquilo que comumente se diz acerca da escravidão;

em segundo, por meio daquilo que comumente se diz acerca da liberdade, ali onde diz ***do mesmo modo*** etc.

Acerca do primeiro ponto, faz duas coisas:

primeiro, propõe um dito comum;

em segundo, mostra de que modo deve ser entendido, ali onde diz ***e, na verdade, quando dizem isto*** etc.

Diz, pois, primeiro que, para evitar o inconveniente já mencionado, os homens não querem dizer que os homens nobres, quando são capturados na guerra, se tornam escravos; mas somente os bárbaros, quando são capturados, se tornam escravos.

Em seguida, quando diz ***e, na verdade*** etc., mostra de que modo isso deve ser entendido. E diz que aqueles que afirmam isto parecem falar somente da escravidão natural, que existe nos bárbaros por causa de um defeito da mente, mas não existe nos homens nobres capturados na guerra; porque, como se disse acima, é necessário que, desde o próprio princípio do nascimento, alguns sejam naturalmente escravos e outros não.

Em seguida, quando diz ***do mesmo modo*** etc., expõe aquilo que os homens dizem acerca da liberdade.

E primeiro expõe o dito;

em segundo, mostra de que modo deve ser entendido, ali onde diz ***mas, quando dizem isto*** etc.

Diz, pois, primeiro que, segundo o mesmo modo, os homens falam da nobreza de nascimento, isto é, da liberdade, pois é bem-nascido aquele que não é escravo nem liberto. Dizem, com efeito, que os homens nobres são bem-nascidos não somente quando estão entre os seus, isto é, quando estão em sua própria casa e sob seu próprio poder, mas também em toda parte da terra; ao passo que os bárbaros, que são naturalmente escravos por causa de um defeito da razão, são livres somente em casa, por causa de um defeito dos que dominam; como se alguns fossem

absolutamente livres ou bem-nascidos, a saber, os que estão bem dispostos quanto à mente, e outros o fossem apenas sob certo aspecto, como os bárbaros. E, para confirmar o que foi dito, invoca as palavras do poeta Teodectes, que, em sua elegia, isto é, em seu tratado sobre a miséria, disse: Quem julgará digno que seja entregue à escravidão aquele que, de ambas as partes, a saber, do pai e da mãe, procedeu de nobilíssima e divina linhagem? — segundo o erro dos gentios, que chamavam deuses aos grandes príncipes.

Em seguida, quando diz ***mas, quando dizem isto*** etc., mostra de que maneira aquilo que foi dito deve ser entendido. E diz que aqueles que afirmam isto parecem não dizer outra coisa senão que a liberdade e a escravidão, a nobreza e a ignobilidade, são determinadas pela virtude da mente: de modo que aqueles que são virtuosos quanto à mente sejam livres e nobres, ao passo que os que são viciosos sejam escravos e ignóbeis, segundo o que o Senhor diz no livro dos Reis: *os que me desprezam serão ignóbeis*. E isto porque os homens julgam digno que, assim como do homem se gera o homem e das bestas a besta, assim também dos bons homens se gera o bom homem; e daí procedeu a honra da nobreza, quando os filhos dos bons foram honrados como semelhantes aos pais na bondade.

E é verdade que a natureza tem inclinação para agir deste modo. Com efeito, provém da boa compleição e natureza do corpo que alguns se inclinem mais ou menos às obras das virtudes ou dos vícios, assim como alguns são naturalmente irascíveis e outros mansos. E esta natureza corporal deriva-se do pai aos descendentes, na maioria dos casos, assim como também as outras disposições corporais, por exemplo, a beleza, a força e outras coisas deste gênero; mas, por causa de algum impedimento, às vezes falha; e por isso, de bons pais nascem muitas vezes bons filhos, mas, por causa de algum impedimento, a natureza não pode sempre fazer isto: e por isso, às vezes, de pais bem dispostos à virtude nascem filhos mal dispostos, assim como de pais belos nascem filhos feios, e de grandes, pequenos.

Acontece também que os filhos se diferenciam dos pais na bondade ou na malícia não somente por causa da disposição natural do corpo, mas também por causa da razão, que não segue por necessidade a inclinação natural; donde acontece que homens que são semelhantes aos pais na disposição natural, por causa de outra instrução e outro costume, sejam também dessemelhantes nos costumes. Se, portanto, os filhos de bons pais forem bons, serão nobres tanto segundo a opinião como segundo a verdade; se, porém, forem maus, serão nobres segundo a opinião, mas ignóbeis segundo a verdade da coisa. Ao contrário, porém, ocorre com os filhos dos maus.

Em seguida, quando diz ***que, portanto*** etc., mostra de que modo seja conveniente ou não servir a alguns, concluindo, a modo de epílogo, a partir do que foi exposto, que a dúvida suscitada acima tem certa razão. De sorte que certa distinção entre liberdade e escravidão não é segundo a natureza, mas segundo a lei; mas, em alguns casos, distingue-se pela natureza, e em tais casos convém a este que sirva e àquele que domine, e isto também é justo. E prova isto porque é oportuno que cada um seja submetido ou governe segundo a aptidão natural que possui; donde também convém, àqueles que têm aptidão natural para isto, que dominem os escravos; mas, se dominarem mal e contra a aptidão natural, é inútil para ambos. E prova isto por aquilo que vemos: que a mesma coisa convém à parte e ao todo, a saber, que a parte esteja contida no todo; e semelhantemente ao corpo e à alma, a saber, que o corpo seja regido pela alma. Ora, que o escravo se compare ao senhor assim como o corpo à alma, disse-se acima; mas também se

compara a ele como certa parte sua, como se fosse certo órgão animado que fosse uma parte separada do corpo: pois isto distingue o escravo da parte, como se disse acima. E por isso fica claro, a partir do que foi exposto, que ao escravo e ao senhor que são dignos de ser tais segundo a natureza, convém mutuamente que um seja senhor e o outro seja escravo; e por isso pode haver amizade entre eles, porque a comunicação de dois naquilo que convém a ambos é razão de amizade. Mas aqueles que não se relacionam assim mutuamente segundo a natureza, mas somente segundo a lei e a violência, comportam-se de modo contrário, porque não têm amizade mútua, nem lhes convém que um seja senhor e o outro escravo.

Lição 5

> *Fica manifesto também, a partir disto, que não são a mesma coisa o poder despótico e o político, nem que todos os principados são iguais entre si, como alguns afirmam; pois um é o principado por natureza dos livres, e o outro é o dos escravos.*
>
> *E a economia, na verdade, é monárquica, pois toda a casa é regida por um só; mas a política é o principado dos livres e iguais.*
>
> *O déspota, portanto, não é assim chamado segundo uma ciência, mas por ser tal. E semelhantemente também o escravo e o livre.*
>
> *Haverá, contudo, uma ciência tanto despótica como servil. A servil, na verdade, é como aquela que ensinou aquele homem em Siracusa. Pois ali, recebendo alguém um pagamento, ensinava aos meninos os serviços das criadas; e haverá também mais do que estas disciplinas, como a culinária e outros gêneros de serviço deste tipo. Pois há uns para uns e outros para outros: uns são trabalhos mais honrosos, outros mais necessários, e segundo o provérbio: escravo antes do escravo, senhor antes do senhor. Todas tais ciências, portanto, são, na verdade, servis.*
>
> *Ora, a ciência despótica é aquela que consiste no uso dos escravos. Pois o déspota o é não no possuir escravos, mas no usar dos escravos.*
>
> *Esta ciência, porém, nada tem de grande nem de venerável. Pois aquilo que o escravo deve saber fazer, isto o senhor deve saber ordenar; por isso, todos os que têm poder para não sofrer eles mesmos este mal, entregam a um administrador esta incumbência. Eles mesmos, porém, dedicam-se à vida civil ou filosofam.*
>
> *Mas a ciência aquisitiva é diversa de ambas estas, como sendo certa guerra justa, ou a caça. Portanto, acerca do escravo e do senhor ficou determinado deste modo.*

Fica manifesto também, a partir disto etc. Depois que o Filósofo investigou a verdade da opinião que sustenta não ser natural a escravidão, aqui passa a investigar outra opinião, que sustenta que o poder despótico é o mesmo que o político, e que é certa ciência.

E primeiro exclui o primeiro modo;

em segundo, o segundo, ali onde diz ***o déspota, portanto*** etc.

Acerca do primeiro ponto, faz duas coisas:

primeiro, mostra que o poder despótico, isto é, o dominativo, não é o mesmo que o político;

em segundo, que o econômico não é o mesmo que o político, ali onde diz ***e a economia, na verdade*** etc.

Diz, pois, primeiro que, a partir do que já foi dito, pode ficar manifesto ser falsa a opinião de alguns que diziam que o poder despótico, isto é, o dominativo, e o político e qualquer principado são uma só e mesma coisa entre si. Pois a política é o principado daqueles que são livres segundo a natureza, ao passo que o despótico é o principado dos escravos; e disse-se acima que, segundo a diversidade dos súditos e dos que governam, há diversidade de principado, de modo que dos melhores súditos é o melhor principado: não é, portanto, o mesmo principado o despótico e o político, mas o político é mais eminente.

Em seguida, quando diz ***e a economia, na verdade*** etc., mostra a diferença da política em relação à economia, sob a qual se contém o despótico, sendo o despótico o principado dos escravos, e a economia, na verdade, o de todos os que habitam na casa, dos quais alguns são escravos e alguns livres. Difere, portanto, a economia da política nisto: que a economia é certa monarquia, isto é, o principado de um só, pois toda casa é regida por um só, que é o pai de família; mas a política é o principado dos livres e iguais, donde se alternam as pessoas que governam e as súditas por causa da igualdade, e constituem-se também vários governantes, seja em um só, seja em diversos ofícios. Parece, porém, que esta diferença não é conveniente:

primeiro, na verdade, porque nem toda economia parece ser monarquia, mas somente quando o pai rege a casa; quando, porém, o marido e a esposa dominam, é aristocracia; e quando os irmãos dominam na casa, é timocracia ou politia, como se diz no VIII livro da *Ética*.

em segundo, também, porque a monarquia é uma das politias, como se dirá no livro III.

Deve-se dizer, quanto ao primeiro, que o Filósofo fala aqui do principado da casa segundo o seu melhor estado, que pode perseverar. Ora, que os irmãos governem na casa, isto não é para sempre, mas só até que dividam a herança e cada um reja a sua própria casa: e o principado da esposa na casa não é absolutamente, mas sob certo aspecto, visto que ela mesma está sujeita ao marido: e, se acontecer de outro modo, há desordem e corrupção da casa.

Quanto ao segundo, deve-se dizer que aqui se fala do principado político segundo o qual o político se distingue do régio, como se estabeleceu acima.

Em seguida, quando diz ***o déspota, portanto*** etc., refuta a opinião mencionada quanto a isto: que sustentava ser o poder despótico uma ciência.

E primeiro mostra que não é uma ciência;

em segundo, que tem certa ciência adjunta, ali onde diz ***haverá, contudo, uma ciência***.

Diz, pois, primeiro que o déspota não é assim chamado segundo uma ciência, isto é, por saber dominar, mas por estar tão disposto segundo a natureza ou a lei que domine; e semelhantemente se deve dizer do escravo e do livre. Mas o poder despótico é aquilo pelo qual alguém é denominado déspota: logo, o poder despótico não é uma ciência.

Em seguida, quando diz ***haverá, contudo, uma ciência*** etc., mostra que o poder despótico tem uma ciência adjunta. E acerca disto faz duas coisas:

primeiro, propõe aquilo que pretende, dizendo que há certa ciência despótica, isto é, dominativa, e certa ciência servil.

em segundo, ali onde diz ***a servil, na verdade*** etc., esclarece acerca de ambas,

e primeiro acerca da servil,

em segundo, acerca da despótica, ali onde diz ***a despótica, porém*** etc.

Diz, pois, primeiro que a ciência servil é como aquela que certo homem ensinou na cidade dos siracusanos, o qual, recebendo um pagamento, ensinava aos meninos certos serviços de criada, isto é, ensinava-os a fazer certos serviços que as criadas ou outros escravos costumavam fazer; e esta ciência estende-se a mais: a preparar as iguarias e a fazer outros serviços deste tipo. Cuja diferença entre estes serviços, contudo, se considera segundo duas coisas, a saber, segundo a dignidade e a necessidade: pois alguns são mais honrosos, embora menos necessários, como o serviço de preparar comidas delicadas; e alguns são serviços mais necessários, mas menos honrosos, como o serviço de fazer o pão. Donde também surgiu o provérbio de que nem todos os escravos são iguais, mas um escravo é preferido a outro, assim como um senhor a outro. Porque, portanto, tais serviços são dos escravos, fica manifesto que todas tais ciências são servis; donde, para diferenciá-las destas, algumas artes se dizem liberais, as quais se destinam aos atos dos livres.

Em seguida, quando diz ***a despótica, porém*** etc., esclarece qual seja a ciência despótica. E acerca disto faz três coisas:

primeiro, esclarece o proposto;

em segundo, mostra a condição da ciência despótica, ali onde diz ***esta ciência, porém*** etc.;

em terceiro, trata de certa ciência afim, ali onde diz ***a aquisitiva, porém*** etc.

Diz, pois, primeiro que se chama ciência despótica aquela pela qual alguém sabe usar bem os escravos, e não aquela pela qual alguém adquire escravos. E prova isto por aquilo que alguém se diz déspota, isto é, senhor, não no possuir, isto é, no adquirir escravos, mas antes nisto: que se serve deles.

Em seguida, quando diz ***est autem haec scientia*** etc., mostra a condição desta ciência, e diz que esta ciência não é de grande estima nem de grande veneração.

E prova isto primeiro pela razão, a saber, porque a ciência dominativa consiste em que o homem saiba usar dos servos comandando-os; e isto não é grande coisa: pois são as mesmas coisas que o servo deve saber para fazer e o senhor para comandar, donde se vê que tal ciência não é de grande importância.

Em segundo lugar, manifesta o mesmo pelo costume humano: pois, como esta ciência não é reputada de nenhuma importância, por isso todos os que podem desembaraçar-se para não sofrer este mal, isto é, para não ser sobrecarregados com o cuidado dos servos, desembaraçam-se e ocupam-se ou da vida política, ou da vida civil, ou da vida filosófica, e o cuidado dos servos confiam a algum administrador.

Em seguida, quando diz ***acquisitiva autem*** etc., como havia dito que a ciência despótica não consiste em adquirir servos, acrescenta que há uma outra ciência aquisitiva dos servos, que difere tanto da servil quanto da despótica; e esta é múltipla. E exemplifica com duas, por uma das quais o homem adquire homens como servos: e esta é a ciência de conduzir guerras justas, nas quais os que são capturados tornam-se, por direito, servos; se, porém, a guerra fosse injusta, não haveria aquisição justa de servos, donde não seria conforme à ciência. A outra ciência é aquela pela qual o homem adquire animais como servos: e esta é a ciência de caçar.

Por fim, concluindo em epílogo, diz que sobre o senhor e o servo tenha-se determinado até aqui.

Lição 6

> *Consideremos agora, de modo geral, toda a posse e a arte de fazer dinheiro, segundo o método antes introduzido, visto que também o servo era uma certa parte da posse.*
>
> *Primeiro, pois, alguém há de perguntar se a arte de fazer dinheiro é a mesma que a economia, ou se é uma certa parte dela, ou se lhe é subserviente; e, se é subserviente, se o é como a arte de fazer pentes o é para a tecelagem, ou como a fundição do bronze o é para a estatuária. Pois não servem do mesmo modo, mas uma fornece os instrumentos, a outra a matéria; e chamo matéria àquilo que está subjacente, a partir do qual se realiza alguma obra, como para o tecelão a lã, e para o estatuário o bronze.*
>
> *É, portanto, evidente que a economia não é o mesmo que a arte de fazer dinheiro: pois a esta cabe adquirir, àquela usar. Pois qual será a arte que usa das coisas que pertencem à casa senão a economia?*
>
> *Se, porém, alguma outra espécie de arte é uma parte dela, isto comporta dúvida.*
>
> *Pois, se cabe à arte de fazer dinheiro ver de onde vem o dinheiro e como se adquire, mas a posse abrange muitas partes e riquezas, então, em primeiro lugar, cabe considerar se a agricultura é uma certa parte da arte de fazer dinheiro, ou um outro gênero de arte, e, de modo universal, tudo o que diz respeito ao cuidado e à aquisição do alimento.*
>
> *Além disso, há muitas espécies de alimentos, e por causa disso há também muitos modos de vida, tanto dos animais quanto dos homens. Pois não é possível viver sem alimento. Por isso, as diferenças dos alimentos fizeram diferentes os modos de vida dos animais. Pois, dentre os animais, uns são gregários, outros dispersos; de um modo ou de outro, isto convém ao seu alimento; por isso, uns são carnívoros, outros frugívoros e outros onívoros. Assim, a natureza determinou os modos de vida deles segundo a sua indolência e a sua escolha. Ora, como não é a mesma coisa que é deleitável para cada um segundo a natureza, mas uma para uns e outra para outros, também os modos de vida dos próprios carnívoros e frugívoros diferem entre si.*
>
> *E, de modo semelhante, também os dos homens: pois os seus modos de vida diferem em muitas coisas. Os mais ociosos são os pastores, pois o alimento que*

provém dos animais domésticos surge sem trabalho, para os que estão desocupados. Mas, quando for necessário que os rebanhos migrem por causa das pastagens, também eles são obrigados a segui-los, como que cultivando uma agricultura viva. Outros, porém, vivem da presa, e uns de umas presas, outros de outras, como estes, do salteio, aqueles, da pesca, todos os que habitam junto a lagos, pântanos, rios e mar semelhante, e outros, das aves ou dos animais silvestres. Mas a maior parte dos homens vive da terra e dos frutos cultivados. Os modos de vida, portanto, são mais ou menos tantos. Os que têm o sustento nascido espontaneamente e não obtêm o alimento por meio de troca e negócio: o pastoril, o de salteador, o de pescador, o de caçador. Outros, porém, misturando estes, vivem mais agradavelmente, suprindo a vida mais deficiente com aquilo em que era deficiente para ser suficiente por si, como estes, o pastoril juntamente com o de salteador, aqueles, o agrícola e o de caçador. E, de modo semelhante, também quanto aos outros, de qualquer maneira que a oportunidade os force, deste modo passam a vida.

Tal aquisição, portanto, parece dada pela própria natureza a todos, tanto logo segundo a primeira geração, quanto segundo a perfeita. Pois também, segundo aquela geração que é desde o princípio, alguns animais produzem juntamente tanto alimento quanto baste até que aquilo que foi gerado possa por si mesmo adquiri-lo para si, como todos os que geram vermes ou põem ovos. Mas todos os que geram animais têm em si mesmos, por um tempo, alimento para os gerados, aquilo que se chama a natureza do leite. Por isso, de modo semelhante, é evidente que, também depois do nascimento, deve-se julgar que as plantas existem por causa dos animais e os outros animais por causa do homem: os domésticos tanto para o uso quanto para o alimento; dos silvestres, ainda que não todos, todavia a maior parte, por causa do alimento e de outro auxílio, para que deles se façam vestes e outros instrumentos. Se, pois, a natureza nada faz de imperfeito nem em vão, é necessário que a natureza tenha feito todas essas coisas por causa do homem, razão pela qual também a arte bélica será de certo modo aquisitiva: pois a arte predatória é uma parte dela, da qual é preciso usar tanto contra os animais quanto contra os homens que, nascidos para ser sujeitados, não o querem, como se por natureza fosse justa esta guerra predatória em primeiro lugar.

Uma espécie, pois, do modo aquisitivo é, segundo a natureza, parte da economia, a qual é preciso ou que exista ou que a própria economia a adquira para que exista, e cuja função é o entesouramento das coisas necessárias à vida e úteis para a comunidade da cidade ou da casa.

E parece que as verdadeiras riquezas provêm dessas coisas, pois a suficiência de tal posse para a vida boa não é infinita, como diz Sólon versejando: nenhum limite de riquezas está fixado de antemão para os homens. Pois há um limite fixado, assim como também nas outras artes. Pois nenhum instrumento de arte alguma é infinito, nem em multidão nem em grandeza. Ora, as riquezas são uma

> *multidão de instrumentos para o economista e o político. É, portanto, evidente que há uma certa arte aquisitiva segundo a natureza para os economistas e os políticos, e por qual causa é evidente.*

Totaliter autem de omni possessione etc. Depois que o filósofo determinou sobre o senhor e o servo, que é uma certa posse, aqui determina em comum sobre toda posse. E divide-se em duas partes:

na primeira, determina sobre ela quanto à ciência;

na segunda, quanto ao uso, ali ***quoniam autem quae ad scientiam*** etc.

Acerca da primeira, faz duas coisas:

primeiro, diz sobre o que versa a intenção;

segundo, levanta dúvidas, ali ***primum quidem igitur*** etc.

Diz, pois, primeiro que, como se disse sobre o servo que o servo é uma certa posse, é preciso considerar, do modo pelo qual tratamos do servo, universalmente sobre toda posse e sobre a arte que diz respeito ao dinheiro.

Em seguida, quando diz ***primum quidem igitur*** etc., levanta certas dúvidas.

Primeiro, levanta-as;

segundo, começa a resolvê-las, ali ***quod quidem igitur*** etc.

Ora, a primeira dúvida divide-se em duas,

das quais a primeira é se a arte de fazer dinheiro, isto é, de adquirir dinheiro, é inteiramente a mesma que a economia, ou se é antes uma certa parte dela, ou se não é a mesma nem uma parte, mas antes lhe é subserviente; pois é manifesto que a arte de fazer dinheiro pertence de algum modo à economia, donde é preciso que de algum desses modos se relacione com ela. Mas não é a mesma coisa que uma arte seja parte de outra e que lhe seja subserviente: pois diz-se que uma arte é parte de outra arte quando considera uma parte daquilo que a outra arte considera, assim como a arte que faz a faca é a arte da forja, porque a faca é uma certa espécie das obras feitas de ferro; e diz-se subserviente a arte que faz algo para o serviço de outra arte, assim como a arte que extrai o ferro é subserviente à arte da forja. E, porque o dinheiro está a serviço da casa, por isso parece ser antes subserviente do que uma parte.

E por isso levanta uma segunda dúvida. Pois encontra-se que uma arte serve a outra de dois modos: de um modo, preparando-lhe o instrumento com que opera, assim como a arte que faz o pente com que se tece fornece à arte têxtil o seu próprio instrumento; de outro modo, porque lhe apresenta a matéria com que opera, assim como a arte que prepara o bronze serve à arte que faz a estátua de bronze, e aquela que prepara a lã serve ao tecelão. Há, pois, dúvida sobre se a arte

de adquirir dinheiro serve à economia como a que prepara a matéria, ou como a que prepara o instrumento.

Em seguida, quando diz ***quod quidem igitur*** etc., começa a resolver as ditas dúvidas.

E primeiro mostra que a arte de fazer dinheiro não é a mesma que a economia;

segundo, indaga se é parte dela, ou subserviente, ou antes algo estranho a ela, ali ***utrum autem pars ipsius est*** etc.

Primeiro, pois, resolve a primeira dúvida, mostrando que a arte de fazer dinheiro não é inteiramente a mesma que a economia, porque à arte de fazer dinheiro pertence adquirir dinheiro; à economia, porém, pertence usar dele: pois não há nenhuma outra arte a que pertença usar das coisas que são úteis à casa senão a economia. E é manifesto também nas outras coisas que a arte que usa é diversa daquela que faz ou adquire, assim como a arte de governar o navio é diversa da arte de construí-lo; logo, a economia é diversa da arte de fazer dinheiro. Do que também é manifesto que a arte de fazer dinheiro é antes subserviente do que uma parte; pois a arte que faz sempre serve à arte que usa, assim como a que faz o freio serve à arte militar. Do que também se torna manifesto que a arte de fazer dinheiro é subserviente antes ao modo da que prepara os instrumentos do que ao modo da que prepara a matéria; pois o dinheiro e todas as riquezas são certos instrumentos da economia, como se dirá adiante.

Em seguida, quando diz ***utrum autem pars (ipsius) est*** etc., indaga se a arte de fazer dinheiro é parte da economia, ou algo estranho a ela. E divide-se em duas partes:

na primeira, levanta a dúvida;

na segunda, prossegue-a, ali ***si enim est pecuniativae*** etc.

Diz, pois, primeiro que, como a arte de fazer dinheiro não é a mesma que a economia, que universalmente usa das riquezas e das posses, pode-se duvidar se a arte de fazer dinheiro é uma certa parte da própria economia, ou é uma espécie diversa da economia.

Em seguida, quando diz ***si enim est pecuniativae*** etc., prossegue a dita dúvida.

E primeiro mostra a diferença da arte de fazer dinheiro em relação à outra arte aquisitiva;

segundo, determina a questão proposta, ali ***palam autem et quod dubitabant*** etc.

Acerca da primeira, faz três coisas:

primeiro, levanta uma dúvida sobre a diferença da arte de fazer dinheiro em relação às outras artes aquisitivas;

segundo, determina sobre a outra arte aquisitiva, ali ***insuper species multae ciborum*** etc.;

terceiro, determina sobre a arte de fazer dinheiro, ali ***est autem genus aliud*** etc.

Diz, pois, primeiro que, como pertence à arte de fazer dinheiro considerar de onde se adquire o dinheiro, e muitas outras coisas se possuem além do dinheiro, como as que nascem da terra e outras deste gênero: a questão é sobre a agricultura, pela qual se adquirem algumas riquezas, se é uma certa parte da arte de fazer dinheiro ou outro gênero de arte. E, porque a agricultura se ordena à aquisição do alimento, a mesma questão pode ser levantada sobre a arte que se dedica a adquirir o alimento de modo universal.

Em seguida, quando diz ***insuper species multae*** etc., resolve a questão proposta.

E primeiro divide a arte aquisitiva dos alimentos em muitas partes;

segundo, mostra qual seja, ali ***talis quidem igitur acquisitio*** etc.

Acerca da primeira, faz duas coisas:

primeiro, mostra a diversidade dos alimentos entre os animais;

em segundo lugar, nos homens, aí ***similiter autem et hominum*** etc.

Diz, portanto, primeiramente que há muitas espécies de alimentos, e disso se diversificam os modos de viver tanto nos animais quanto nos homens; pois, como não é possível viver sem alimento, é necessário que, segundo a diferença dos alimentos, difira o modo de viver nos animais. Vemos, com efeito, que algumas feras vivem reunidas em multidão, e outras vivem dispersas e separadas conforme convém ao seu alimento: pois algumas delas são animalifaga, isto é, comedoras de animais, pois fagi em grego é o mesmo que comer; outras, porém, comem frutos, e outras comem indiferentemente todas as coisas. Por isso a natureza distinguiu as suas vidas segundo os alimentos que escolhem naturalmente; e conforme vivem na ociosidade ou na luta, pois aquelas que comem outros animais devem ser combativas e viver dispersas, pois de outro modo não poderiam encontrar alimento; mas os animais que comem alimento que facilmente pode ser encontrado vivem juntos. E porque em cada um dos gêneros mencionados há coisas deleitáveis diversas para animais diversos, pois nem todos os animais que comem carnes se deleitam nas mesmas carnes, e igualmente nem todos os animais que comem frutos se deleitam nos mesmos frutos: daí acontece que também dos animais que comem carnes há diversos modos de viver, e igualmente dos que comem frutos.

Em seguida, quando diz ***similiter autem et hominum*** etc., mostra a diversidade dos alimentos nos homens, e diz que também segundo a diversidade dos alimentos em muitas coisas diferem as vidas dos homens. Pois de três maneiras alguns adquirem o nutrimento. Alguns, com efeito, adquirem o alimento sem trabalhar nem saquear: e estes são os mais ociosos, a saber, os pastores, porque o alimento que provém dos animais domésticos, por exemplo das ovelhas, provém sem trabalho aos homens que vivem no ócio; mas têm apenas este trabalho: que, quando for necessário aos rebanhos, por causa das pastagens, transpassar de um lugar a outro, então também eles são obrigados a seguir, como se cultivassem um certo campo que vivesse e se movesse. Outros, porém, tomam o nutrimento da presa, seja a que adquirem dos homens, como os ladrões; seja a que adquirem das águas dos lagos, dos pântanos, dos rios e de outros lugares, como os pescadores; seja dos campos e das florestas, como os caçadores de aves e de feras. O terceiro gênero de viver é o que convém à maioria dos homens, que vivem daquilo que nasce na

terra e dos frutos cultivados: e estes têm o alimento elaborado. Estas, pois, são em sua maior parte as vidas dos homens. Pois, além daqueles que têm o alimento elaborado e daqueles que vivem do comércio, do qual se tratará adiante, há quatro vidas simples: a saber, a pastoril, a de rapina, a de pesca e a de caça, como fica claro pelo que foi dito. Mas, como a vida dos homens é deficientíssima porque carece de muitas coisas, alguns, para que por si mesmos sejam autossuficientes em tudo, misturam as vidas mencionadas, e assim vivem deleitosamente, suprindo para si de uma o que lhes falta da outra: assim como alguns exercem ao mesmo tempo a vida pastoril e a de rapina, alguns ao mesmo tempo a agrícola e a de caça, e igualmente as outras vidas conforme a cada um é oportuno.

Em seguida, quando diz ***talis quidem igitur*** etc., mostra qual seja a mencionada possessiva que é aquisitiva de alimento.

E primeiro mostra que é natural;

em segundo lugar, que é parte da economia, aí ***una quidem igitur species*** etc.;

em terceiro lugar, que não é infinita, aí ***et videntur verae divitiae*** etc.

Quanto ao primeiro ponto, apresenta a seguinte razão. Assim como a natureza provê aos animais logo na sua primeira geração, assim também depois que a sua geração tiver sido completada; ora, provê-lhes o nutrimento na sua primeira geração: e isto é evidente em diversos animais. Pois há alguns animais que não geram um animal perfeito, mas fazem ovos, como as aves, ou certos vermes em lugar de ovos, como fica claro nas formigas e nas abelhas e em outros semelhantes. E os animais desse tipo coekpariunt, isto é, parem ao mesmo tempo, juntamente com as próprias crias, tanto nutrimento quanto possa bastar até que o animal gerado chegue à perfeição: como fica claro no ovo, cuja gema se converte em nutrimento do filhote que é gerado da clara do ovo, e isto enquanto o filhote está dentro da casca; o mesmo se dá nos vermes. Há, porém, alguns animais que geram um animal perfeito, como o cavalo e outros semelhantes; e em tais animais os que parem têm, até certo tempo, alimento em si mesmos a partir do nutrimento dos genitores, alimento esse que se chama leite. E assim fica claro que na primeira geração a natureza provê aos animais o alimento. Por isso é manifesto que, depois que os animais já são perfeitos, a natureza lhes provê o alimento; de tal modo que as plantas existem por causa dos outros animais, para que deles se nutram, e os outros animais existem por causa dos homens: os domésticos tanto para o alimento quanto para outras utilidades; e os silvestres, ainda que não todos, contudo a maior parte deles se converte em alimento do homem, ou de algum outro modo em auxílio seu, na medida em que o homem adquire deles o vestuário, a saber, das suas peles, ou também outros instrumentos, como por exemplo dos chifres, dos ossos ou dos dentes. E assim é manifesto que o homem necessita, para a sua vida, de outros animais e de plantas.

Mas a natureza nem deixa algo imperfeito, nem faz algo em vão; logo, é manifesto que a natureza fez os animais e as plantas para a sustentação dos homens. Ora, quando alguém adquire aquilo que a natureza fez por causa dele, é uma aquisição natural; logo, a possessiva, pela qual se adquirem tais coisas que pertencem à necessidade da vida, é natural. E parte dela é a rapina, que se deve empregar tanto para com as feras que estão naturalmente sujeitas ao homem, quanto para com os homens bárbaros que são naturalmente escravos, como se disse acima, como se esta

fosse a primeira guerra justa segundo a natureza. Disse, porém, que a rapina é parte desta possessiva, porque a outra parte é a agricultura, que adquire o nutrimento das plantas.

Em seguida, quando diz ***una quidem igitur*** etc., conclui do que precede que certa espécie natural da possessiva, da qual já se falou, é certa parte da economia, no sentido em que se diz parte aquilo que é subministrativo; pois subministra não só à economia mas também à política, e isto porque é preciso, para o ato do político e do econômico (para que existam), que se adquiram também aquelas coisas que se entesouram para a necessidade da vida e a utilidade da comunidade, tanto da casa quanto da cidade, porque nem a casa nem a cidade pode ser governada sem as coisas necessárias à vida.

Em seguida, quando diz ***et videntur verae divitiae*** etc., mostra que a mencionada possessiva não é infinita. E diz que as verdadeiras riquezas provêm de tais coisas com as quais se socorre a necessidade da natureza; e por isso estas são as verdadeiras riquezas, porque podem remover a indigência e fazer suficiente aquele que as possui, isto é, de modo que o homem seja autossuficiente para bem viver. Há, porém, certas outras riquezas cuja posse é infinita, como se dirá adiante; a respeito das quais Sólon, que foi um dos sete sábios, disse no seu poema que nenhum termo das riquezas pode ser prefixado aos homens: por isso tais riquezas não são as verdadeiras, porque não saciam o apetite do homem.

Que, porém, as riquezas que consistem em coisas necessárias à vida sejam finitas, prova-o com a seguinte razão. O instrumento de nenhum ato é infinito, nem em multidão nem em grandeza: pois a arte do ferreiro não tem martelos infinitos, nem tampouco um só martelo infinito; ora, as mencionadas riquezas são certos instrumentos do econômico e do político, porque deles se servem para o governo da casa ou da cidade, como se disse: logo, tais riquezas não são infinitas, mas há para elas algum termo.

E, por fim, concluindo em epílogo, afirma que há certa possessiva natural, que é necessária tanto aos econômicos quanto aos políticos; e por que causa, é manifesto pelo que foi dito.

Lição 7

> *Há, porém, outro gênero da possessiva do que aquele que assim mais comumente chamam, e que com razão se chama pecuniativa, por causa da qual não parece haver termo algum das riquezas e da posse; a qual muitos julgam ser uma e a mesma com a mencionada, por causa da proximidade; mas não é a mesma que a mencionada, nem está posta longe dela. Uma delas é por natureza, a outra, porém, não é por natureza das próprias coisas, mas antes se faz mais por certa experiência e arte.*
>
> *Tomemos, porém, o princípio a respeito dela a partir daqui: pois de cada coisa há um duplo uso, ambos por si, mas não igualmente por si; mas um é próprio, e o outro não é próprio da coisa, por exemplo, do calçado, o calçar e a permuta; pois ambos são usos do calçado; pois também aquele que permuta com quem necessita de um calçado, em troca de moeda ou de alimento, usa o calçado enquanto calçado, mas não segundo o seu uso próprio. Pois não foi feito por causa da permuta. E do mesmo modo se dá também com as demais coisas possuídas.*
>
> *Pois há uma permutativa de todas as coisas, que começa primeiro a partir daquilo que é segundo a natureza, pelo fato de que de umas coisas os homens têm mais, de outras menos do que o suficiente. Pelo que também é claro que a campsória não é segundo a natureza da pecuniativa. Pois somente na medida do suficiente para eles era necessário fazer-se a permuta.*
>
> *Na primeira comunidade, pois, que é a casa, é manifesto que dela não há obra alguma da arte; mas, já existindo uma comunidade mais ampla, alguns deles partilhavam de todas as coisas, outros, porém, estavam separados, e de novo em muitas outras coisas, segundo as suas necessidades, era necessário fazerem-se retribuições, tal como ainda fazem muitas das nações bárbaras segundo a permuta. Pois permutam as próprias coisas oportunas pelas próprias coisas, mas nada além disso, por exemplo, dando e recebendo vinho por trigo, e cada uma das outras coisas semelhantes.*
>
> *Tal comutativa, pois, nem é fora da natureza, nem é espécie alguma da pecuniativa. Pois era para o suprimento daquela autossuficiência que é segundo a natureza.*
>
> *Desta, contudo, fez-se aquela outra segundo a razão: pois, feito o auxílio de modo mais estrangeiro para trazer as coisas de que necessitavam e enviar*

> *aquelas de que abundavam, por necessidade adquiriu-se o uso da moeda. Pois nem tudo entre as coisas necessárias segundo a natureza é facilmente transportável; por isso, para as permutas, compuseram algo desse tipo para darem e receberem entre si, algo que, sendo por si mesmo útil, tinha uma utilidade muito expedita para viver, por exemplo o ferro e a prata, e se houver algo semelhante, primeiro determinado simplesmente pela grandeza e pelo peso, mas por fim imprimindo-lhe também um cunho para se dispensarem da medição. Pois o cunho foi posto como sinal da quantidade.*
>
> *Feita, pois, já a moeda a partir da permuta necessária, fez-se outra espécie da pecuniativa, a campsória; primeiro, pois, talvez feita simplesmente, depois, por experiência, já mais artificiosa, sabendo de onde e de que modo a troca produzirá o maior lucro.*
>
> *Por isso parece que a pecuniativa é sobretudo acerca da moeda, e que a sua obra é poder considerar de onde virá a multidão de riquezas; pois é produtiva de riquezas e de dinheiro.*
>
> *E, de fato, muitas vezes tomam as riquezas por uma multidão de moeda. Por isso a pecuniativa e a campsória são acerca disto.*
>
> *Às vezes, porém, ao contrário, a moeda parece ser um delírio e coisa totalmente da lei, e nada da natureza; pois, se os que a usam a substituírem por outra coisa, ela não vale nada nem é útil para nenhuma das coisas necessárias. E o rico em moeda muitas vezes carecerá do alimento necessário, embora seja inconveniente serem tais riquezas aquelas com as quais quem abunda perece de fome, tal como dizem também da fábula daquele Midas, por causa da insaciabilidade do desejo, transformando-se em ouro tudo o que lhe era apresentado.*
>
> *Por isso, os que buscam outra coisa como riquezas e como pecuniativa buscam retamente; pois há outra pecuniativa e outras riquezas que são segundo a natureza, e esta é a econômica. A campsória, porém, é produtiva de dinheiro não de todo modo, mas pela permuta de dinheiro. E parece que esta é acerca da moeda. Pois a moeda é o elemento e o fim da permuta.*

Est autem genus aliud etc. Depois que o Filósofo determinou acerca de uma parte da possessiva, que é aquisitiva de alimento e das demais coisas necessárias à vida, aqui determina acerca da outra possessiva, que se chama pecuniativa. E a respeito disto faz duas coisas:

primeiro, propõe a sua condição;

em segundo lugar, determina acerca dela, aí ***sumamus autem de ipsa*** etc.

Quanto ao primeiro ponto, determina três coisas acerca desta segunda parte da possessiva:

pois, primeiro, determina o seu nome, dizendo que se chama pecuniativa porque, a saber, se ocupa da aquisição de dinheiro.

Em segundo lugar, diz a respeito dela que, porque a aquisição de dinheiro se estende ao infinito, por causa desta parte da possessiva parece aos homens que não há termo algum das riquezas e da posse; pois muitos reputam que esta parte da possessiva é uma e a mesma com a precedente, por causa da proximidade que tem com ela.

Em terceiro lugar, apresenta a comparação desta possessiva com a precedente, e diz que nem é a mesma que a mencionada, nem, contudo, dista muito dela. Que, porém, não seja a mesma, manifesta-o pelo fato de que a mencionada parte da possessiva, que é aquisitiva de alimento e das demais coisas necessárias à vida, é natural, mas esta, que é aquisitiva de dinheiro, não é natural; pois os denários não foram inventados pela natureza, mas foram introduzidos por certa experiência e arte. E por isso disse que não distam muito, porque pelos denários também se podem ter as coisas necessárias à vida, e vice-versa.

Em seguida, quando diz ***sumamus autem*** etc., começa a determinar a natureza da pecuniativa. E porque o dinheiro foi inventado para fazer as permutas, por isso faz três coisas a respeito disto:

primeiro, mostra de que modo a permuta se relaciona com as coisas permutadas;

em segundo lugar, determina acerca da permuta natural, aí ***est enim permutativa omnium*** etc.;

em terceiro lugar, determina acerca da permuta pecuniária, aí ***ex hac tamen facta est illa*** etc.

Diz, portanto, primeiramente que, para considerar a pecuniativa, devemos tomar daqui o princípio. Pois de cada coisa há um duplo uso, e convêm nisto: que um e outro é por si e não por acidente; diferem, porém, nisto: que um deles é o uso próprio da coisa, e o outro não é próprio, mas comum. Assim como é duplo o uso do calçado: um, com efeito, próprio, a saber, o calçar, pois para este uso foi feito o calçado; o outro, porém, não é próprio, a saber, a permuta, pois não foi feito o calçado para que o homem o permutasse. Mas, contudo, o homem pode usar o calçado de modo a permutá-lo, seja por pão, seja por alimento; e, embora a permuta não seja o uso próprio do calçado, é, contudo, um uso dele por si e não por acidente, porque aquele que o permuta usa-o segundo o seu valor. E assim como se disse do calçado, assim se deve entender de todas as demais coisas que podem ser possuídas pelo homem.

Em seguida, quando diz ***est enim permutativa*** etc., determina acerca da permuta natural. E a respeito disto faz três coisas:

primeiro, mostra de que coisas é esta permuta;

em segundo lugar, de que modo foi introduzida, aí ***in prima igitur communitate*** etc.;

em terceiro lugar, de que modo se relaciona com a natureza, aí ***talis quidem igitur commutativa*** etc.

Diz, portanto, primeiramente que a permuta pode fazer-se de todas as coisas. E a primeira permuta começou pelas coisas que a natureza subministra para a necessidade da vida humana, pelo fato de que dessas coisas alguns homens tinham mais, outros menos; assim como alguns tinham mais vinho, outros porém mais pão, pelo que foi preciso que permutassem; e fazia-se a permuta até que cada um tivesse o que lhe bastava. Por isso é manifesto que, como os denários não são por natureza, como se disse, a campsória, que é permuta de denários, não é por natureza.

Em seguida, quando diz ***in prima quidem igitur*** etc., mostra de que modo foi introduzida tal permuta. E diz que na primeira comunidade, que é a comunidade de uma só casa, não havia necessidade de tal permuta alguma, pelo fato de que todas as coisas necessárias à vida eram do pai de família, que tudo provia. Mas quando já se fez uma comunidade mais ampla, a saber, da aldeia e da cidade, pelo fato de que alguns dos homens partilhavam de todas as coisas, entre os quais não podia fazer-se permuta, ao passo que outros estavam separados e em muitas outras coisas, por isso foi necessário fazerem-se permutas daquelas coisas que estavam divididas, isto é, para que, enquanto um recebia do outro o que o outro tinha, ele próprio lhe retribuísse aquilo que ele tinha; o que ainda se conserva entre muitas nações bárbaras, entre as quais não há uso de denários, as quais nada permutam senão aquelas coisas que lhes são oportunas à vida, como dando e recebendo vinho e trigo, e outras coisas semelhantes.

Em seguida, quando diz ***talis quidem igitur*** etc., conclui do que precede que tal comutativa não é fora da natureza, porque é acerca das coisas que a natureza subministra; nem é espécie da pecuniativa, porque não se faz por denários. E que não seja fora da natureza, prova-o por isto: que é para o suprimento da autossuficiência, isto é, para que o homem, por meio de tal permuta, tenha suficientemente aquelas coisas que são necessárias à sustentação da vida humana.

Em seguida, quando diz ***ex hac tamen*** etc., determina acerca da permuta pecuniária. E a respeito disto faz duas coisas:

primeiro, mostra de que modo esta permuta foi inventada pela razão, ainda que não seja por natureza;

em segundo lugar, mostra que é infinita, aí ***et infinitae utique divitiae*** etc.

Quanto ao primeiro ponto, faz três coisas:

primeiro, determina acerca da primeira invenção da permuta pecuniária;

em segundo lugar, acerca de certa permuta pecuniária que sobrevém, aí ***facto igitur iam nummismate*** etc.;

em terceiro lugar, trata da pecuniativa que se ocupa de trocas deste gênero, ali onde diz ***propter quod videtur pecuniativa*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, a partir da primeira troca, que era das próprias coisas necessárias umas pelas outras, procedeu uma outra troca inventada segundo a razão. Com efeito, tendo o auxílio mútuo dos homens, por meio das trocas, tornado-se mais viajante, isto é, porque os homens começaram a fazer uso da troca não só com os vizinhos, mas também com os distantes,

trazendo para si aquilo de que careciam e enviando àqueles aquilo em que eles mesmos abundavam. Por causa dessa necessidade foi inventado o uso do dinheiro, pelo fato de que não podiam ser facilmente transportadas para terras distantes as coisas que são necessárias segundo a natureza, por exemplo o vinho ou o trigo ou algo deste gênero; e por isso, para fazer trocas deste gênero em lugares distantes, dispuseram que dessem e recebessem mutuamente algo que pudesse ser transportado de modo fácil e expedito, e que, contudo, tivesse em si alguma utilidade: e deste gênero são os metais, por exemplo o cobre, o ferro e a prata e outros deste gênero. Pois estes são úteis por si mesmos, na medida em que deles se fazem vasos ou alguns instrumentos; e, contudo, podiam ser facilmente transportados para lugares distantes, porque uma pequena quantidade destes, por causa de sua raridade, valia muito das outras coisas, assim como também hoje os homens que devem percorrer um longo caminho, para as suas despesas, em lugar do dinheiro de cobre transportam moedas de prata ou de ouro. Ora, por causa da referida necessidade de troca com lugares distantes, primeiro o metal foi determinado somente pelo peso e pela grandeza, assim como entre certos povos há formas de prata não cunhada; mas depois, para que os homens fossem libertados da necessidade de medir ou pesar, imprimiram algum caráter, que é posto como sinal de que o metal é de tal quantidade, assim como também em alguns lugares são postos certos sinais públicos como medida do vinho ou do trigo. Assim, pois, é evidente que primeiro o dinheiro foi inventado para a troca das coisas necessárias.

Em seguida, quando diz ***facto igitur*** etc., trata de outra troca que sobreveio. E diz que, depois que já foi feito o dinheiro a partir da referida troca, que foi feita por necessidade em vista de ter das terras distantes as coisas necessárias, introduziu-se por baixo uma espécie de troca pecuniária segundo a qual o dinheiro é trocado por dinheiro: e esta se chama cambial, isto é, aquela de que se servem os cambistas de dinheiro. E isto, na verdade, primeiro foi feito de modo simples e como que por acaso, por exemplo porque alguns, transferindo dinheiro de algumas terras para outras, o gastaram mais caro do que o receberam; donde depois, pela experiência, tornou-se um artifício, isto é, que o homem considerasse de que lugar o dinheiro fosse transferido e de que modo pudessem obter o máximo lucro: e isto pertence à arte cambial.

Em seguida, quando diz ***propter quod videtur*** etc., trata da pecuniativa. E acerca disto faz duas coisas:

primeiro, conclui do que foi dito qual seja a matéria e o ato desta arte;

em segundo lugar, resolve certa dúvida, ali onde diz ***et enim divitias*** etc.

Conclui, portanto, do que foi dito que, a partir do momento em que se começou a trocar dinheiro por dinheiro em vista do lucro, de certo modo artificial, a arte que se ocupa do dinheiro se chama pecuniativa; e o seu ato é poder considerar de onde possa provir ao homem uma multidão de dinheiro, pois para isto ela está ordenada como para o fim: fazer uma multidão de dinheiro e de riquezas.

Em seguida, quando diz ***et enim divitias*** etc., resolve certa dúvida acerca do que foi dito: pois, porque havia dito que a pecuniativa é produtora de riquezas e de dinheiro, alguém poderia duvidar se são absolutamente a mesma coisa o dinheiro e as riquezas. Acerca disto, pois, faz três coisas:

primeiro, apresenta a opinião de alguns;

em segundo lugar, introduz razões em sentido contrário, ali onde diz ***aliquando autem rursus*** etc.;

em terceiro lugar, conclui com a determinação da verdade, ali onde diz ***propter quod quaerunt*** etc.

Diz, portanto, primeiro que muitas vezes os homens opinam que as riquezas não são nada senão uma multidão de dinheiro, pelo fato de que a pecuniativa e a cambial, cujo fim é multiplicar as riquezas, consiste toda em torno do dinheiro como em torno de sua própria matéria.

Em seguida, quando diz ***aliquando autem*** etc., apresenta a opinião contrária, dizendo que às vezes parece certa loucura dizer que nada daquilo que existe segundo a natureza sejam riquezas, por exemplo o trigo e o vinho e outras coisas deste gênero; e que a totalidade das riquezas seja o dinheiro introduzido pela lei. E para isto introduz duas razões,

das quais a primeira é que não são verdadeiras riquezas aquelas que, variada a disposição dos homens, não têm nenhuma dignidade nem utilidade para a necessidade da vida; ora, transmutada a disposição dos homens que usam as riquezas, o dinheiro não é de nenhum preço nem traz algo para a necessidade da vida, por exemplo se agradar ao rei ou à comunidade que não tenha valor: logo, é tolo dizer que as riquezas totalmente não sejam nada senão uma multidão de dinheiro.

Apresenta a segunda razão, ali onde diz ***et nummismate dives*** etc., que é a seguinte. É inconveniente dizer que aquele que é rico careça de alimento ou pereça de fome; ora, muitas vezes pode acontecer que um homem que abunda em dinheiro passe necessidade de alimento e morra de fome, assim como se diz fabulosamente de um certo homem de nome Midas que, por causa de ter um desejo insaciável de dinheiro, pediu a Deus e obteve que todas as coisas que lhe fossem oferecidas se tornassem de ouro: e assim perecia de fome tendo uma multidão de ouro, convertendo-se em ouro todos os alimentos que lhe eram postos diante. Logo, o dinheiro não são as verdadeiras riquezas.

Em seguida, quando diz ***propter quod quaerunt*** etc., conclui com a determinação da verdade, e diz que aqueles que sabem retamente, pelas referidas razões, dizem que uma coisa são as riquezas e outra o dinheiro, ou a pecuniativa. Pois há certas riquezas segundo a natureza, isto é, das coisas necessárias à vida, como acima foi dito: e tal aquisição de riquezas pertence propriamente à econômica; mas aquela pecuniativa que é cambial multiplica o dinheiro não de todos os modos, mas somente pela permuta do dinheiro: donde consiste toda em torno do dinheiro, porque o dinheiro é o princípio e o fim de tal troca, enquanto se dá dinheiro por dinheiro. É evidente, pois, segundo isto, que, falando verdadeiramente, são mais ricos os que abundam nas coisas necessárias à vida do que aqueles que abundam em dinheiro.

Lição 8

> *E as riquezas que vêm desta pecuniativa são certamente infinitas. Pois, assim como a medicinal tende a sarar até o infinito, e o fim de qualquer das artes é até o infinito, pois querem realizá-lo o mais possível, mas aquilo que é para o fim não é até o infinito, pois o fim é o termo para todas as coisas, assim também para esta pecuniativa não há termo como fim; ora, o fim são tais riquezas e a posse do dinheiro. Mas para a econômica, e não para a pecuniativa, há termo: pois esta não é obra da econômica.*
>
> *Por causa disto, parece de fato ser necessário haver um termo de todas as riquezas. Ora, nas coisas que acontecem vejo ocorrer o contrário: pois todos os que têm dinheiro o aumentam até o infinito em vista das coisas para o uso.*
>
> *A causa disto, porém, é a proximidade delas mesmas: pois varia o uso da mesma coisa que existe em ambas as pecuniativas; pois de uma mesma coisa é o uso da aquisição, mas não segundo o mesmo; mas de uma é outro o fim, e de outra é o aumento. Por isto parece a alguns que isto é obra da econômica, e perseveram estimando que se deve ou conservar ou aumentar até o infinito a substância do dinheiro.*
>
> *A causa desta disposição é o empenho em viver, mas não em viver bem. Existindo, pois, aquela concupiscência até o infinito, também desejam as coisas que a produzem infinitas. Ora, quaisquer que ao próprio viver bem acrescentam o que buscam para as fruições corporais. E assim, porque também isto parece existir na posse, todo o cuidado deles está em torno da aquisição de dinheiro.*
>
> *E por causa disto surge a outra espécie de pecuniativa. Pois, existindo o excesso na fruição, buscam o que produz o excesso de fruição.*
>
> *E se não puderem adquirir pela pecuniativa, tentam isto por outra causa, usando cada uma das potências não segundo a natureza. Pois não é da fortaleza fazer dinheiro, mas produzir audácia; nem da militar e da medicinal, mas de uma a vitória, e de outra a saúde; estes, porém, todos as tornam pecuniativas, como se este fosse o fim, ao qual convém que todas as coisas concorram. Da pecuniativa não necessária, portanto, e o que ela é e por qual causa temos necessidade dela, já se falou; e da necessária, que é diferente dela; ora, a econômica é segundo a natureza, a que se ocupa do alimento, não infinita como aquela, mas tendo termo.*

> *É claro também aquilo de que duvidavam desde o princípio, se é próprio do econômico e do político a pecuniativa ou não, mas convém que esta já exista. Pois, assim como a política também não faz os homens, mas, recebendo-os da natureza, serve-se deles, assim também é preciso que a natureza forneça o alimento, a terra ou o mar ou algo outro. A partir disto, porém, de que modo se deve dispor tais coisas cabe ao econômico. Pois não é do tecelão fazer as lãs, mas usá-las, e também conhecer qual é útil e idônea ou má e inapta.*
>
> *E, de fato, alguém poderá duvidar por que a pecuniativa é parte da econômica, mas a medicinal não é parte, ainda que convenha que se curem aqueles que estão em casa, assim como viver ou algo outro das coisas necessárias. Mas, porque é de certo modo próprio do econômico e do governante cuidar também da saúde, e de certo modo não, mas do médico, assim também acerca do dinheiro: de certo modo é do econômico, e de certo modo não, mas de uma arte subserviente.*
>
> *Mas sobretudo, como foi dito antes, convém que isto exista pela natureza. Pois é obra da natureza fornecer alimento ao que foi gerado; pois, para tudo aquilo do qual algo se faz, o que resta é alimento; por causa disto, é segundo a natureza a pecuniativa para todos, a partir dos frutos e dos animais.*
>
> *Sendo ela, porém, dupla, como dissemos, uma a cambial e outra a econômica, e uma necessária e louvada, e outra, translativa, justamente vituperada; pois não é segundo a natureza, mas de uns para os outros, com a máxima razão é tida em ódio a obolostática, pelo fato de que a aquisição vem do próprio dinheiro, e não daquilo em vista do que o adquirimos; pois foi feito em vista da transferência. Ora, o tokos faz a si mesmo maior, donde também recebeu este nome. Pois as coisas geradas são semelhantes às que as geram. E o tokos faz dinheiro a partir de dinheiro. Por isto, sobretudo, esta aquisição de dinheiro é contrária à natureza.*

Et infinitae utique divitiae etc. Depois que o Filósofo mostrou de que modo a troca pecuniativa foi introduzida pela lei, aqui mostra de que modo tal aquisição de dinheiro é infinita. E acerca disto faz duas coisas:

primeiro, mostra o que se propõe;

em segundo lugar, atribui a causa do que foi dito, ali onde diz ***causa autem huius dispositionis*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro, mostra o que se propõe;

em segundo lugar, a partir disto resolve certa dúvida, ali onde diz ***propter quod sic quidem*** etc.

Diz, portanto, primeiro que as riquezas que são adquiridas por esta pecuniativa, isto é, a cambial, que consiste toda em torno do dinheiro, é infinita; e prova isto por tal razão. O desejo do fim em cada arte é até o infinito; ora, o desejo daquilo que é para o fim não é até o infinito, mas tem termo segundo a regra e a medida do fim: assim como a arte medicinal tende a sarar até o infinito, quando induz a saúde tanto quanto pode, mas não dá o remédio tanto quanto pode, e sim segundo a medida que é útil para sarar; e assim é nas outras artes. E a razão disto é que o fim é apetecível por si; ora, aquilo que por si é tal, se for mais, será mais tal: assim como, se o branco dispersa a visão, o mais branco a dispersa mais. Ora, o dinheiro está para a pecuniativa cambial como o fim, pois esta tende a adquirir dinheiro; mas para a econômica não está como fim, e sim como algo ordenado ao fim, que é o governo da casa. Logo, a pecuniativa busca o dinheiro sem termo, mas a econômica com algum termo.

Em seguida, quando diz ***propter quod sic quidem*** etc., resolve certa dúvida a partir do que foi dito. E acerca disto faz duas coisas:

primeiro, suscita-a;

em segundo lugar, resolve-a, ali onde diz ***causa autem*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, pela referida razão, parece que é necessário haver algum termo das riquezas na econômica; mas, se alguém considerar as coisas que acontecem, parece ser o contrário: pois todos os econômicos aumentam o dinheiro até o infinito, querendo ter dinheiro em vista das coisas que são para o uso da vida.

Em seguida, quando diz *causa autem* etc., resolve a dúvida antes proposta. E diz que a causa da referida diversidade parece ser a proximidade de ambas as pecuniativas, isto é, daquela que serve à econômica, que busca dinheiro para a troca das coisas necessárias, e da cambial, que busca o dinheiro por si mesmo. Pois de ambas as pecuniativas é o mesmo ato, isto é, a aquisição de dinheiro, mas não do mesmo modo: mas na pecuniativa econômica isto é ordenado a outro fim, isto é, ao governo da casa; ao passo que na pecuniativa cambial o próprio aumento do dinheiro é o fim. E por isso, por causa da proximidade da cambial com a econômica, parece a alguns econômicos que é ofício deles aquilo que pertence aos cambistas, isto é, que insistam em conservar e multiplicar o dinheiro até o infinito.

Em seguida, quando diz ***causa autem*** etc., atribui a causa daquilo que dissera, isto é, que os administradores das casas às vezes perseveram em aumentar o dinheiro até o infinito.

E porque da causa que atribui se seguem certos abusos, por isso esta parte se divide em três, segundo os três abusos que apresenta;

a segunda parte começa ali onde diz ***et altera species*** etc.;

a terceira, ali onde diz ***et si pro non per pecuniativam*** etc.

Diz, portanto, primeiro que a causa desta disposição, isto é, de que os administradores das casas buscam aumentar o dinheiro até o infinito, é que os homens se empenham em viver de qualquer maneira, mas não em viver bem, o que é viver segundo a virtude. Pois, se tendessem a viver

segundo a virtude, estariam contentes com aquilo que basta para o sustento da natureza; mas, porque, deixado de lado este empenho, cada um se empenha em viver segundo a sua vontade, por isso cada um tende a adquirir aquilo pelo qual possa satisfazer a sua vontade. E porque a concupiscência dos homens tende ao infinito, por isso desejam até o infinito aquilo pelo qual possam satisfazer a sua concupiscência. Há também alguns que têm o empenho de viver bem, mas ao que é viver bem acrescentam aquilo que pertence às delícias corporais; pois dizem que a vida não é boa a não ser que o homem viva com tais delícias: e por isso buscam aquilo pelo qual possam satisfazer as delícias corporais. E porque isto parece aos homens poder acontecer pela multidão de riquezas, por isso todo o cuidado deles parece ser adquirir muito dinheiro. E deve-se considerar que ele atribui a causa das coisas que pertencem ao administrador da casa a partir da intenção da vida humana, porque o administrador da casa tem por fim a boa vida daqueles que estão na casa. Assim, pois, o primeiro abuso é que os homens, pelo fato de não terem um reto empenho da boa vida, tendem a adquirir dinheiro até o infinito.

Em seguida, quando diz ***et altera species*** etc., apresenta o segundo abuso. Pois, porque os administradores das casas se empenham na aquisição de dinheiro, por causa disto introduz-se no cuidado da casa outra espécie de pecuniativa, isto é, a cambial, além daquela que é própria da econômica, isto é, a aquisição das coisas necessárias à vida; mas, porque tendem a fruir das delícias corporais no excesso, por causa disto buscam aquilo que pode produzir excesso deste gênero, isto é, a multidão de riquezas. E assim é o segundo abuso, que a pecuniativa não natural nem necessária é assumida para a econômica.

Em terceiro lugar, apresenta o terceiro abuso, ali onde diz ***et si non per pecuniativam*** etc. E diz que, porque os homens às vezes não podem adquirir pela arte pecuniária, de modo suficiente, aquilo pelo qual satisfaçam o excesso das delícias corporais, tentam adquirir dinheiro por outras causas; e abusam de qualquer potência, isto é, virtude ou arte ou ofício, não segundo a sua natureza. Assim como a fortaleza é certa virtude, e a sua obra própria não é reunir dinheiro, mas tornar o homem audaz para atacar e suportar; donde, se alguém usar a fortaleza para reunir riquezas, usa-a não segundo a natureza. Semelhantemente, também a arte militar é em vista da vitória, e a medicinal em vista da saúde, mas nenhuma delas é em vista do dinheiro; porém alguns convertem tanto a arte militar quanto a medicinal para adquirir dinheiro, e assim tornam ambas pecuniativas, isto é, aquisitivas de dinheiro, ordenando artes deste gênero ao dinheiro como ao fim ao qual devem ser ordenadas todas as outras coisas. E por isso se diz no Eclesiastes: *e todas as coisas obedecem ao dinheiro*.

Conclui, portanto, epilogando a partir do que foi dito, que se falou da pecuniativa não necessária, isto é, a que adquire dinheiro até o infinito como fim, o que ela é e por qual causa os homens têm necessidade dela, isto é, por causa da concupiscência infinita. Falou-se também da pecuniativa necessária, isto é, a que é diferente da anterior; pois adquire dinheiro até algum termo em vista de outro fim, isto é, em vista de ter as coisas necessárias à vida. Mas propriamente a econômica se ocupa daquilo que é segundo a natureza, como aquilo que pertence ao alimento; e esta não é infinita como a primeira pecuniativa, mas tem algum termo. Ou pode-se entender que a própria pecuniativa que é necessária é diferente da não necessária, mas é econômica; e as outras coisas não se alteram.

Palam autem et quod dubitabant etc. Havia suscitado acima a questão de saber se a pecuniativa é parte ou serve à econômica, e distinguiu a pecuniativa da outra possessiva; agora resolve a questão suscitada acima. E acerca disto faz duas coisas:

primeiro, mostra que a pecuniativa serve à econômica;

em segundo lugar, mostra de que modo certa pecuniativa é louvável e certa é vituperável, ali onde diz ***duplici autem existente*** etc.

A respeito do primeiro, faz três coisas:

primeiro, resolve a questão suscitada anteriormente;

segundo, levanta outra dúvida, em ***et enim dubitabit*** etc.;

terceiro, esclarece algo que havia dito, em ***maxime autem*** etc.

Diz, portanto, primeiro que já a partir do que foi premisso pode ficar manifesto aquilo que se buscava desde o princípio: se a crematística pertence à economia e à política, ou não, mas é de todo estranha a elas. E a verdade é que a crematística não é a mesma coisa que a economia, como se disse acima; contudo, está a serviço dela, porque é preciso que exista dinheiro para que a casa seja governada. E prova isto pelo seguinte: que na casa e na cidade é preciso que haja tanto homens quanto aquilo que é necessário aos homens; ora, a política não faz os homens, mas recebe-os gerados pela natureza e assim os utiliza; de modo semelhante, portanto, a política ou a economia não faz o alimento, mas a natureza o fornece, seja da terra, como os frutos, seja do mar, como os peixes, ou de alguma outra coisa. Fazer, pois, ou adquirir tal alimento não é a obra própria e imediata da política ou da economia, mas a obra própria desta é dispensar essas coisas na casa como convém; assim como vemos que não cabe ao tecelão fazer a lã, mas usá-la e conhecer que lã é idônea para a sua obra, e qual também é defeituosa e imprópria. Assim, portanto, servem à economia tanto a natureza, que gera o homem e os alimentos, quanto ainda a crematística, que os adquire, do mesmo modo que à arte de tecer servem tanto a natureza, que produz a lã, quanto a arte mercantil, que a adquire.

Em seguida, quando diz ***et enim dubitabit*** etc., levanta uma certa questão. E a questão é esta: já que aqueles que estão na casa necessitam de saúde assim como necessitam daquilo que é necessário à vida, como o alimento e o vestuário, por que a arte medicinal não é parte da economia, assim como o é a crematística? E responde que ao dispenseiro da casa e ao governante da cidade pertence, de certo modo, considerar a saúde, a saber, servindo-se do conselho dos médicos para a saúde dos súditos; de outro modo, porém, não pertence a eles, mas aos médicos, a saber, considerar por que meios a saúde se conserva ou se restabelece. De modo semelhante, também ao dispenseiro da casa pertence, de certo modo, considerar o dinheiro, a saber, usando aquele já adquirido e servindo-se ainda do trabalho daqueles que o adquirem; mas considerar de que coisas o dinheiro pode ser adquirido e de que modo, isto não pertence ao economista, mas à arte subserviente, a saber, à crematística.

Em seguida, quando diz ***maxime autem*** etc., esclarece o que havia dito acima, a saber, que a natureza fornece aquilo que é necessário. E diz que, como foi dito antes, aquilo de que a economia

ou a política se serve é preciso que preexista sobretudo a partir da natureza, da qual também as artes subservientes o recebem; e prova isto pelo fato de que é obra da natureza dar alimento àquilo que é gerado segundo a natureza. Pois vemos que aquilo de que algo se faz, quanto àquilo que é o resíduo da geração, é o alimento da coisa gerada: como é evidente que o animal é gerado do sangue menstrual, e aquilo que é o resíduo desta matéria a natureza converte em leite e prepara o alimento para o ser gerado. E por isso, porque o homem é constituído de coisas que são segundo a natureza, outras coisas que são segundo a natureza são-lhe alimento; e por isso para todos os homens há uma crematística natural, isto é, aquela que adquire alimentos ou dinheiro para o alimento a partir de coisas naturais, a saber, dos frutos e dos animais. Mas que alguém adquira dinheiro não de coisas naturais, mas do próprio dinheiro, isto não é segundo a natureza.

Em seguida, quando diz *duplici autem existente* etc., postas as duas crematísticas, mostra qual delas é louvável e qual é censurável. E diz que há duas crematísticas, uma das quais se chama cambial, a saber, aquela que adquire dinheiro a partir do dinheiro e por causa do próprio dinheiro; a outra crematística, porém, é a econômica, a saber, aquela que adquire dinheiro a partir de coisas naturais, como dos frutos e dos animais, conforme se disse. Esta segunda, na verdade, é necessária à vida dos homens, donde também é louvada; a outra, porém, a saber, a cambial, é transferida daquilo que é necessário à natureza para aquilo que a concupiscência exige, como se disse acima: e por isso é justamente censurada. Pois esta crematística não é segundo a natureza, porque nem é a partir de coisas naturais, nem se ordena a suprir a necessidade da natureza, mas provém da transferência de dinheiro por dinheiro, enquanto, a saber, o homem lucra dinheiro por meio de dinheiro. E, sendo esta crematística cambial justamente censurada, há uma outra aquisitiva de dinheiro que com toda a razão é censurada e tida em ódio, a qual se chama obolostática, isto é, a que fixa o dinheiro a juros, como aqueles que lucram em excesso emprestando dinheiro. Pois esta aquisição se faz a partir do próprio dinheiro, e não segundo o primeiro modo que foi instituído para adquirir dinheiro; pois o dinheiro foi feito em vista da transferência, isto é, da troca, como se disse acima. Há ainda uma outra aquisitiva de dinheiro que em grego se chama tokos, isto é, usura, pela qual o dinheiro aumenta a si mesmo, e por isso assim se chama entre os gregos. Pois *tokos* é o mesmo que parto; ora, vemos que aquilo que é parido segundo a natureza é semelhante aos geradores: donde se dá um certo parto quando o dinheiro cresce a partir do dinheiro. E por isso também esta aquisição de dinheiro é sobretudo contra a natureza; porque é segundo a natureza que o dinheiro seja adquirido a partir de coisas naturais, e não a partir do dinheiro. Assim, portanto, uma crematística é louvável, e três são censuráveis, como se disse.

Lição 9

> *Ora, uma vez que determinamos suficientemente o que pertence à ciência, é preciso percorrer o que pertence ao uso: pois todas as coisas desse gênero têm uma contemplação livre, mas uma experiência necessária.*
>
> *Ora, há partes úteis da crematística que consistem em ser-se experiente acerca das coisas que se podem possuir: quais são as mais preciosas, e onde, e de que modo, por exemplo, certa posse de cavalos, ou de bois, ou de ovelhas, e de modo semelhante também dos demais animais; pois é preciso ser experiente sobre quais destes, comparados entre si, são os mais preciosos, e de que espécie em que lugares; pois umas coisas abundam numas regiões, outras noutras. Depois, sobre o cultivo da terra e deste tanto já desnuda quanto plantada, e sobre a criação de abelhas e de outros animais aquáticos e voláteis, de quaisquer que se possa obter auxílio: estas são, pois, as partes mais próprias e primeiras da crematística.*
>
> *Da crematística translativa, porém, a maior é a mercantil, e desta há três partes: a náutica, o transporte de cargas e a assistência. E estas diferem umas das outras, porque umas são mais seguras, ao passo que outras adquirem maior acréscimo de lucro. A segunda é a usura (tokismos), e a terceira o trabalho assalariado (mystarina); e desta última, uma parte é a das artes banáusicas, e outra a dos labores não artificiais e úteis somente ao corpo. Há ainda uma quarta espécie de crematística, intermediária entre esta e a primeira; pois tem algo tanto daquela que é segundo a natureza quanto da translativa, a saber, todas aquelas que provêm da terra e das coisas geradas da terra que, embora infrutíferas, são todavia úteis; por exemplo, o corte de florestas e toda a mineração; e esta já abrange muitos gêneros. Pois há muitas espécies de metais extraídos da terra.*
>
> *De cada uma destas coisas falou-se em geral, e também agora; mas tratá-las em particular com mais diligência, embora útil para a prática, seria fastidioso demorar-se nisso.*
>
> *Ora, dentre os trabalhos, os mais artísticos são aqueles em que há o mínimo de sorte; os mais banáusicos, aqueles em que os corpos mais se maculam; os mais servis, aqueles em que há o máximo uso do corpo; e os mais ignóbeis, aqueles em que se requer o mínimo de virtude.*

> *E uma vez que por alguns foram escritas obras sobre estas matérias, por exemplo, por Cáretes de Paros e Apolodoro de Lemnos, sobre o cultivo da terra tanto desnuda quanto plantada, e de modo semelhante também por outros sobre outras matérias, quem quer que se interesse por isso considere-as a partir destes autores.*
>
> *Além disso, é preciso reunir também as coisas ditas esparsamente pelas quais alguns, dedicados ao dinheiro, o alcançaram; pois tudo isto é proveitoso aos que honram a crematística. Por exemplo, aquilo de Tales de Mileto: pois esta é uma certa consideração crematística. Mas a ele a atribuem por causa da sua sabedoria. Sucede, porém, que ela é algo de universal. Pois, censurando-o por causa da pobreza, como se a filosofia fosse inútil, dizem que ele, pela astrologia, previu que haveria futura abundância de azeitonas e, estando ainda no inverno, tendo pouco dinheiro, deu arras aos cultivadores de oliveiras, aqueles que estavam em Mileto e em Quios, tendo dado a todos um preço módico, visto que ninguém oferecia mais. Mas quando chegou o tempo, buscando muitos ao mesmo tempo e de súbito as prensas, fixando o preço como quis, tendo reunido muito dinheiro, demonstrou que é fácil aos filósofos enriquecer, se quiserem. Mas não é isto aquilo a que se aplicam. Diz-se, portanto, que Tales deu deste modo uma demonstração da sua sabedoria.*
>
> *Ora, é, como dissemos universalmente, que tal recurso crematístico consiste em, se alguém puder, preparar para si um monopólio; por isso também algumas cidades deste modo obtêm riquezas quando carecem de dinheiro: pois fazem monopólio das mercadorias.*
>
> *Na Sicília, porém, um certo homem, tendo depositado junto de si o dinheiro, comprou de uma vez todo o ferro das minas de ferro; depois disto, quando chegaram os mercadores dos mercados, vendia sozinho, sem fazer grande aumento do preço. Contudo, sobre cinquenta talentos ganhou mais cem. Percebendo-o, pois, Dionísio ordenou-lhe que levasse o dinheiro, mas que não permanecesse mais em Siracusa, por ter descoberto um modo de enriquecer inconveniente aos seus próprios interesses.*
>
> *Ora, o que ocorreu a Tales e a este é o mesmo: pois ambos se empenharam em criar para si um monopólio. E é útil dar a conhecer estas coisas aos que governam; pois muitas cidades necessitam da aquisição de dinheiro e de tais riquezas, assim como as casas, e ainda mais; por isso também alguns dos que se ocupam da vida pública se ocupam dela unicamente com este fim.*

Quoniam autem quae ad scientiam etc. Depois que o Filósofo ensinou a conhecer a origem da crematística e as suas propriedades e partes, aqui, por consequência, determina aquilo que pertence ao uso dela.

E primeiro diz qual é a intenção;

segundo, executa o proposto, em ***sunt autem pecuniativae*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, porque determinamos suficientemente sobre a crematística naquilo que pertence ao conhecimento da sua natureza, é preciso expor breve e sumariamente aquilo que pertence ao seu uso, a saber, de que modo se deve usá-la. Pois todas as coisas desse gênero que pertencem às operações humanas têm uma contemplação livre, isto é, expedita, porque é fácil considerá-las no universal; mas, contudo, é necessário que se tenha experiência a respeito delas para que o homem possa ter delas um uso perfeito.

Em seguida, quando diz ***sunt autem pecuniativae*** etc., determina aquilo que pertence ao uso da crematística. E a respeito disto faz duas coisas:

primeiro, distingue as partes dela;

segundo, expõe alguns ensinamentos úteis à crematística, em ***quoniam autem a quibusdam*** etc.

A respeito do primeiro, faz duas coisas:

primeiro, indica as partes da crematística que é necessária à vida humana;

segundo, as partes da crematística não necessária, em ***translativae autem*** etc.

Disse acima que é necessária a crematística pela qual o homem adquire dinheiro a partir das coisas que a natureza fornece para a necessidade da vida; e desta expõe duas partes,

a primeira das quais é aquela segundo a qual o homem pode adquirir dinheiro pela compra e venda de tais coisas. E a respeito desta parte diz que estas são partes úteis da crematística, isto é, certos ensinamentos úteis, para que o homem seja experiente acerca dos bens desse gênero que são possuídos pelos homens: quais deles são do maior preço, e onde se vendem pelo maior preço, e de que modo, por exemplo, em que tempo, ou segundo outras condições. E explica de que bens possuíveis fala: pois há uma certa posse de cavalos, e de bois, e de ovelhas e de outros animais; e é preciso que aquele que quer lucrar dinheiro a partir destes seja experiente sobre quais deles são mais caros e em que lugares, porque uns deles abundam numas regiões e outros noutras, de modo a comprar no lugar onde abundam e vender no lugar onde são caros.

A segunda parte desta crematística possessiva é que o homem adquira abundância destas coisas vendáveis. O que se dá pelo cultivo da terra, seja desnuda, isto é, sem árvores, como são os campos em que se semeia o trigo, seja plantada, como são as vinhas e as hortas e os olivais: pois por tal cultivo o homem adquire abundância de trigo e de vinho e de outras coisas desse gênero. E é preciso também que o homem seja experiente sobre a criação de abelhas e de outros animais, tanto aquáticos, a saber, os peixes, quanto voláteis, a saber, as aves, de quaisquer dos quais se possa adquirir auxílio para a vida humana; porque pela abundância destes pode-se fazer a aquisição de dinheiro. Assim, portanto, é evidente que estas são as primeiras e mais próprias partes da crematística; e chamam-se primeiras e mais próprias porque assim se adquire o dinheiro a partir de coisas naturais, por causa das quais o dinheiro foi primeiramente inventado.

Em seguida, quando diz ***translativae autem*** etc., distingue as partes da crematística translativa.

Disse acima que a crematística translativa é aquela pela qual se adquire dinheiro não a partir de coisas necessárias à vida, mas a partir de certas outras coisas;

e chama-se translativa porque a crematística foi transferida das coisas naturais para coisas desse gênero.

A respeito do primeiro, faz três coisas:

primeiro, distingue as partes desta crematística;

segundo, escusa-se de uma consideração mais diligente destas partes, em ***de unaquaque autem*** etc.;

terceiro, esclarece algumas coisas que havia dito, em ***sunt autem maxime*** etc.

A respeito do primeiro, expõe quatro partes desta crematística,

a primeira e maior das quais é a mercantil: pois os mercadores são os que mais adquirem dinheiro.

E esta primeira parte, em segundo lugar, distingue em três partes,

a primeira das quais é a náutica, a saber, aquela que exerce o comércio pelo mar;

a outra chama-se phortigia, isto é, de carga, pois fortion em grego significa peso ou carga, a saber, aquela que exerce o comércio em terra pelo transporte de cargas em carros ou em bestas de carga;

a terceira chama-se parastasis, isto é, assistência, por exemplo, quando alguém não transporta mercadorias nem por mar nem por terra, mas assiste os mercadores pela partilha de dinheiro ou de bens. E estas partes diferem entre si, porque algumas delas são mais seguras, como o comércio por terra, ao passo que outras fazem crescer mais o lucro, como o comércio por mar, que todavia é mais perigoso.

A segunda parte principal desta crematística translativa é o toquismos, isto é, a usurária, a saber, aquela que adquire dinheiro por meio de juros.

A terceira parte é a mystarina, isto é, a assalariada, como a daqueles que alugam os seus trabalhos por um salário em dinheiro. Nesta há uma certa diferença: porque uma parte do trabalho assalariado se faz por meio das artes banáusicas, isto é, que maculam o corpo, como é a arte dos cozinheiros e de tais serviços; outra, porém, se faz por meio de labores não artificiais, e que são úteis somente ao corpo e nos quais também só o corpo é útil, como aqueles que são contratados por um salário para cavar no campo ou para alguma outra coisa desse gênero.

A quarta parte é intermediária entre a translativa e a primeira, que é necessária, tendo algo de ambas, a saber, aquela que adquire lucro pelo corte de pedras ou de metais da terra; pois tem isto

em comum com a primeira crematística, porque provém da terra e daquilo que é gerado da terra, assim como a agricultura versa sobre aquilo que é gerado da terra. Com a translativa, porém, concorda nisto: que tais metais não produzem nenhum fruto pertencente à necessidade da vida, como o produzem os campos e os animais; são, contudo, úteis para outras coisas, por exemplo, para edificar casas ou para construir alguns instrumentos. E esta quarta parte abrange sob si diversos gêneros segundo as diversas espécies de metais, que são o ouro, a prata, o ferro e outros desse gênero.

Em seguida, quando diz ***de unaquaque autem*** etc., escusa-se de uma determinação perfeita destas coisas. E diz que agora se falou universalmente destas partes; seria, porém, útil para a prática daqueles que querem adquirir dinheiro que se determinasse mais diligentemente cada uma em particular, mas, contudo, é fastidioso demorar-se longamente sobre tais coisas para quem tende a assuntos maiores.

Em seguida, quando diz ***sunt autem maxime***, expõe algumas coisas que havia dito sobre os trabalhos banáusicos e não artificiais; e diz que são mais artísticos aqueles trabalhos nos quais a sorte menos atua. Pois dizemos que se faz por sorte aquilo que se dá à margem da previsão da razão, na qual consiste a arte: donde aqueles trabalhos cujo resultado está muito sujeito à sorte são pouco artísticos, como o daqueles que pescam com anzol e outros desse gênero; e, ao contrário, os trabalhos cujos efeitos pouco estão sujeitos à sorte são os mais artísticos, como os dos artesãos e de outros artífices. Ora, são mais banáusicos, isto é, abjetos e vis, aqueles trabalhos pelos quais os corpos mais se maculam, como os dos tintureiros e dos que limpam as ruas e outros desse gênero. São mais servis aqueles trabalhos em que a maior parte do emprego está do lado do corpo e pouco do lado da razão, como os daqueles que transportam cargas, e dos mensageiros e desse gênero. São os mais ignóbeis de todos aqueles para os quais se requer o mínimo de virtude, seja da alma, seja do corpo, como aparece em alguns dos mencionados.

A seguir, quando diz ***quoniam autem a quibusdam*** etc., propõe ensinamentos úteis às partes da crematística anteriormente apresentadas.

E primeiro ensina a considerar tais ensinamentos a partir dos escritos;

segundo, a partir dos exemplos, ali onde diz ***adhuc autem et dicta*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, visto que alguns sábios escreveram sobre o que foi apresentado, como certo homem de nome Cáretes, de origem de Paros, e Apolodoro de Lemnos, que escreveram sobre o cultivo da terra, tanto a desnuda quanto a plantada, assim como entre os latinos Paládio, e por outros foi escrito acerca de outras das partes apresentadas, quem quer que tenha o cuidado de conhecer mais plenamente o que foi apresentado, considere-o a partir dos livros deles.

A seguir, quando diz ***adhuc autem et dicta*** etc., propõe um ensinamento sobre os exemplos a serem considerados.

E primeiro propõe o que pretende;

segundo, acrescenta exemplos, ali onde diz ***puta quod et Thaleo*** etc.

Diz, portanto, primeiro que não só é preciso considerar os livros daqueles que construíram artes acerca das partes mencionadas, mas também, se são referidos exemplos dispersos em diversas narrativas por meio dos quais alguns adquiriram muito dinheiro, é preciso considerar tais coisas; pois estas serão úteis àqueles que pretendem adquirir dinheiro.

A seguir, quando diz ***puta quod et Thaleo*** etc., acrescenta dois exemplos,

o segundo dos quais começa ali onde diz ***in Sicilia autem*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro propõe o exemplo;

segundo mostra para que é útil, ali onde diz ***est autem quemadmodum diximus*** etc.

Deve-se, portanto, saber acerca do primeiro que Tales de Mileto foi um dos sete sábios, o que primeiro começou a dedicar-se à filosofia natural, estando os outros seis sábios ocupados com as coisas humanas. Seu feito comporta certa consideração útil para adquirir dinheiro, ainda que se atribua não à cobiça de dinheiro, mas à sabedoria; pode-se, contudo, extrair de seu feito certo ensinamento universal para adquirir dinheiro. Pois, quando lhe era censurado por alguns que era pobre e que assim sua filosofia lhe era inútil, considerou por meio da astrologia, na qual era perito, que no ano seguinte haveria uma abundância de azeitonas fora do costume, pois no ano precedente também havia ocorrido abundância de azeitonas; ora, na maioria das vezes as azeitonas escasseiam após a abundância. Como, portanto, ainda no inverno havia abundância de azeitonas, deu aos cultivadores de azeitonas em duas cidades, a saber, Mileto e Quios, pouco dinheiro como sinal pelo fruto do ano seguinte, que se acreditava crescer pouco. Quando, então, chegou o tempo das azeitonas, buscando muitos ao mesmo tempo e de súbito comprar azeitonas, fixou o preço como quis; e assim, ajuntando muito dinheiro, mostrou que aos filósofos é fácil enriquecer, se o quiserem, mas seu empenho não é para isso. E deste modo Tales mostrou sua sabedoria.

A seguir, quando diz ***est autem quemadmodum diximus*** etc., mostra para que é útil à crematística um exemplo deste tipo. E diz que isto é muito útil para adquirir dinheiro, se alguém puder preparar um monopólio, isto é, uma única e singular venda, de modo que ele sozinho venda certas coisas na cidade. Pois *polis*, em grego, escrito com o pequeno e i breve, significa cidade; escrito, porém, com o pequeno e y grego, significa multidão; mas escrito com o grande, significa venda; donde se diz o verso *est polis urbs, sed multa polis, est vendere polis*: do que se diz *monopolia*, isto é, venda singular. E porque isto muito contribui para adquirir dinheiro, por isso certas cidades, quando necessitam de dinheiro, instituem um monopólio, de modo que a comunidade venda singularmente o sal ou algo deste tipo.

A seguir, quando diz ***in Sicilia autem*** etc., apresenta o segundo exemplo:

e primeiro narra o feito,

segundo mostra que ele retorna ao mesmo que o primeiro.

Diz, portanto, primeiro que, tendo certo homem na Sicília dinheiro guardado consigo, comprou de uma vez todo o ferro das minas nas quais era extraído; donde, tendo chegado os mercadores, ele sozinho vendia, e contudo não fazia grande aumento de preço para vender mais depressa: no entanto, lucrou cem talentos a partir de cinquenta. Ora, Dionísio, tirano dos siracusanos, percebendo que este se enriquecera muito, ordenou-lhe que dali em diante não habitasse em Siracusa, permitindo-lhe, porém, levar consigo seu dinheiro; pois que alguns cidadãos se enriqueçam muito, os tiranos reputam inconveniente para si, como se dirá adiante.

A seguir, quando diz ***quod vero visum fuit*** etc., mostra que aquilo retorna ao mesmo que o primeiro, porque tanto a este siciliano quanto a Tales, o filósofo, pareceu o mesmo, a saber, que exercesse um monopólio. E também é útil que os políticos o considerem, porque muitas cidades precisam adquirir dinheiro, assim como as casas, e tanto mais quanto a cidade necessita de mais coisas; e por isso alguns que se dedicam ao governo das cidades parecem visar principalmente a isto, a multiplicar o dinheiro no erário público.

Lição 10

> *Ora, visto que as partes da economia eram três, uma de fato despótica, da qual se falou antes, outra paterna e a terceira nupcial; pois presidir tanto à mulher quanto aos filhos, ambos livres, não se dá do mesmo modo de governo, mas à mulher de modo político, aos filhos de modo real. Pois o macho é por natureza mais principal que a fêmea, a não ser que de algum modo se dê fora da natureza, e o mais velho e perfeito em relação ao mais jovem e imperfeito.*
>
> *Nos governos políticos, portanto, na maior parte alternam-se o que governa e o súdito, pois quer, segundo a natureza, provir do igual e em nada diferir. Mas, contudo, quando este domina e aquele é subjugado, buscam que haja diferença tanto nas figuras quanto nas palavras e nas honras, como Amásis disse a respeito da bacia de lavar os pés. O macho, porém, sempre se comporta deste modo em relação à fêmea.*
>
> *Ora, o governo dos filhos é real. Pois o que gerou governa tanto segundo o amor quanto segundo a idade, o que é justamente uma espécie de governo real; por isso, bem chamou Homero a Júpiter, dizendo: pai dos homens e dos deuses, chamando rei de todos estes ao pai. Pois é preciso que o rei difira por natureza, mas seja o mesmo em gênero; o que justamente ocorre com o mais velho em relação ao mais jovem, e com o que gerou em relação ao gerado.*
>
> *É manifesto, portanto, que é maior o cuidado da economia acerca dos homens do que acerca da posse de coisas inanimadas, e acerca da virtude destes do que acerca daquela da posse a que chamamos riquezas, e acerca dos livres mais do que dos escravos.*
>
> *Primeiro, portanto, acerca dos escravos, alguém porventura poderá pôr em dúvida se há alguma virtude do escravo além das orgânicas e ministeriais, outra mais honrável do que estas: por exemplo, a temperança, a fortaleza, a justiça e outros hábitos tais, ou se não há nenhuma além dos serviços corporais; pois comporta dúvida de ambos os lados. Pois, se há, em que diferirão dos livres? E, se não há, sendo eles homens e participando da razão, é inconveniente.*
>
> *Ora, quase o mesmo é o que se pergunta também acerca da mulher e do menino: se também destes há virtudes, e se é preciso que a mulher seja temperante, forte e justa, e se o menino é intemperante e temperante, ou não. Universalmente, portanto, deve-se considerar isto acerca do que por natureza é súdito e do que governa: se a virtude é a mesma ou outra. Pois, se é preciso que*

> *ambos participem da nobreza moral, por que um deverá governar e o outro ser subjugado de uma vez por todas? Pois não é possível diferirem pelo mais e pelo menos. Com efeito, ser subjugado e governar diferem em espécie, mas o mais e o menos em nada. Se, porém, é preciso que um o tenha e o outro não, é admirável. Pois, se o que governa não for sóbrio e justo, como governará bem? E se o súdito, como será bem subjugado? Pois, sendo intemperante e medroso, nada fará daquilo que é preciso.*
>
> *É manifesto, portanto, que é necessário que ambos participem da virtude, mas que haja diferenças desta, assim como também da natureza dos súditos; e isto logo se exemplifica a respeito da alma. Pois nela há por natureza algo que governa e algo que é governado, dos quais dizemos que há uma virtude diversa, por exemplo, a do que tem razão e a do irracional. É manifesto, portanto, que do mesmo modo se dá também nos outros. Por isso, é por natureza que há mais coisas que governam e são governadas, pois de outro modo o livre governa o escravo, e o macho a fêmea, e o homem o menino; e em todos estão presentes de fato as partes da alma, mas estão presentes de modo diferente. Pois o escravo de modo algum tem o poder deliberativo; a mulher, porém, o tem, mas sem força, e o menino o tem, mas imperfeito. Semelhantemente, portanto, é necessário considerar que também acerca das virtudes morais é preciso que todos participem, mas não do mesmo modo, e sim quanto cada um necessita para sua própria obra; por isso é preciso que o que governa tenha perfeita a virtude moral, pois a obra é absolutamente do arquiteto, e a razão é o arquiteto, ao passo que dos outros cada um a tem quanto lhe é atribuído. Assim, é manifesto que há uma virtude moral de todos os mencionados, e não é a mesma a temperança da mulher e do homem, nem a fortaleza e a justiça, como pensou Sócrates. Mas esta é uma fortaleza que governa e aquela uma que serve. E semelhantemente se dá também acerca das outras.*
>
> *Ora, isto fica também mais claro para os que consideram mais particularmente; pois os que falam universalmente enganam-se a si mesmos, dizendo que consiste em ter bem a alma pela virtude, ou em operar retamente, ou algo tal; pois falam muito melhor os que enumeram as virtudes, como Górgias, do que os que assim as determinam; por isso é preciso, como o poeta disse a respeito da mulher, assim julgar acerca de todos: à mulher o silêncio presta ornato; mas ao homem já não é assim. E visto que o menino é imperfeito, é claro que a virtude dele não é dele para si mesmo, mas em relação ao fim e ao guia. E semelhantemente também a do escravo em relação ao senhor; ora, estabelecemos que o escravo é útil para as coisas necessárias; por isso é claro que também necessita de pouca virtude, e apenas de tanta que não falhe às obras nem por intemperança nem por temor.*

Quoniam autem tres partes etc. Depois que o filósofo determinou acerca da união de senhor e escravo, acrescentado também um tratado universal sobre a posse, aqui determina acerca das outras duas uniões domésticas que havia posto acima, a saber, do homem para com a esposa e do

pai para com o filho. E divide-se em duas partes:

na primeira determina certas coisas acerca de tais uniões;

na segunda escusa-se de uma consideração mais diligente destas, ali onde diz ***de mulieris autem et viri*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro determina acerca das mencionadas uniões, comparando-as a outros governos;

segundo levanta certa questão comum acerca de todas, ali onde diz ***primo igitur quidem de servis*** etc.

Acerca do primeiro faz três coisas:

primeiro põe a comparação das mencionadas uniões com os outros governos;

segundo esclarece a mencionada comparação, ali onde diz ***in politicis quidem*** etc.;

terceiro mostra que o cuidado da economia versa sobretudo acerca de tais uniões, ali onde diz ***manifestum igitur*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, tendo sido dito antes que são três as partes da economia, isto é, do governo da casa, segundo as três uniões mencionadas,

de uma delas já se falou, a saber, da despótica, que pertence ao senhor e ao escravo;

portanto, resta falar da segunda, que é a paterna, pertencente ao pai e ao filho,

e da terceira, que é a nupcial, pertencente ao homem e à esposa.

Acerca destas diz três coisas:

primeiro, que em ambas estas uniões há certa preeminência ou certo governo; pois o homem governa a mulher e o pai os filhos, não porém como escravos, mas como livres, no que estes dois governos diferem do governo despótico.

O segundo é que estes dois governos não são de um só modo, mas o homem governa a mulher com governo político, isto é, como alguém que é eleito como reitor da cidade preside; mas o pai preside aos filhos com governo real. E isto porque o pai tem plena potestade sobre os filhos, assim como o rei no reino; mas o homem não tem plena potestade sobre a esposa quanto a todas as coisas, mas segundo o que exige a lei do matrimônio, assim como também o reitor da cidade tem potestade sobre os cidadãos segundo os estatutos.

Terceiro, porém, mostra que estes dois governos são segundo a natureza, porque sempre o que é mais principal na natureza governa, como foi visto acima; mas o macho é naturalmente mais

principal que a fêmea, a não ser que algo aconteça fora da natureza, como nos homens efeminados; e semelhantemente o pai é naturalmente mais principal que o filho, como o mais velho que o mais jovem e como o perfeito que o imperfeito; portanto, naturalmente o macho governa a fêmea e o pai o filho.

A seguir, quando diz ***in politicis quidem igitur*** etc., esclarece as mencionadas comparações.

E primeiro a do governo nupcial ao político;

segundo a do paterno ao real, ali onde diz ***puerorum autem principatus*** etc.

Mostra, pois, primeiro a comparação quanto à diferença, porque nos governos políticos se alternam as pessoas de quem governa e de quem é súdito; pois os que estão no cargo de governo por um ano são súditos em outro, e isso porque tal governo convém que exista entre aqueles que são iguais segundo a natureza e em nada diferem naturalmente. Contudo, no tempo em que um governa e os outros são súditos, a indústria humana inventou certa diferença tanto quanto à figura, que consiste em insígnias exteriores, quanto quanto aos modos de falar, porque são nomeados de modo diverso do que antes e os homens se dirigem a eles de modo diverso; e do mesmo modo quanto às honras, porque os cidadãos prestam certas reverências a quem está no governo, as quais antes não prestavam; como o poeta Amásis disse a respeito do lavador de pés: pois aquele que é lavador de pés, se lhe fossem postas em redor tais insígnias e lhe fossem oferecidos os outros dois dons, não pareceria diferir do príncipe da cidade. Assim, pois, fica claro que o governo político se transfere de pessoa a pessoa; mas isso não acontece no governo do varão em relação à mulher: pois quem é varão não se torna depois mulher, nem ao contrário, mas permanecem sempre do mesmo modo.

Depois, quando diz ***o governo dos filhos*** etc., compara o governo paterno ao régio segundo a semelhança, e diz que o governo do pai em relação aos meninos, isto é, aos filhos, é régio. Pois neste governo consideram-se duas coisas, a saber, que o pai que gera governa segundo o amor, pois naturalmente ama os filhos; e ainda governa segundo a idade avançada, como que tendo certa prerrogativa natural de idade sobre os filhos. E quanto a isto há uma espécie, isto é, semelhança, do governo régio; e daí vem que Homero chamou Júpiter, isto é, o sumo deus, pai dos varões e dos deuses, isto é, rei de todos, tanto dos homens quanto das substâncias superiores que chamavam deuses. Pois é preciso que o rei, que governa perpetuamente e tem plena potestade sobre todas as coisas, difira dos súditos segundo a natureza em certa magnitude de bondade; e que, contudo, seja do mesmo gênero que eles, ao menos segundo a espécie humana; mas será melhor ainda se também da mesma unidade de povo. E esta é também a comparação do mais velho com o mais novo e do que gera com o gerado, a saber, que tem uma prerrogativa natural de perfeição. Por isso é preciso que o rei difira naturalmente dos outros: pois, se não fosse melhor por certa bondade natural, não seria justo que sempre dominasse com plena potestade sobre iguais a si, como se dirá adiante no terceiro livro. Assim, pois, a diferença natural separa o governo régio do político, que é entre iguais segundo a natureza; mas o amor separa o governo régio do tirânico, que não governa por causa do amor que tem aos súditos, mas por causa do próprio proveito.

Depois, quando diz ***é manifesto, portanto*** etc., conclui que a intenção principal do econômico versa sobre estas duas conjugações, mais principalmente do que sobre as outras. Pois intende

mais sobre os homens do que sobre a posse dos inanimados, como o trigo, o vinho e outras coisas semelhantes; e deve intender mais para a virtude pela qual os homens vivem bem do que para a virtude da posse pela qual a posse é bem procurada e multiplicada, o que se significa com o nome de riquezas; e do mesmo modo também se empenha mais na virtude dos filhos livres do que dos servos. E a razão disto pode-se atribuir a que a intenção principal de qualquer coisa é acerca do fim; ora, as coisas inanimadas são buscadas por causa dos homens como por causa do fim, e os servos por causa dos livres, para que os sirvam.

Depois, quando diz ***primeiro, portanto*** etc., visto que havia feito menção da virtude dos livres e dos servos, levanta uma questão a respeito disso. E acerca disto faz três coisas:

primeiro, levanta-a;

segundo, resolve-a, em ***é manifesto que é necessário*** etc.;

terceiro, a partir da solução levanta de novo outra questão, em ***mas alguém porventura duvidará*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro, levanta a questão a respeito do senhor e do servo;

segundo, a respeito dos outros governos, em ***e quase o mesmo é o que se pergunta*** etc.

Diz, pois, primeiro que a respeito dos servos pode haver certa dúvida. Pois é manifesto que o servo deve ter certa virtude orgânica e ministrativa, pela qual saiba e possa executar o mandado do senhor e servi-lo, como se disse acima que há certas ciências servis; mas a dúvida é se, além de virtudes deste gênero, há alguma outra virtude mais digna que convenha ao servo, como são as virtudes morais, tais como a temperança, a fortaleza, a justiça e outras semelhantes, ou se nenhuma virtude compete ao servo a não ser a que pertence aos serviços corporais. E diz que de ambas as partes parece haver dúvida: porque, se compete aos servos ter tais virtudes como também aos livres, em nada parecerão diferir dos livres; por outro lado, parece inconveniente que, sendo homens que participam da razão, não tenham as virtudes pelas quais os homens vivem segundo a razão.

Depois, quando diz ***e quase o mesmo*** etc., levanta a mesma questão a respeito dos outros governos. E diz que o mesmo que se pergunta a respeito do servo pode também perguntar-se a respeito da mulher e do menino: a saber, se é preciso que a mulher seja temperante, forte e justa, e do mesmo modo o menino, ou não. E esta questão pode também levantar-se universalmente em todo governo: a saber, se é a mesma a virtude de quem governa e do súdito, ou não. E objeta a ambas as partes, porque, se é preciso que tanto quem governa quanto o súdito participem da calocagatia, isto é, da bondade da virtude, pois calós se diz bom e do mesmo modo cagatón, não haverá razão alguma para que um deva ser súdito e o outro governar de uma vez por todas, isto é, por toda a sua vida; mas seria diferente se sucessivamente fossem súditos e governassem, como acontece no governo político. Nem se pode dizer que a virtude de quem governa e do súdito difiram segundo o mais e o menos; pois o mais e o menos não variam a espécie, mas governar e ser súdito diferem em espécie: donde não parece bastar para a diferença de quem governa e do

súdito que um tenha mais de virtude do que o outro. Por outro lado, se se disser que é preciso que um tenha virtude e o outro não, segue-se também um inconveniente; porque, se aquele que governa não for sóbrio e justo, não poderá governar bem; e se o súdito não tiver estas virtudes, não poderá ser bem súdito, porque, por intemperança ou temor, frequentemente omitirá fazer o que é preciso, e assim não será bem súdito.

Depois, quando diz ***é manifesto, portanto, que é necessário*** etc., resolve a dúvida proposta.

E primeiro propõe a solução em geral;

segundo, em particular, em ***e isto é claro*** etc.

Conclui, pois, primeiro, a partir das razões aduzidas para um lado, que é necessário que tanto quem governa quanto o súdito participem da virtude; de outro modo, com efeito, nem um governaria bem, nem o outro seria bem súdito. Mas há certa diferença da virtude de um e de outro, e isto manifesta pelas coisas que naturalmente são súditas de outras; e põe o exemplo nas partes da alma, das quais uma parte é naturalmente súdita, a saber, a parte irracional, como a irascível e a concupiscível. Pomos, porém, que há alguma virtude de cada uma das partes, mas diferente; pois a virtude da parte racional é a prudência, mas a virtude da parte irracional é a temperança e a fortaleza e outras virtudes semelhantes: donde é manifesto que do mesmo modo se comporta também nas outras coisas que governam e são súditas segundo a natureza. E porque a natureza se diversifica em coisas diversas, por isso segundo a natureza são diversas as coisas que governam e são súditas; pois de um modo o homem livre governa o seu servo, e o macho a fêmea, e o varão o menino, como também acima se disse. Ora, em todos estes existem as partes da alma que foram mencionadas; donde também as virtudes delas existem em todos os supracitados, mas diferentemente.

E isto manifesta primeiro quanto à parte racional, à qual pertence deliberar. Pois o servo, enquanto servo, não tem deliberação sobre os seus atos; e a razão disto é que deliberamos sobre as coisas que estão em nosso poder: mas o servo não tem os seus atos em seu poder, mas os seus atos estão no poder do senhor; donde o servo não tem livre poder de deliberar. Mas a mulher, sendo livre, tem poder de deliberar, mas a sua deliberação é inválida; e a razão disto é que, por causa da moleza da natureza, a sua razão não adere firmemente às coisas deliberadas, mas rapidamente se afasta delas por causa de algumas paixões, como a concupiscência, ou a ira, ou o temor, ou algo semelhante. Os meninos, por sua vez, têm deliberação, mas imperfeita; e a razão disto é que não têm o uso perfeito da razão, de modo que possam discutir as coisas singulares que se devem considerar nas deliberações. E assim se comportam diversamente em relação àquilo que é da razão.

Do mesmo modo deve-se também considerar acerca das virtudes morais. Pois todos participam delas, mas não do mesmo modo; mas cada um participa delas tanto quanto é necessário à sua própria obra. Donde aquele que governa, seja a cidade, seja os servos, seja a mulher, seja os filhos, é preciso que tenha a virtude moral perfeita, porque a sua obra é absolutamente a obra do arquiteto, isto é, do artífice principal; pois, assim como o artífice principal dirige e comanda os ministros da arte que operam com a mão, assim o príncipe dirige os seus súditos, e por isso tem o ofício da razão, que se comporta de modo semelhante ao artífice principal em relação às partes

inferiores da alma: e assim é preciso que aquele que governa tenha a razão perfeita. Mas cada um dos outros que são súditos tem tanto de razão e de virtude quanto aquele que governa lhes infunde, isto é, é preciso que tenham apenas o que baste para seguir a direção de quem governa, cumprindo os mandados dele; e assim fica claro que em todos os supracitados há alguma virtude moral, a saber, a temperança, a fortaleza e a justiça. Não é, contudo, a mesma no varão e na mulher e nos outros súditos, como pensou Sócrates, mas a fortaleza do varão é para governar, a saber, para que por nenhum temor deixe de ordenar o que se deve fazer; mas na mulher e em qualquer súdito é preciso que haja uma fortaleza ministrativa, a saber, para que por temor não deixe de cumprir o próprio ministério: assim também difere a fortaleza no chefe do exército e no soldado. E como se disse da fortaleza, assim se deve dizer de todas as outras virtudes, as quais em quem governa são governativas, mas nos súditos são ministrativas. E por isto fica claro que as virtudes destes não diferem apenas segundo o mais e o menos, mas de algum modo segundo a razão.

Depois, quando diz ***e isto é claro*** etc., manifesta mais em particular o que havia dito. E diz que aquilo que foi dito será mais manifesto para aqueles que querem considerar mais em particular; porque aqueles que querem falar dos atos humanos apenas no universal enganam a si mesmos, pois não podem chegar plenamente à verdade: como se alguém se contentasse em saber que a virtude é aquilo pelo qual a alma se comporta bem, ou pelo qual o homem opera justamente, ou algo outro semelhante, e nada mais quisesse saber da virtude, enganaria a si mesmo, tendo uma ciência imperfeita e inútil acerca da virtude. Pois muito melhor falam aqueles que enumeram as virtudes em particular, como fez Górgias, do que aqueles que falam apenas no geral; e a razão disto é que os atos versam sobre as coisas singulares, donde as coisas que pertencem aos atos devem ser consideradas em particular. E por isso, assim como certo poeta disse a respeito da mulher algo em particular pertencente à sua virtude, assim também se deve avaliar em todas as coisas: pois ao ornato ou honestidade da mulher pertence que seja calada, pois isto provém do pudor que é devido às mulheres; mas isto não pertence ao ornato do varão, mas antes que fale como convém. Donde também o Apóstolo adverte que as mulheres se calem nas igrejas, e se querem aprender algo, interroguem em casa os seus maridos. Mas, porque o menino é imperfeito, a sua virtude não é para si mesmo, isto é, para que se governe segundo o seu próprio senso, mas para que se disponha segundo o que é conveniente ao fim devido e para obedecer ao condutor, a saber, ao pedagogo; donde no Eclesiástico diz o sábio: *não dês ao teu filho poder na juventude, e não desprezes os seus pensamentos*. Do mesmo modo também a virtude do servo está na ordem para o senhor; pois se disse acima que o servo é útil para as necessidades da vida: donde necessita, na verdade, de virtude, mas pequena, e apenas tanta que não falte naquilo que deve operar por causa da intemperança da concupiscência ou por causa da timidez.

Lição 11

> *Mas alguém porventura duvidará acerca do que agora foi dito: se é verdadeiro, então também os artífices deverão ter virtude, pois muitas vezes falham em suas obras por causa da intemperança.*
>
> *Ou difere destes em muitíssimo. Pois o servo, na verdade, é partícipe da vida, mas este mais remotamente, e infunde tanto de virtude quanto de servidão; pois o artífice mecânico tem certa servidão determinada, e o servo, na verdade, é daquelas coisas que são por natureza. Mas nenhum curtidor o é, nem nenhum dos outros artífices.*
>
> *É manifesto, portanto, que de tal virtude é preciso que o senhor seja causa para o servo, mas não tendo uma ciência despótica que ensine as obras; por isso não falam bem os que privam os servos da razão e dizem que se deve usar somente a ordem. Pois devem-se admoestar os servos mais do que os meninos. Mas acerca destas coisas fique determinado deste modo.*
>
> *E acerca da mulher e do varão e dos filhos e do pai, aquilo que concerne à virtude de cada um deles, e aquilo que concerne ao seu convívio entre si — o que é bem e não bem, e como se deve buscar o que é bem e fugir do que é mal — é necessário que isto sobrevenha nas coisas que concernem aos regimes.*
>
> *Pois, visto que toda casa é parte da cidade, e estas coisas são parte da casa, e é preciso considerar a virtude da parte em relação à virtude do todo, é necessário, tendo em vista o regime, educar tanto os meninos quanto as mulheres. Se de fato importa em algo, para que a cidade seja virtuosa, que os meninos sejam virtuosos e as mulheres virtuosas; e é necessário que importe: pois as mulheres são a metade dos livres, e dos meninos se tornam os administradores do regime.*
>
> *Pelo que, visto que acerca destas coisas está determinado, das restantes deve-se falar em outros lugares. Deixando, como que tendo por fim, os discursos que agora se fizeram, fazendo outro princípio falemos, e primeiro consideremos o que se pronunciou acerca do melhor regime.*

Mas alguém porventura duvidará etc. Resolvida a dúvida precedente, levanta aqui uma outra dúvida que surge da solução anterior. E acerca disto faz três coisas:

primeiro, levanta a dúvida;

segundo, resolve-a, em ***ou difere destes*** etc.;

terceiro, deduz certo corolário da solução posta, em ***é manifesto, portanto*** etc.

Há, pois, uma dúvida acerca do que acima se disse. Pois, se é verdadeiro que é preciso que o servo tenha certa virtude para que por intemperança ou temor não falte nas obras, por igual razão parecerá que os artífices, para serem bons artífices, precisem ter alguma virtude; visto que muitas vezes acontece que, por causa da intemperança ou de outros vícios, façam algum defeito nas suas obras, como, por exemplo, distraindo-se negligentemente enquanto se ocupam de outras coisas.

Depois, quando diz ***ou difere destes em muitíssimo*** etc., resolve a dúvida proposta. E diz que há muita diferença entre o servo e o artífice; e isto prova por duas razões.

A primeira delas é que o servo é em algo partícipe da vida, isto é, do convívio humano, enquanto é servo; pois se disse acima que o servo é instrumento naquilo que pertence à ação, isto é, ao convívio dos homens: e por isso, como as virtudes morais aperfeiçoam o homem no convívio humano, é preciso que o servo, para ser bom, participe de algo da virtude moral. Mas o artífice se comporta mais remotamente em relação ao convívio humano; pois a operação do artífice, enquanto tal, não versa sobre as coisas agíveis do convívio humano, mas sobre certos artefatos, que se dizem factíveis: donde alguém se diz bom artífice, como, por exemplo, bom ferreiro, por isto, que saiba e possa fazer boas facas, ainda que use mal ou negligentemente a sua arte. Contudo, infunde tanto de virtude na sua operação quanto exibe de servidão para o convívio humano: assim como vemos que alguns artífices como os mecânicos, isto é, os mercenários, como, por exemplo, os cozinheiros, têm certa servidão determinada enquanto são designados para certos ministérios especiais e servem. E segundo isto precisam de virtude moral para serem bons no ministério.

Põe a segunda razão em ***e o servo, na verdade*** etc., porque o servo é daquelas coisas que são por natureza; pois se provou acima que alguns são naturalmente servos. Mas ninguém é curtidor ou artífice de arte alguma por natureza, mas todas as artes foram inventadas pela razão; ora, a virtude se refere àquelas coisas que nos são por natureza, pois temos certa inclinação natural para a virtude, como se disse no livro II da Ética: donde fica claro que, para alguém ser bom servo, precisa da virtude moral, mas não para ser bom artífice.

Depois, quando diz ***é manifesto, portanto*** etc., infere certo corolário do que foi dito. Pois se disse por que o servo precisa de virtude; ora, é preciso que o homem que tem inclinação para a virtude alcance a virtude pelo cuidado de algum governante; assim como os cidadãos devem tornar-se virtuosos pelo legislador, como se diz no livro II da Ética: donde é manifesto que desta virtude que o servo deve ter para ser bom, o seu senhor deve ser causa para ele, instruindo-o de como deve agir, e punindo-o se faz mal, e recompensando-o se faz bem. Mas não se deve dizer que pertença ao senhor ter uma ciência despótica, isto é, senhoril, que ensine as obras servis ao próprio servo, como, por exemplo, que o ensine a cozinhar ou a fazer coisas semelhantes; mas deve ensiná-lo de que modo seja temperante e humilde e paciente e outras coisas semelhantes. Donde não falam bem os que dizem que não se deve usar a razão com os servos, mas só a ordem; pois devemos admoestar mais os servos para a virtude do que os filhos meninos, porque estes ainda não são tão capazes de admoestação. E acerca destas coisas fique assim determinado.

Depois, quando diz ***e acerca da mulher e do varão*** etc., escusa-se de uma determinação mais diligente acerca das duas conjugações. E acerca disto faz três coisas:

primeiro, apresenta a escusa;

segundo, atribui a razão do que foi dito, em ***pois, visto que toda casa*** etc.;

terceiro, liga o que já foi dito ao que se deve dizer, em ***pelo que, visto que acerca destas coisas*** etc.

Diz, pois, primeiro que naquilo que se deve dizer acerca dos regimes, isto é, das cidades, é necessário tratar da virtude da mulher e do varão, e do pai e dos filhos; e da omília, isto é, da conversação ou convívio deles entre si, o que nisto se faz bem e o que não bem, e de que modo aquilo que é bom se deva procurar, e aquilo que é mau se deva evitar. E assim, por ora, antes de falarmos dos regimes, não se pode aqui determinar isto.

Depois, quando diz ***pois, visto que toda casa*** etc., atribui duas razões por que o supracitado deva ser determinado a respeito dos regimes.

A primeira delas é que se deve considerar a disposição da parte em comparação com o todo, assim como a disposição do fundamento em comparação com a casa; mas a casa é parte da cidade, à qual primeiramente pertencem estas duas conjugações do pai e do filho, do varão e da esposa: donde, segundo a comparação com o regime, é preciso considerar como se devem educar os meninos e as esposas.

Põe a segunda razão em ***se de fato importa em algo*** etc. Pois aquelas coisas cuja disposição faz diferença acerca da bondade da cidade devem ser consideradas nos regimes; ora, deste gênero são as instruções dos meninos e das mulheres, de que modo ambos sejam bons, porque as mulheres são a metade dos homens livres que estão na cidade, e dos meninos crescem os varões que devem ser os administradores da cidade: logo, nos regimes deve-se determinar acerca da instrução dos filhos e das esposas.

Depois, quando diz ***pelo que, visto que*** etc., liga o que foi dito ao que se deve dizer. E diz que, porque está determinado acerca do supracitado, e das restantes coisas se deve falar em outros lugares, isto é, nos seguintes, que pertencem aos regimes, devemos por ora deixar estes discursos pertencentes à administração da casa, como que já tendo consumação; e faremos outro princípio, considerando o que foi dito por outros acerca do melhor regime. E assim se termina o primeiro livro.