# Livro 2


- Lição 1
- Lição 2
- Lição 3
- Lição 4
- Lição 5
- Lição 6
- Lição 7
- Lição 8
- Lição 9
- Lição 10
- Lição 11
- Lição 12
- Lição 13
- Lição 14
- Lição 15
- Lição 16
- Lição 17

# Lição 1

> *Visto que queremos considerar acerca da comunhão política qual seja a melhor de todas para aqueles que podem viver o mais possível conforme ao seu desejo, é preciso considerar também os outros regimes, dos quais usam algumas das cidades que se dizem bem regidas por leis, e se existem alguns outros propostos por certos autores e tidos por bem comportar-se, para que apareça o que é reto e útil.*
>
> *Além disso, buscar, para além desses mesmos, um outro não pareça ser de todo próprio de quem quer sofismar. Mas, por não se comportarem bem estes que agora existem, por isso pareça que introduzimos este método.*
>
> *Deve-se, porém, fazer primeiro o começo que por natureza é o começo desta especulação. Pois é necessário ou que todos os cidadãos partilhem de todas as coisas, ou de nenhuma, ou de algumas sim e de algumas não.*
>
> *Que não partilhem de nenhuma, é manifesto que é impossível. Pois a cidade é certa comunhão, e primeiro é necessário partilhar do lugar; pois um só é o lugar que é de uma só cidade. E os cidadãos são sócios de uma só cidade.*
>
> *Mas a todos os que é possível participar em comum, é melhor que participem em comum, para que a cidade futura seja bem habitada, ou é melhor que participem em algumas coisas e em algumas não? Pois é possível que os cidadãos participem em comum uns com os outros dos filhos, das mulheres e das posses, como no regime político de Platão. Ali, com efeito, Sócrates diz que é preciso que os filhos, as mulheres e as posses sejam comuns; portanto, é melhor tê-los assim como agora, ou segundo a lei escrita no regime político?*
>
> *Assim, pois, tem muitas outras dificuldades que as mulheres sejam comuns a todos; e a causa por que Sócrates diz que é preciso estabelecer por lei deste modo não parece decorrer de suas razões. E, além disso, quanto ao fim que ele diz que deve existir para a cidade, tal como agora se disse, é impossível; e de que modo dividir, nada foi determinado.*
>
> *Digo que é melhor que a cidade seja o mais possível uma só coisa, como o melhor ente; pois Sócrates toma esta suposição.*
>
> *Ainda que seja manifesto que, procedendo e tornando-se mais una, não haverá sequer cidade; pois a cidade é, segundo a natureza, uma certa multidão, e, tornando-se mais una, da cidade far-se-á casa, e da casa homem. Pois diríamos*

> *que a casa é mais una do que a cidade, e o indivíduo mais uno do que a casa. De modo que, se alguém fosse capaz de realizar isto, não se deveria fazê-lo, pois destruiria a cidade. Ora, a cidade não é feita somente de muitos homens, mas também de homens que diferem em espécie; pois não se faz cidade de semelhantes. Uma coisa, com efeito, é a aliança militar, outra a cidade: aquela é útil pela quantidade, ainda que seja a mesma em espécie; pois a aliança militar é apta por natureza a servir de auxílio, assim como um peso maior arrasta mais. E a cidade diferirá de tal aliança e da nação, quando não estiverem separados por aldeias em multidão, mas como os arcádios; e aqueles dos quais deve fazer-se uma unidade diferem em espécie; por isso a igualdade recíproca salva as cidades, como se disse antes nos Éticos; pois também entre livres e iguais é necessário que isto exista.*
>
> *E, ao mesmo tempo, não é possível que todos governem, mas ou segundo o ano, ou segundo alguma outra ordem, ou tempo; e acontece, deste modo, que todos governem, assim como se se revezassem os curtidores e os ferreiros, e não fossem sempre os mesmos curtidores e ferreiros. E, visto que é melhor que assim se dê também naquilo que diz respeito à comunidade política, é claro que é melhor que sempre governem os mesmos, se for possível. Mas naquilo em que não é possível, por serem todos segundo a natureza iguais, e ao mesmo tempo é justo, quer o governar seja bom quer mau, que todos participem dele; ora isto imita, a saber, que os iguais em parte cedam, e isto como se fossem semelhantes desde o princípio; pois estes governam e aqueles são governados, como se se tornassem outros; e do mesmo modo, entre os que governam, uns governam uns cargos e outros governam outros. É, portanto, manifesto por estas coisas que não é conforme à natureza que a cidade seja una deste modo, como dizem alguns; e o que se diz ser o máximo bem nas cidades é o que destrói as cidades, ainda que o bem de cada coisa preserve cada uma.*
>
> *E é manifesto também por outro modo que buscar intensamente unificar a cidade não é o melhor. Pois a casa é mais autossuficiente do que um só homem, e a cidade do que a casa; e a cidade quer já então existir, quando acontece ser autossuficiente a comunidade da multidão. Se, pois, é mais preferível o que é mais autossuficiente, então também o menos uno é mais preferível, por ser mais autossuficiente.*

***Visto que queremos considerar a comunidade política*** etc. Depois que o Filósofo determinou, no primeiro livro, acerca daquelas coisas que pertencem à casa, as quais são certos elementos da cidade, aqui começa a determinar sobre a própria cidade, segundo o modo que tocou no fim do primeiro livro, e também no fim do *livro X dos Éticos*.

Pois primeiro apresenta aquelas coisas que foram ditas por outros sobre a comunicação política;

em segundo lugar, começa a determinar sobre ela segundo seu próprio parecer no terceiro livro, ali ***a quem considera sobre o regime político*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro diz qual é sua intenção;

em segundo lugar, prossegue sua intenção, ali ***ora, o princípio deve ser feito primeiro*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro propõe sua intenção;

em segundo lugar, a justifica, ali ***e além disso, buscar*** etc.

Diz, pois, primeiro que nossa intenção principal é considerar a comunidade política, para que saibamos qual modo de convivência política é o melhor, de que maneira ela tenha todas aquelas coisas segundo as quais os homens podem viver o mais possível conforme o seu desejo. Para conseguir isto é preciso considerar os regimes políticos, isto é, as ordenações da cidade, que outros transmitiram, sejam aqueles de que se servem certas cidades que são louvadas por serem bem regidas por leis, sejam também aqueles transmitidos por alguns filósofos e sábios que parecem estar bem constituídos. E é preciso considerar isto para que apareça o que é reto e útil na convivência e no governo da cidade; pois da comparação de muitos pode aparecer melhor o que é mais excelente e mais útil.

Deve-se notar que ele diz pertencer ao ótimo regime político que os homens vivam o mais possível conforme o seu desejo, isto é, segundo a vontade dos homens, porque a vontade do homem é principalmente acerca do fim da vida humana, ao qual se ordena toda a convivência política; por isso, conforme os homens estimam diversamente o fim da vida humana, assim também os homens estimam diversamente a respeito da convivência da cidade. Pois os que põem o fim da vida humana nos prazeres, ou no poder, ou nas honras, julgam que aquela cidade está da melhor maneira disposta na qual os homens podem viver deliciosamente, ou adquirir muito dinheiro, ou alcançar grandes honras, ou também dominar muitos; mas os que põem o fim da vida presente no bem que é o prêmio da virtude julgam que aquela cidade está da melhor maneira disposta na qual os homens podem viver o mais possível em paz e segundo a virtude. Por isso é absolutamente verdadeiro que a melhor disposição da cidade é, segundo a opinião de quem quer que seja, aquela em que o homem pode viver na cidade conforme o seu desejo. Deve-se também notar que ele diz que considerará os regimes políticos das cidades que se diz serem bem regidas, e as ordenações das cidades transmitidas pelos sábios que parecem estar bem constituídas; porque, para descobrir a verdade, não aproveita muito a consideração daquelas coisas que são manifestamente falsas, mas daquelas que são ditas com probabilidade.

Depois, quando diz ***e além disso, buscar*** etc., justifica a própria intenção. E diz que não deve parecer a alguém que este mesmo fato de buscar algo diferente nas ordenações das cidades, além daquelas coisas que foram ditas por outros, proceda disto: que ele próprio queira sofismar, isto é, ostentar sua sabedoria; mas ele introduz esta arte porque aquelas coisas que foram ditas por outros parecem, em muitos pontos, não estar bem constituídas.

Depois, quando diz ***ora, o princípio*** etc., prossegue sua intenção prosseguindo aquelas coisas que foram ditas por outros sobre a ordenação da cidade.

E primeiro apresenta diversas ordenações das cidades transmitidas por diversos autores;

em segundo lugar, mostra quem foram e de que sorte foram os que se intrometeram em coisas deste gênero, ali ***ora, dentre aqueles que se pronunciaram*** etc.

Ora, a primeira parte divide-se em duas, segundo a diversidade que tocou no que precede:

pois na primeira apresenta as ordenações da cidade que foram transmitidas por alguns sábios;

na segunda apresenta aquelas que se observam em certas cidades que vivem de modo ordenado, ali ***ora, quanto àquela dos lacedemônios*** etc.

A primeira divide-se em três:

primeiro apresenta a ordenação da cidade que transmitiu Sócrates, ou Platão, seu discípulo, que em seus livros introduz Sócrates falando;

na segunda apresenta a ordenação da cidade transmitida por um certo homem que se chamava Feleas, ali ***ora, há certas*** etc.;

na terceira apresenta a ordenação de Hipódamo, ali ***ora, Hipódamo*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro examina detidamente uma certa questão sobre uma certa ordenação que Platão disse ser a mais útil para a cidade;

em segundo lugar, prossegue sobre a ordenação dele quanto às outras coisas, ali ***ora, de modo quase semelhante também quanto às leis***.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro levanta a questão;

em segundo lugar, prossegue-a, ali ***assim, pois, tem dificuldades*** etc.

Acerca do primeiro faz três coisas:

primeiro levanta uma certa questão de três membros;

em segundo lugar, exclui um membro dela, ali ***em nada, pois, portanto*** etc.;

em terceiro lugar, indaga sobre os outros dois, ali ***mas a todos os que*** etc.

Diz, pois, primeiro que o princípio desta consideração deve ser feito a partir daquilo que primeiro se apresenta a considerar segundo a natureza da cidade. Pois, sendo a cidade uma certa comunidade, é necessário considerar primeiro se todos os cidadãos devem participar em comum de todas as coisas, ou de nenhuma, ou de algumas sim e de algumas não.

Depois, quando diz ***em nada, pois, portanto*** etc., exclui um dos três membros. Pois é impossível dizer que os cidadãos não participem em comum de nada; o que prova de dois modos.

Primeiro, porque a cidade é uma certa comunicação; por isso seria contra a noção de cidade que os cidadãos não participassem em comum de nada.

Em segundo lugar, porque é manifesto que todos os cidadãos necessariamente participam em comum ao menos do lugar, porque um é o lugar de uma só cidade; e chamam-se concidadãos os que são companheiros em uma só cidade: por isso é preciso que participem em comum do lugar.

Depois, quando diz ***mas a todos os que*** etc., deixa os outros dois membros sob dúvida, a saber, se é melhor que a cidade que deve conviver bem participe em comum de tudo aquilo em que é possível que alguns participem, ou que participe em algumas dessas coisas e em algumas não. Pois há certas coisas nas quais de modo algum é possível participar em comum, como em todas as coisas pessoais, por exemplo nos membros do corpo; mas nos filhos, nas mulheres e nas posses é possível que os cidadãos participem em comum uns com os outros, como se transmite no regime político de Platão. Ali, com efeito, disse Sócrates que é preciso, para a ótima cidade, que sejam comuns as posses de todos os cidadãos e comuns as mulheres, de modo, a saber, que indiferentemente todos se unam a todas; e por consequência segue-se que os filhos sejam comuns, por causa da incerteza dos filhos: e isto é tocado no princípio do Timeu. Deve-se, pois, indagar se é melhor ter a convivência política assim como agora, ou segundo a lei que Sócrates escreveu em seu regime político.

Depois, quando diz ***assim, pois, tem dificuldades*** etc., indaga sobre a questão referida.

E primeiro mostra a inconveniência da posição referida sobre a comunidade das mulheres e das posses;

em segundo lugar, mostra sua insuficiência, ali ***ora, a causa do desvio*** etc.

Acerca do primeiro faz três coisas:

primeiro reprova a lei de Sócrates quanto à comunidade das mulheres e dos filhos;

em segundo lugar, quanto à comunidade das posses, ali ***ora, ligado a estas coisas está*** etc.;

em terceiro lugar, comumente quanto a ambas, ali ***e para isto destroem*** etc.

Acerca do primeiro, faz duas coisas:

primeiro, propõe aquilo segundo o qual pode ficar evidente que a posição de Sócrates acerca da comunidade das esposas é inconveniente;

segundo, prossegue com isso, em ***dico autem unam esse civitatem*** etc.

Acerca do primeiro, apresenta quatro coisas:

das quais a primeira é que essa ordenação acerca da comunidade das mulheres tem muitas outras dificuldades além dos inconvenientes que serão tocados a seguir;

a segunda é que a causa pela qual Sócrates disse que isso devia ser ordenado por lei não parece ser razoável;

a terceira é que, por essa lei, não se poderia chegar ao fim, a saber, à utilidade da cidade, que Sócrates avaliava;

a quarta é que ele o transmitiu de modo insuficiente: pois, como as coisas comuns não podem ser aplicadas a cada um senão segundo um certo modo de distribuir, ele, ao tornar as mulheres comuns, não ensinava o modo como deviam ser divididas entre cada um para o uso.

Em seguida, quando diz *dico autem* etc., prossegue com três daquelas coisas que havia dito, pois a quarta, acerca da insuficiência, é manifesta por si mesma.

Pois primeiro mostra que a causa dessa ordenação atribuída por Sócrates é irracional;

segundo, mostra que, por essa lei, a cidade não poderia alcançar o fim que Sócrates pretendia, em ***at vero neque si hoc optimum*** etc.;

terceiro, mostra que essa lei tem muitas dificuldades, em ***adhuc autem (et) tales difficultates*** etc.

Acerca do primeiro, faz duas coisas:

primeiro, propõe a causa da lei que Sócrates atribuía;

segundo, refuta-a, em ***quamvis manifestum sit*** etc.

Diz, portanto, primeiro que Sócrates supunha isto como que um princípio: que seria ótimo para a cidade que ela fosse una tanto quanto pudesse; pois por causa disso queria que todas as coisas fossem comuns, até os filhos e as esposas, para que os cidadãos estivessem o mais possível unidos uns aos outros.

Em seguida, quando diz ***quamvis manifestum sit*** etc., refuta a mencionada causa com três razões:

Acerca da primeira delas, diz que é manifesto que a unidade da cidade poderia avançar tanto, mais do que devia, que não permaneceria cidade. Pois foi dito acima que a cidade é naturalmente uma certa multidão; ora, a multidão se opõe à unidade: por isso, se a cidade fosse mais una do que devia, já não seria cidade, mas da cidade se faria uma casa. E, de novo, se a casa se unisse mais do que devia, da casa não restaria senão um só homem. Pois ninguém duvida de que uma só casa é mais una do que a cidade, e um só homem é mais uno do que a casa; por isso, ainda que alguém pudesse fazer com que em toda a cidade houvesse tanta unidade quanta há numa só casa, não devia fazê-lo, porque assim se destruiria a cidade.

Mas, porque alguém poderia dizer que Sócrates não entendia da unidade que exclui a multidão de pessoas, mas da unidade que exclui a dissimilhança, por isso acrescenta que a cidade não só deve ser feita de muitos homens, mas também é preciso que seja de homens diferentes em espécie, isto é, de homens de condições diversas: pois não se faz uma cidade de homens que são totalmente semelhantes segundo as condições. E isso ele manifesta de três modos.

Primeiro, com efeito, porque uma coisa é a cidade e outra é a multidão reunida para lutar em conjunto: pois a multidão reunida para lutar em conjunto é útil apenas pela quantidade numérica, ainda que todos sejam da mesma condição, porque tal multidão está unida por causa do auxílio; assim como acontece com aqueles que querem arrastar algum peso, que uma maior multidão de homens arrasta um maior peso, assim também uma maior multidão de soldados semelhantes mais ajuda para a vitória.

Segundo, pelo fato de que a cidade, por ser constituída de coisas dissimilhantes, difere daquele povo no qual a multidão não se divide pela habitação de diversas cidades ou aldeias, mas cada um habita separadamente por si mesmo, como acontecia entre os arcádios. Ora, a Arcádia é uma certa província na Grécia na qual cada um habita por si, e assim são, de certo modo, todos iguais e semelhantes.

Terceiro, mostra o mesmo por isto: que aquilo de que é preciso que se faça algo uno e perfeito difere em espécie: por isso, todo o todo perfeito nas coisas naturais encontra-se constituído de partes diversas segundo a espécie, como o homem se compõe de carnes, ossos e nervos; mas o todo que se compõe de partes da mesma espécie é imperfeito no gênero da natureza, como o ar, a água e os demais corpos inanimados. Por isso, é manifesto que, sendo a cidade um certo todo perfeito, é preciso que ela consista de partes dissimilhantes segundo a espécie.

E por isso foi dito no *V Ethicorum* que a cidade se conserva pela igual retribuição recíproca, isto é, pelo fato de se retribuir a alguém proporcionalmente algo igual ao que fez, porque é necessário que isso exista entre os livres e iguais; pois, se não se retribuísse a alguém segundo o que fez, haveria uma certa servidão, como ali mesmo foi dito. Ora, essa retribuição, que aqui se chama recíproca, entre aqueles que são iguais segundo a quantidade faz-se segundo a igualdade da quantidade, de modo que quanto alguém deu, tanto receba, e quanto fez, tanto padeça; mas entre aqueles que não são iguais segundo a quantidade, mas segundo a proporção, conserve-se também a igualdade da proporção, de sorte que, quanto menor é aquele que cometeu a injustiça, na mesma proporção mais seja punido: pois é de maior culpa que alguém golpeie uma pessoa mais digna do que uma inferior. Assim, portanto, fica claro que, uma vez que pertence à noção de cidade que a cidade se constitua de coisas dissimilhantes, não é verdade o que Sócrates pensou, que fosse preciso que a cidade fosse o mais possível una, porque, se for retirada a dissimilhança dos cidadãos, já não haverá cidade; e essa dissimilhança parece ser retirada sobretudo ao se tornarem comuns as posses, as mulheres e os filhos.

A segunda razão apresenta em ***simul autem*** etc., a qual também é introduzida para mostrar que é preciso que haja alguma diferença entre os cidadãos: pois é preciso que alguns deles governem e outros sejam súditos. Pois não é possível que todos governem ao mesmo tempo; mas, se isso se fizer, é preciso que seja por turnos, ou de modo que cada um governe no seu ano, ou em qualquer outro tempo determinado, por exemplo, num mês ou num dia; ou ainda segundo qualquer outra

ordem, por exemplo, que os governantes sejam escolhidos por sorteio. E segundo esse modo de governo alternado acontece que todos governem em tempos diversos; assim como, se numa cidade não fossem sempre os mesmos homens os curtidores ou os artífices, mas alternadamente, seguir-se-ia que todos os cidadãos se tornariam curtidores e artífices.

Acrescenta, porém, que é melhor que a cidade política seja disposta assim, se for possível: que os mesmos governem sempre. Pois diz que isso é possível quando numa dada cidade se encontram alguns homens muito mais excelentes do que os outros, pelos quais será ótimo que a cidade seja sempre governada; mas, quando isso não é possível, pelo fato de que quase todos os cidadãos são iguais segundo a industriosidade natural e a virtude, então é justo que todos participem do governo, quer governar seja um certo bem, quer um mal, porque é justo que participem igualmente dos bens comuns e dos encargos comuns aqueles que são iguais na cidade. Seria, portanto, justo, se fosse possível, que todos governassem ao mesmo tempo; mas, porque isso não é possível, à imitação dessa justiça observa-se que aqueles que são iguais cedam o lugar uns aos outros por turnos, como se desde o princípio fossem semelhantes, porque, enquanto alguns deles governam e outros são súditos, de certo modo tornam-se dissimilhantes e diversos pelo grau de dignidade: e assim também há uma certa diversidade entre aqueles que governam ao mesmo tempo, enquanto diversos homens na cidade exercem diversos governos ou ofícios. E assim fica claro que para a cidade se requer a diversidade dos que governam e dos súditos, ou absolutamente, ou segundo um certo tempo. Assim, portanto, é manifesto pelo que foi dito que a cidade não é feita para ser una, como alguns dizem, de modo que todos sejam semelhantes; e aquilo que se diz ser o máximo bem nas cidades, a saber, a máxima unidade, destrói a cidade: por isso não pode ser o bem da cidade, porque cada coisa se salva por aquilo que lhe é bom.

A terceira razão apresenta em ***est autem et per alium modum*** etc. E essa razão procede de modo diverso das anteriores: pois a primeira razão tomava-se das partes dissimilhantes de que é necessário que a cidade se constitua; mas esta razão toma-se do fim da cidade, que é a suficiência da vida. E isto é o que diz: que por outro modo pode manifestar-se que não é melhor que o homem procure unir demasiadamente a cidade, pois por isso se retira a suficiência da vida. Pois é manifesto que uma só casa ou família inteira é mais suficiente para a vida do que um só homem, e a cidade é mais suficiente do que a casa; pois já deve haver cidade quando a comunidade da multidão é por si suficiente para a vida. Se, portanto, aquilo que é menos uno é mais suficiente por si, como a casa em relação ao homem e a cidade em relação à casa, segue-se manifestamente que na cidade é mais preferível que ela seja menos una quanto à distinção dos cidadãos do que que seja mais una; pois será tanto mais suficiente para si quanto mais diversidades de homens nela se encontram. Por isso fica claro ser falso o que Sócrates disse, que o ótimo para a cidade é que seja o mais possível una.

# Lição 2

> *Mas, ainda que isto seja ótimo, a saber, que a comunidade seja una o mais possível, nem sequer isto parece demonstrar-se pelo discurso, se todos ao mesmo tempo disserem 'meu' e 'não meu': pois Sócrates considera que isto é sinal daquilo que é a cidade ser perfeitamente una. Pois o 'todos' é duplo: se, com efeito, for tomado como cada um, talvez de fato aconteça mais aquilo que Sócrates quer fazer. Pois cada um diz que um mesmo é seu filho, e uma mesma sua mulher, e assim acerca da substância e acerca de cada uma das coisas que ocorrem, de modo semelhante. Ora, não falarão assim os que usam esposas e filhos em comum, mas dirão 'todos', certamente, não porém como cada um deles; e semelhantemente também a substância, não porém como cada um deles. Que, portanto, é um certo paralogismo dizer 'todos', é manifesto. Pois o 'todos', o 'ambos', o 'ímpar' e o 'par', por causa da sua duplicidade, também nos discursos fazem silogismos litigiosos; por isso, dizer que todos dizem o mesmo é, neste sentido, bom, mas não possível; naquele outro sentido, porém, nada é conforme.*
>
> *Além disso, o que é dito tem outro dano. Pois recebe o mínimo de cuidado aquilo que é comum a muitíssimos. Com efeito, os homens cuidam sobretudo do que é próprio, mas do que é comum cuidam menos do que quanto pertence a cada um: pois, junto de outros, como se outro cuidasse, as coisas são mais negligenciadas, assim como nos serviços domésticos muitos servidores por vezes servem pior do que poucos; ora, a cada um dos cidadãos se fazem mil filhos, e estes não como de cada um, mas o filho de um qualquer é igualmente filho de qualquer outro. Por isso todos igualmente os negligenciarão.*
>
> *Além disso, assim cada um dirá 'meu' acerca de um cidadão que age bem ou mal, seja qual for, existindo segundo a natureza, por exemplo, 'meu' ou 'filho deste', falando desse modo acerca de cada um dos mil, ou de quantos a cidade tem, e isto com dúvida. Pois é obscuro a quem coube ter gerado um filho, e se o gerado se conservou vivo; e, com efeito, se é melhor dizer 'meu' de cada um deste modo, chamando de mesmo o de dois mil ou de dez mil, ou antes como agora nas cidades dizem 'meu'. Pois um chama a um mesmo de seu filho, outro de seu irmão, outro de sobrinho, ou segundo alguma outra parentela, seja de sangue, seja segundo a familiaridade e o cuidado dele em primeiro lugar, ou dos que a ele pertencem. Além disso, outro o chama de primo ou de membro da mesma tribo. Pois é melhor ser sobrinho próprio do que filho ao modo daquele.*

> *Ademais, nem sequer é possível evitar que alguns suspeitem que outros são seus irmãos, filhos, pais e mães; pois, segundo as semelhanças que se dão entre os filhos e os que os geraram, é necessário tomar uns dos outros conjeturas. E isto dizem alguns dos que descrevem o périplo da terra que acontece: pois há na Líbia superior alguns que têm esposas comuns, mas os filhos nascidos são divididos segundo as semelhanças. Há também certas fêmeas, mesmo de outros animais, por exemplo, as éguas e as vacas, que muito são propensas a dar filhos semelhantes aos pais, como aquela égua em Farsália chamada 'a justa'.*

***At vero neque si hoc optimum*** etc. Depois de reprovar a causa que Sócrates atribuía à lei a ser promulgada acerca da comunidade das mulheres e dos filhos, mostrando não ser ótimo para a cidade que seja o mais possível una, aqui começa a mostrar que a cidade não alcança a máxima unidade pela lei antes mencionada; e apresenta para isso quatro razões.

Acerca da primeira delas, diz que, dado que isto fosse o ótimo da cidade, que ela fosse o mais possível una, não parece contudo demonstrar-se que a cidade seja o mais possível una pelo fato de todos dizerem ao mesmo tempo *isto é meu* e *isto não é meu*. Pois, se todas as coisas forem comuns, ninguém poderia dizer *isto é meu* senão daquilo de que também outro diria *isto é meu*; e Sócrates julgava que isto era sinal de que a cidade é perfeitamente una. Pois via que daí surgem discórdias na cidade, do fato de que um cuida do próprio bem e outro do seu bem; e assim os empenhos dos homens se dirigem a coisas diversas, porque não é o mesmo aquilo de que cada um diz *isto é meu*. Mas, se todos dissessem de uma e mesma coisa *isto é meu*, os empenhos de todos se dirigiriam a uma só coisa; e assim, como julgava Sócrates, a cidade seria o mais possível una. Mas esta não é a causa. Porque, quando dizes *todos diriam isto é meu*, esta proposição é dupla, pelo fato de que o termo 'todos' pode ser tomado distributiva ou coletivamente: se distributivamente, o sentido seria que cada um por si mesmo poderia dizer de tal coisa *isto é meu*; e então talvez fosse verdade o que Sócrates disse, porque cada um amaria um e o mesmo como filho próprio, e semelhantemente a mulher como sua própria; e assim é também acerca da substância, isto é, da posse. Mas aqueles que usam esposas e filhos em comum não dirão todos, nesse sentido, *isto é meu*, mas dirão todos, sim, coletivamente, como possuindo uma só coisa comum, de modo, porém, que ninguém por si mesmo dirá *isto é meu*; e o mesmo se dá também se a posse for comum, pois não será própria de ninguém segundo si mesmo. Assim, portanto, fica claro que é um certo silogismo sofístico aquele segundo o qual procedia Sócrates ao dizer que todos dizerem *isto é meu* é sinal de perfeita unidade; porque estas palavras *omnes* e *utrumque*, por causa da sua duplicidade, mesmo nos discursos, isto é, nas disputas, fazem silogismos litigiosos, ou seja, sofísticos. Por exemplo, se alguém disser, propostos três de uma parte e três de outra, *ambos estes são pares*: pois isto é verdadeiro se for tomado coletivamente, porque juntos são pares; mas, se for tomado distributivamente, são ímpares. Por isso deve-se dizer que, num sentido, todos dizerem do mesmo que é seu seria bom, a saber, conforme o termo 'todos' é tomado distributivamente; mas não é possível, pois implica contradição: pois, pelo próprio fato de ser próprio deste, não é de outro. Se, porém, não for tomado assim, mas coletivamente, não será conforme, isto é, congruente à cidade.

A segunda razão apresenta em ***ad haec autem*** etc., pela qual mostra que o que foi dito por Sócrates não só não é útil à cidade, mas até acarreta o máximo dano. Pois vemos que se cuida

muito pouco daquilo que é comum a muitos: porque todos cuidam sobretudo do que é próprio; mas do que é comum os homens cuidam menos ainda do que quanto pertence a cada um; de modo que por todos em conjunto se cuida menos do que se cuidaria se fosse de um só. Pois, enquanto um crê que outro o fará, todos negligenciam: assim como acontece nos serviços dos servidores, que muitos servidores por vezes servem pior, enquanto um espera que outro o faça. Ora, segundo a lei de Sócrates, segue-se que cada cidadão teria mil filhos ou mais; e assim cuidará menos de cada um do que se tivesse um só. E, se acrescentarmos que esses mil filhos não são próprios de cada um dos cidadãos, mas é o filho incerto de um pai incerto, cuidarão muito menos. Por isso se seguirá que todos os cidadãos igualmente negligenciarão o cuidado dos filhos, e isto será o máximo dano na cidade.

A terceira razão apresenta em ***adhuc sic unusquisque*** etc. Dizendo que assim, isto é, segundo a posição de Sócrates, cada um dos cidadãos dirá acerca de cada um dos cidadãos que age bem ou mal, por mais numerosos que sejam, dirá, digo, 'este é meu', algo que existe segundo a natureza, por exemplo, 'este é meu filho' ou 'de tal outro'. E desse modo falará acerca de cada um dos mil, ou de quantos houver na cidade: e dirá isto não como se soubesse com certeza que este é seu filho, ou de outro, mas com dúvida; porque, se as mulheres forem comuns, aproximando-se muitos de uma só, não pode ser manifesto de que pai o filho foi gerado, pois há muitos que não geram; e também é obscuro de quem seja o filho que se conservou vivo, morrendo muitos. Deve-se, portanto, considerar se é melhor que, desse modo, alguém chame de mesmo algo, isto é, de seu filho ou sobrinho qualquer um do número de dois mil ou de dez mil, ou antes que alguém chame algum jovem de seu próprio, como agora fazem nas cidades. Pois vemos que um e o mesmo jovem alguns dos cidadãos chamam de seu filho, outros de sobrinho, ou segundo alguma outra proximidade, seja considerada a proximidade por causa da consanguinidade, seja por causa de alguma familiaridade, seja porque alguém desde o princípio teve cuidado dele, por exemplo, porque foi seu tutor ou instrutor, ou também das coisas que a ele pertencem; e, enquanto um o chama de filho ou sobrinho, outro dirá que é primo ou membro da mesma tribo. Chamam-se primos os que nasceram de dois irmãos. E membros da mesma tribo os que são de uma só tribo, por exemplo, de uma só associação na cidade. Assim, portanto, fica claro que não só segundo a lei de Sócrates muitos cidadãos dizem de um e o mesmo 'este é meu', mas também segundo o costume que agora se observa nas cidades. Mas nisto parece haver preeminência segundo a lei de Sócrates: que muitos dirão que este é seu filho. Por outro lado, porém, há preeminência nisto: que diversos dirão que um e o mesmo é seu, não como comum, mas como próprio, seja sobrinho, seja filho, seja irmão, ou algo desse gênero. Ora, é muito melhor e mais eficaz para dedicar amizade e cuidado que alguém estime que alguém é seu próprio sobrinho do que estime que ele é filho comum ao modo que Sócrates estabeleceu; porque, como foi dito, os homens amam e cuidam mais das coisas próprias do que das comuns. Por isso fica claro que a lei de Sócrates traz à cidade mais detrimento do que utilidade.

A quarta razão apresenta em ***quinimo, sed neque diffugere*** etc. E diz que, embora Sócrates julgasse evitar, pela comunidade dos filhos e das mulheres, que ninguém dissesse ser seu próprio filho ou irmão, mas opinassem isso comumente, contudo não pode evitar que alguns suspeitem de outros que são seus irmãos, ou filhos, ou pais, ou mães: e isto por causa da semelhança que frequentemente se encontra entre os filhos e os pais ou as mães. Por isso, alguns dos que descrevem os périplos da terra, isto é, de que modo a circularidade do mundo é habitada, narram que na Líbia superior alguns têm esposas comuns, mas dividem os filhos segundo as semelhanças,

de modo que cada um dos homens toma para si como filho aquele que se lhe assemelha. E isto também vemos acontecer nas fêmeas de outros animais, como as éguas e as vacas, que naturalmente têm que geram filhos semelhantes aos pais. Assim como se diz de uma certa égua, que na terra da Farsália por isso se chamava 'a justa', porque dava filhos semelhantes aos pais. Por isso é manifesto que Sócrates, pela lei que diz dever ser promulgada acerca da comunidade das esposas e dos filhos, não pode conseguir isto: que não haja afetos privados entre os homens.

# Lição 3

> *Além disso, tais dificuldades não são fáceis de evitar para os que constituem essa comunidade, por exemplo, ferimentos e homicídios involuntários, e também os voluntários, e brigas e injúrias, nenhum dos quais é conveniente que se faça contra os pais e as mães e os que não são distantes segundo o parentesco, tanto quanto contra os que são distantes; os quais é necessário que aconteçam mais entre os que ignoram do que entre os que sabem; e, uma vez cometidos, aos que sabem cabe fazer as devidas expiações, mas aos outros nem uma sequer.*
>
> *É inconveniente também que, ao tornarem os filhos comuns, se retire dos amantes apenas o coito, mas não se proíba o amar, nem os outros usos que há do pai para com o filho, o que de tudo é o mais indecente, e do irmão para com o irmão, uma vez que já o próprio amar é indecente. É inconveniente também retirar o coito por nenhuma outra causa senão porque se dá um prazer muito veemente, mas julgar que em nada difere que aqui haja pai ou filho, ou que estes sejam irmãos entre si.*
>
> *Ora, parece ser mais útil aos cultivadores da terra que as esposas e os filhos sejam comuns do que aos guardiões: pois haverá menos amizade, sendo comuns os filhos e as esposas; e é preciso que tais súditos sejam assim para obedecer e para não se tornarem insolentes.*
>
> *Ora, é necessário que, por causa de tal lei, aconteça totalmente o contrário daquilo de que convém que sejam causa as leis retamente estabelecidas, e também o contrário da causa pela qual Sócrates julgou que se devia ordenar assim o que diz respeito aos filhos e às esposas. Pois julgamos que a amizade é o máximo dos bens para as cidades. Assim, com efeito, mínimas sedições farão, e Sócrates louva sobremaneira que a cidade seja una, o que também parece ser, e ele diz ser, obra da amizade, tal como sabemos que, nos discursos sobre o amor, Aristófanes diz que os amantes, por desejarem amar em demasia, por natureza se tornam um, e ambos, de dois que existiam, se fazem um, aqui, portanto, é necessário que ambos se corrompam, ou um deles. Ora, na cidade é necessário que a amizade se torne frouxa por causa de tal comunhão, e que minimamente se diga 'meu', ou 'filho' ao pai, ou 'pai' ao filho. Pois, assim como um pouco de doce misturado em muita água torna a mistura insensível, assim também acontece que a familiaridade recíproca, aquela que provém desses nomes, seja minimamente necessário cuidá-la, existindo numa tal constituição política, seja o pai como do filho, seja o filho como do pai, seja como irmãos*

> *entre si. Pois dois são os que sobretudo levam os homens a cuidar solicitamente e a amar: o próprio e o dileto; e nenhum dos dois é possível que exista para os que assim convivem civilmente.*
>
> *Além disso, também acerca daquilo que é transferir os filhos nascidos, uns dos cultivadores e dos artífices para os guardiões, e outros destes para aqueles, há muita perturbação sobre de que modo isso se dará; e é necessário que os que dão e os que transferem conheçam a quem dão quais crianças.*
>
> *Além disso, também aquelas coisas antes ditas é necessário que aconteçam mais entre estes, por exemplo, ferimentos, amores, homicídios. Pois já não chamam de irmãos, filhos, pais e mães os guardiões dados a outros cidadãos, e, por sua vez, os outros cidadãos que estão entre os guardiões, de modo que temam cometer algo dessas coisas por causa do parentesco. Acerca, pois, da comunidade que diz respeito aos filhos e às esposas, fique determinado deste modo.*

***Adhuc autem et tales difficultates*** etc. Depois que o Filósofo mostrou que a causa que Sócrates atribuía à sua lei não era razoável, a saber, que seria ótimo para a cidade ser o mais possível una, e ainda que a máxima unidade não provém da comunidade das mulheres e dos filhos, aqui, em terceiro lugar, quer mostrar as muitas dificuldades e inconvenientes que se seguirão de tal lei: e propõe seis razões.

Acerca da primeira delas, diz que, para aqueles que constituem essa comunidade das mulheres e dos filhos, não é fácil evitar estas dificuldades e inconvenientes que serão mencionados. Pois, primeiro, não pode acontecer que na cidade não ocorram ferimentos e homicídios. Por vezes, é certo, involuntários, por exemplo, quando se dão por acaso. Por vezes, porém, voluntários, por exemplo, quando se dão por ódio ou ira. E, de novo, rixas e injúrias ou opróbrios: tudo o que é muito mais inconveniente que se faça contra os pais, ou outros próximos segundo o parentesco, do que contra estranhos e distantes; pois, quanto mais naturalmente alguém se inclina ao amor de outro, tanto mais inconveniente é que lhe cause dano. E danos ou injúrias desse gênero far-se-ão muito mais contra aqueles de quem não se saberá com certeza se são filhos daqueles que lhes causam tais injúrias, do que junto daqueles de quem se sabe com certeza. Pode também, com isto, considerar-se que se tenha feito alguma dissolução da proximidade; assim como acontece por vezes que a proximidade é retirada, seja por causa de uma geração distante, seja quando também os consanguíneos são renegados por causa de alguma ofensa. Mas aqueles que ignoram a proximidade não podem julgar que se tenha feito alguma dissolução da proximidade. Por isso fica claro que os males desse gênero, que surgem nas cidades, serão mais inconvenientes se se estabelecer a comunidade das mulheres e dos filhos; porque, a saber, acontecerá frequentemente que se façam contra os próximos.

A segunda razão apresenta em ***inconveniens autem*** etc. E esta razão toma-se dos inconvenientes que se seguem da concupiscência dos apetites libidinosos, assim como a primeira se tomava dos inconvenientes que se seguem da ira ou do ódio. Deve-se, portanto, considerar que entre todos foi tido por inconveniente e desonesto que os filhos tivessem coito com as mães, ou os

pais com as filhas; e isto teria de acontecer se os filhos fossem estabelecidos como comuns: porque aconteceria que o filho conhecesse sua mãe como a qualquer outra mulher; e semelhantemente aconteceria que o pai conhecesse carnalmente sua filha como a qualquer outra. Sócrates, portanto, pressentindo esse inconveniente, quis evitá-lo com tal estatuto, para que, por meio dos governantes da cidade, se impedisse o coito do filho com a mãe, uma vez que era preciso ser certo, ao menos junto dos governantes da cidade, quais recebiam o filho para criar; e semelhantemente, para que se impedisse, por meio dos mesmos governantes, o coito do pai com a filha, quando se pudesse ter alguma conjetura de que esta era filha daquele.

Mas o Filósofo impugna esse estatuto de Sócrates de dois modos.

Primeiro, com efeito, porque esse estatuto parece ser insuficiente. Pois proibia ao filho apenas o coito com a mãe, mas não lhe proibia o amor libidinoso, porque não lhe indicava que esta era sua mãe, nem tampouco lhe proibia os outros usos libidinosos, por exemplo, os abraços e os beijos, o que é sumamente indecente que haja entre próximos, pois mesmo o amor libidinoso entre eles existir é inconveniente.

Segundo, reprova esse estatuto por causa da razão que atribui. Pois dizia que o coito da mãe com o filho devia ser interditado por nenhuma outra causa senão para evitar um deleite muito veemente, que proviria do amor natural da mãe e do filho, o qual se acrescentaria ao amor libidinoso. E a veemência do deleite no coito ele queria evitar por isto: para que os homens não fossem demasiadamente atraídos à intemperança. Diz, portanto, Aristóteles que é inconveniente dizer que por essa causa somente alguém deva abster-se do coito com a mãe, e não apenas pelo fato de ela ser sua mãe. E a mesma razão vale para os outros próximos: pois, pela própria proximidade do sangue, os parentes devem uns aos outros uma certa reverência de honestidade, que se retira pela lascívia do coito.

A terceira razão apresenta em ***videtur autem magis*** etc. E diz que essa lei de Sócrates acerca da comunidade das esposas e dos filhos será mais útil aos agricultores e aos outros homens de ínfima condição do que aos guardiões da cidade, isto é, aos governantes da cidade e aos outros grandes homens que têm o cuidado das coisas comuns da cidade; porque os filhos dos agricultores serão exaltados, e os filhos dos grandes serão rebaixados, se todos forem reduzidos ao comum. E disto se segue que haverá menos amizade entre os grandes e os plebeus: pois a amizade entre eles se conserva enquanto os agricultores e os outros dessa condição estão sujeitos aos governantes: porque, como se diz no nono *Ethicorum*, aquilo que é proporcional a cada um salva a amizade; ora, a sujeição conserva-se nisto: que os inferiores obedeçam aos governantes e não se tornem insolentes; o que de fato acontecerá se forem equiparados aos maiores nos filhos e nas mulheres. Por isso fica claro que essa lei de Sócrates impede a amizade da cidade, que deve existir entre os governantes e os súditos.

Apresenta a quarta razão, ali: ***totaliter autem*** etc. E diz que de tal lei resulta inteiramente o contrário daquilo a que visam os que estabelecem leis retas; e ainda o contrário daquilo pelo qual Sócrates julgou que se deveria ordenar uma lei acerca dos filhos e das esposas. Pois todos comumente julgamos que a amizade é o maior bem nas cidades, porque, se houver amizade entre os cidadãos, minimamente farão sedições; e a isto visam todos os legisladores: que a cidade esteja sem sedições. Por isso todos os que estabelecem leis retas tendem a isto: que haja amizade entre

todos os cidadãos. Sócrates também disse que o melhor na cidade era que ela fosse uma só; ora, a unidade dos homens entre si é efeito da amizade, tanto como comumente parece a todos, quanto também como Sócrates disse. Por isso também Aristófanes disse, nos discursos que fez sobre o amor, que os que se amam mutuamente desejam ser feitos um só por natureza; e, porque isto não pode ser, desejam tornar-se um só o quanto for possível. Portanto, neste caso de que fala Aristófanes, seguir-se-ia que ou ambos os que se amam se corromperiam, ao fazer-se deles algo uno, ou um deles se corromperia como que convertido no outro. Mas na cidade, por causa de tal comunhão de mulheres e de filhos, segue-se que a amizade se diminui e terá o mínimo de peso para o amor o fato de o pai dizer de alguém: este é meu filho, dizendo-o ao mesmo tempo de muitos outros existentes na cidade, ou de o filho dizer do pai: este é meu pai, dizendo ele também isto de muitos outros. Pois vemos que, se alguém deitar um pouco de algo doce em muita água, faz-se uma mistura insensível, como quando se põe um pouco de mel em muita água: nada se sente da doçura do mel. Por isso a familiaridade que provém na cidade desses nomes, pela qual um diz: este é meu pai, ou filho, ou irmão, pouco será cuidada, se qualquer mais velho disser de qualquer mais jovem que ele é seu filho, e, ao contrário, qualquer mais jovem disser que qualquer mais velho é seu pai, e todos os da mesma idade disserem que são irmãos. E a razão disto é que há duas coisas que máxime fazem os homens cuidar solicitamente dos outros e máxime amá-los: uma das quais é que seja próprio e singular deles. Por isso os homens cuidam mais das coisas próprias do que das comuns, como acima se disse. A outra é o amor especial que alguém tem por outrem; o qual amor se faz maior para com aquele que alguém ama singularmente do que para com aquele que ama juntamente com muitos outros; como vemos que também os pais amam mais os filhos unigênitos do que se tivessem muitos, como se o amor se diminuísse pela comunicação a muitos. Assim, pois, é claro que, se houver tal ordenação da cidade qual Sócrates ordenou por lei, diminuir-se-á a amizade dos cidadãos entre si, o que é contra a intenção dos legisladores.

Apresenta a quinta razão, ali: ***at vero et de eo quod est*** etc. E diz que, segundo a ordenação de Sócrates, era preciso que se fizesse a transmutação dos filhos, de modo que aqueles que nascessem de certas mães fossem dados a outras para criar, de tal maneira que ninguém conhecesse o próprio filho. Mas de que modo isto poderia fazer-se, isto é, que os filhos dos agricultores e dos artífices fossem transferidos aos nobres que guardam a cidade, ou ao contrário, não aparece facilmente; pois tal transferência traria grande perturbação aos cidadãos, e, por outra parte, não se poderia de todo tirar a opinião acerca dos próprios filhos, porque aqueles que dessem e transferissem os meninos precisariam saber de quem os recebiam e a quem os davam. Por isso a lei de Sócrates não alcançaria o intento, e, com isto, induziria grande perturbação.

Apresenta a sexta razão, ali: ***adhuc autem*** etc. E diz que, por causa de tal transferência dos meninos, aconteceriam máxime em tais casos aquelas coisas que acima foram ditas, a saber, ferimentos, amores libidinosos e homicídios entre os parentes. Pois vemos que agora os meninos que são dados à guarda e criação de outros não nomeiam os seus parentes com tanta afeição como se fossem criados junto deles; e, por consequência, não receiam muito cometer contra os seus parentes algo do que foi dito; portanto, muito mais, se não conhecessem que são seus próprios parentes, nada de tal receariam fazer. Por fim, concluindo como epílogo, diz que deste modo se tratou da comunhão dos filhos e das esposas que Sócrates queria introduzir.

# Lição 4

> *Consequente a estas coisas é considerar acerca da posse: como é preciso constituí-la para os que hão de conviver segundo a melhor política; se a posse deve ser comum ou não comum. Isto, porém, alguém o considerará também à parte, fora dos estatutos legais acerca dos filhos e das esposas. Digo aquilo que se refere à posse: se, mesmo que aquelas coisas estejam à parte segundo o modo que agora têm todos, é melhor que as posses e o uso sejam comuns; por exemplo: possuindo os campos à parte, mas levando os frutos ao comum para gastá-los, o que fazem certas nações; ou, de modo contrário, sendo a terra comum e cultivando-a comumente, mas dividindo os frutos para os usos próprios — diz-se que alguns dos bárbaros comunicam também deste modo —, ou sendo comuns tanto os campos como os frutos.*
>
> *Sendo, pois, outros os cultivadores, haverá um modo diferente e mais fácil; mas, trabalhando eles próprios para si nas coisas que se referem às posses, apresentarão mais dificuldades; pois, sendo as fruições e os trabalhos feitos não iguais, mas desiguais, é necessário que se façam acusações contra os que fruem, se, recebendo muito, trabalham pouco, por parte daqueles que recebem menos mas trabalham mais.*
>
> *Ora, de modo geral, conviver e comunicar em todas as coisas humanas é difícil, e máxime em tais coisas. Mostram-no as comunidades dos que peregrinam juntos: pois quase a maioria entra em dissídio a partir daquilo que se refere às bebidas e, por pequenas coisas, repelem-se mutuamente.*
>
> *Ainda mais, ofendemo-nos máxime com os que nos servem, dos quais mais necessitamos para os serviços ancilares. Portanto, o serem comuns as posses tem estas e outras tais dificuldades.*
>
> *Mas o modo pelo qual agora se tem, ornado por cima com bons costumes e com a ordem de leis retas, diferirá não pouco; pois terá o bem que provém de ambos. Digo o que provém de ambos: o que provém de serem as posses comuns e o que provém de serem próprias. Pois é preciso que de algum modo sejam comuns, mas absolutamente próprias. Com efeito, os cuidados divididos não farão litígios entre si. Mais ainda, acrescentarão proveito, à medida que cada um se aplica ao próprio; e, por causa da virtude, será para usar segundo o provérbio: comuns são as coisas dos amigos. E ainda agora, em certas cidades, isto está assim delineado, como não sendo impossível, e máxime nas bem dispostas: umas coisas são assim, outras porém se farão; pois, tendo cada um*

> *posse própria, algumas coisas torna úteis aos amigos, e de outras usa como comuns; assim como também na Lacedemônia usam dos servos uns dos outros como, por assim dizer, próprios, e ainda dos cavalos e dos cães, se deles necessitam como provisões de viagem nos campos pela região. É manifesto, pois, que é melhor que as posses sejam próprias, mas fazer o uso comum; e como se tornem tais, isto é obra própria do legislador.*
>
> *Ainda mais, também quanto ao deleite, é inenarrável quanto difere reputar algo como próprio; pois de nenhum modo é vã a amizade que cada um tem para consigo mesmo, mas isto é natural. Ora, ser filauton é vituperado, e justamente. Isto, porém, não é amar-se a si mesmo, mas amar-se mais do que é preciso, assim como também o amante do dinheiro, porque todos amam, por assim dizer, cada uma de tais coisas.*
>
> *Mas também dar de presente e auxiliar aos amigos, ou aos estranhos, ou a outros, é deleitabilíssimo, o que se faz existindo a posse própria. Estas coisas, pois, acontecem aos que fazem a cidade demasiado uma.*
>
> *E, além disto, destroem-se manifestamente as obras de duas virtudes: da temperança, no que se refere às mulheres — pois é boa obra abster-se do que é alheio por causa da temperança —; e da liberalidade, no que se refere às posses: pois nem será manifesto quem é liberal, nem operará ato liberal algum. Pois no uso das posses está a obra da liberalidade.*
>
> *Portanto, tal legislação é de boa aparência, e parecerá ser filantrópica; pois quem a ouve acolhe-a com alegria, julgando que haverá certa amizade admirável de todos para com todos. E também de outro modo, quando alguém acusa os males que agora existem nas políticas, como sendo feitos por causa de não ser comum a substância — digo as contendas entre si acerca dos contratos e os juízos de falsos testemunhos, e as adulações dos ricos —, nada disto se faz por causa da incomunicação, mas por causa da malícia; porque vemos que os que possuem coisas comuns e as comunicam entram em dissídio muito mais do que os que têm as substâncias separadamente. Mas vemos poucos entrar em dissídio a partir das comunicações, comparados aos muitos que possuem as posses segregadamente.*
>
> *Ainda mais, é justo dizer não só de quantos males são privados os que comunicam, mas também de quantos bens. Ora, a vida parece ser de todo impossível.*

***Habitum autem his est*** etc. Depois que o Filósofo reprovou a lei de Sócrates quanto à comunidade das mulheres e dos meninos, aqui reprova-a quanto à comunidade das posses. E acerca disto faz duas coisas.

Primeiro, propõe o que pretende.

Segundo, mostra o proposto, ali: ***alteris quidem igitur*** etc.

Acerca do primeiro faz três coisas.

Primeiro, liga-se ao precedente, dizendo que o consequente, isto é, o que se segue às premissas, é considerar acerca da posse: se é preciso ordenar que aqueles que devem conviver segundo a melhor convivência civil tenham as posses comuns ou não comuns.

Segundo, ali: ***hoc autem utique*** etc. Mostra que essa questão deve ser considerada à parte da precedente, que era acerca da comunidade das esposas; e diz que se deve considerar à parte, ainda que nada estivesse estatuído sobre a comunidade dos filhos e das esposas: a saber, dado que os filhos e as esposas não sejam comuns, mas que cada um à parte tenha a própria esposa e os filhos segundo o modo que agora se observa, se é melhor que as posses e o uso delas sejam comuns a todos, do que cada um ter a própria posse, como agora é.

Terceiro, ali: ***puta campos seorsum*** etc. Distingue os modos pelos quais é possível os cidadãos comunicarem nos bens possuídos. E apresenta três modos:

dos quais o primeiro é que cada um tenha à parte o próprio campo, mas que todos os frutos dos campos sejam levados ao comum e distribuídos a todos; o que se observava entre certas nações.

O segundo modo é que, ao contrário, a terra seja comum e cultivada comumente, mas os frutos dos campos se dividam entre os cidadãos para o uso próprio de cada um. E este modo observava-se entre alguns bárbaros.

O terceiro modo é que tanto os campos como os frutos sejam comuns; o que Sócrates dizia dever ser estatuído por lei.

Depois, quando diz ***alteris quidem igitur*** etc., mostra o que é verdadeiro acerca da questão proposta.

E primeiro reprova a lei de Sócrates acerca da comunidade das posses, mostrando quais males dela se seguiriam.

Segundo, mostra quais bens por ela seriam tirados, ali: ***eo autem modo*** etc.

Acerca do primeiro apresenta três razões:

das quais a primeira é que, se as posses fossem comuns a todos os cidadãos, seria preciso que fosse um de dois: a saber, que ou os campos fossem cultivados por alguns estranhos, ou por alguns dos cidadãos. E, se fossem cultivados por outros, haveria alguma dificuldade, porque seria difícil convocar tantos agricultores estranhos; contudo, este modo seria mais fácil do que se alguns dos cidadãos trabalhassem, pois isto apresentaria muitas dificuldades. Pois não seria possível que todos os cidadãos cultivassem os campos; seria preciso, com efeito, que os maiores se dedicassem a maiores negócios, e os menores à agricultura; e, contudo, seria preciso que os maiores, que menos trabalhassem na agricultura, recebessem mais dos frutos; e assim a percepção dos frutos não corresponderia igualmente, segundo a proporção, às obras ou trabalhos da agricultura; e por

causa disto, por necessidade nasceriam acusações e litígios, enquanto os menores, que mais trabalhassem, murmurariam dos maiores, por trabalharem pouco e receberem muito, e eles próprios, ao contrário, receberem menos trabalhando mais. E assim é claro que desta lei não se seguiria a unidade da cidade, como Sócrates queria, mas antes a discórdia.

Apresenta a segunda razão, ali: ***omnino autem convivere*** etc. E diz que é muito difícil que muitos homens levem juntos a vida e que comuniquem em quaisquer bens humanos, e principalmente nas riquezas. Pois vemos que aqueles que comunicam em algumas riquezas têm muitas dissensões entre si, como aparece nos que juntos peregrinam; pois frequentemente dissentem entre si a partir daquilo que gastam em comidas e bebidas ao fazer as contas, e às vezes, por uma pequena coisa, repelem-se e ofendem-se mutuamente com palavra ou com fato. Por isso é claro que, se todos os cidadãos tivessem comuns todas as posses, existiriam muitíssimos litígios entre eles.

Apresenta a terceira razão, ali: ***adhuc autem famulantium*** etc. E diz que os homens máxime se ofendem com os seus servos, dos quais muito necessitam para alguns serviços servis; e isto por causa da comunidade da convivência da vida; pois os que não convivem frequentemente juntos não têm frequentemente perturbações entre si. Do que é claro que a comunicação existente entre os homens é frequentemente causa de discórdia. Por fim, conclui que as dificuldades anteriores e outras semelhantes se seguiriam da comunidade das posses na cidade.

Depois, quando diz ***eo autem modo*** etc., mostra quais bens seriam tirados pela lei anteriormente dita. E apresenta três razões:

acerca da primeira das quais diz que, se assim se ordenar nas cidades, como agora se tem, a saber, que as posses sejam divididas entre os cidadãos, e isto se ordenar por belos costumes e leis justas, terá grande diferença no excesso de bondade e de utilidade em relação àquilo que Sócrates dizia. Pois de ambos os lados se encontra algo de bom: a saber, tanto no fato de se estabelecerem posses próprias, quanto no fato de se estabelecerem comuns. Mas, se as posses forem próprias, e por leis e costumes retos se ordenar que os cidadãos comuniquem entre si os seus bens, tal modo de viver terá o bem que provém de ambos: a saber, tanto da comunidade das posses quanto da distinção delas. Pois é preciso que as posses sejam absolutamente próprias quanto à propriedade do domínio, mas de algum modo comuns. Pois do fato de serem posses próprias segue-se que as administrações das posses são divididas, enquanto cada um cuida da sua posse. E disto se seguem dois bens: um dos quais é que, enquanto cada um se ocupa do que é próprio e não do que é de outro, não se fazem os litígios entre os homens que costumam fazer-se quando muitos têm de administrar uma só coisa, parecendo a um que se deve fazer assim, e a outro de outro modo. O outro bem é que cada um multiplicará mais a sua posse, aplicando-se a ela mais solicitamente como própria. E deste modo as posses serão divididas, mas, por causa da virtude dos cidadãos, que serão liberais e benéficos entre si, serão comuns quanto ao uso, como se diz no provérbio, que as coisas dos amigos são comuns.

E, para que a ninguém pareça impossível, acrescenta que em certas cidades bem dispostas está estatuído isto: que algumas coisas sejam de per si comuns quanto ao uso, mas que outras se tornem comuns pela vontade dos próprios donos, enquanto, a saber, cada um, tendo a própria posse, faz que algumas de suas coisas provenham para a utilidade de seus amigos, e de algumas

de suas coisas usam os seus amigos por si mesmos, como de coisas comuns. Assim como era na cidade de Lacedemônia, na qual um podia usar do servo de outro para o seu serviço como se fosse o próprio servo. Semelhantemente podiam usar dos cavalos e dos cães dos outros como dos seus, se necessitassem ir aos campos, contudo na mesma região. Por isso é manifesto que é muito melhor que as posses sejam próprias quanto ao domínio, mas que se tornem comuns de algum modo quanto ao uso. Ora, de que modo o uso das coisas próprias pode tornar-se comum, isto pertence à providência do bom legislador.

Apresenta a segunda razão, ali: ***adhuc*** etc. E diz que não se pode facilmente narrar quanto é mais deleitável reputar algo como próprio de si. Pois este deleite vem do fato de que o homem se ama a si mesmo; por isso, com efeito, quer para si os bens. E não é vão que alguém tenha amizade para consigo mesmo, mas é natural. Contudo, às vezes justamente se vitupera alguém pelo fato de ser filauton, isto é, amante de si mesmo. Mas, quando isto se diz em vitupério, não é amar-se a si mesmo absolutamente, mas mais do que é preciso; assim como também se vituperam os amantes do dinheiro, o qual, contudo, todos de algum modo amam; porque os amantes do dinheiro se vituperam enquanto o amam mais do que é preciso. Ora, este deleite, que consiste em ter as coisas próprias, a lei de Sócrates o tira.

Apresenta a terceira razão, ali: ***at vero et largiri*** etc. E diz que é muito deleitável que o homem dê, ou preste auxílio, seja aos amigos, seja aos estranhos, seja a quaisquer outros; o que, com efeito, se faz pelo fato de o homem ter a própria posse; por isso também este bem tira a lei de Sócrates, ao tirar a propriedade das posses. Por fim, conclui que estes inconvenientes acontecem àqueles que querem unir demasiadamente a cidade, introduzindo a comunidade das posses, das esposas e dos filhos.

Depois, quando diz ***et ad haec interimunt*** etc., objeta ao mesmo tempo contra ambas as posições, a saber, acerca da comunidade das esposas e das posses. E aduz também para isto três razões:

das quais a primeira é que aqueles que querem assim unir demasiadamente a cidade destroem manifestamente as obras de duas virtudes: a saber, da temperança, enquanto se refere às mulheres — pois obra da temperança é abster-se da mulher alheia, o que não terá lugar se todas as mulheres forem comuns. Semelhantemente, quem introduz a comunidade das posses tira o ato da liberalidade. Pois não poderá ser manifesto acerca de alguém se é liberal, nem alguém poderá exercer o ato da liberalidade, uma vez que não tem posses próprias, em cujo uso consiste a obra da liberalidade. O homem prudente gasta e dá as coisas próprias. Mas que alguém dê as coisas comuns, não é de muita liberalidade.

Apresenta a segunda razão, ali: ***bonae faciei quidem igitur*** etc. E diz que a referida lei de Sócrates parece boa na superfície, e parece que é filantrópica, isto é, que induz amizade entre os homens, ou filantrópica, isto é, amável pelos homens. E isto por duas coisas. Primeiro, por causa do bem que alguém suspeita que virá de tal lei. Pois quando alguém ouve que entre os cidadãos são todas as coisas comuns, acolhe isto com gozo, reputando que daí virá uma amizade admirável de todos para com todos. Segundo, por causa dos males que julga tirar-se por esta lei. Pois alguém acusa os males que agora se fazem nas cidades, como as contendas dos homens entre si acerca dos contratos, e os juízos sobre falsos testemunhos, e o fato de os pobres adularem os ricos, como

se todas essas coisas se fizessem por causa de as posses não serem comuns. Mas, se alguém considerar retamente, nada disto se faz por causa de as posses não serem comuns, mas por causa da malícia dos homens. Pois vemos que aqueles que possuem algo em comum entram em dissídio entre si muito mais do que aqueles que têm posses separadas. Mas, porque poucos são os que têm posses comuns em relação aos que as têm divididas, por isso vêm menos litígios da comunidade das posses; contudo, se todos as tivessem comuns, haveria muitíssimos mais litígios.

Apresenta a terceira razão, ali: ***adhuc autem iustum*** etc. E diz que o homem não só deve considerar de quantos males são privados aqueles que têm comuns as posses e as esposas, mas também de quantos bens são privados. Pois o legislador deve suportar alguns males, para que não sejam privados de maiores bens; ora, de tantos bens se é privado por esta lei de Sócrates, que parece ser impossível tal convivência da vida, como aparece pelos inconvenientes acima postos.

# Lição 5

> *Ora, é preciso julgar que a causa do desvio de Sócrates é uma suposição não reta. Pois é preciso, com efeito, que de algum modo sejam uma só coisa tanto a casa como a cidade, mas não de todo; pois há um ponto em que a cidade, avançando para a unidade, deixará de existir; e há outro em que, embora venha a existir, mas estando próxima de não ser cidade, será uma cidade pior; assim como se alguém fizesse da sinfonia um uníssono, ou do ritmo um só pé. Mas é preciso que a multidão existente, como se disse antes, se faça uma só por causa da disciplina comum; e é inconveniente que aquele que vai introduzir a disciplina, e que julga que por ela a cidade se tornará virtuosa, estime dirigi-la por tais coisas, e não pelos costumes, pela filosofia e pelas leis, assim como o legislador comunicou aquilo que se refere às posses, na Lacedemônia e em Creta, quanto aos banquetes.*
>
> *Ora, é preciso não ignorar isto: que se deve atentar por muito tempo e por muitos anos, nos quais não ficaria oculto se estas coisas se tivessem bem; pois quase todas as coisas já foram inventadas, mas umas não foram reunidas, e de outras os que as conhecem não usam. Máxime, porém, tornar-se-ia manifesto, se alguém visse tal política construída nas obras. Pois não poderá fazer a cidade sem parti-la e segregá-la, umas partes em banquetes, outras em confrarias e tribos; de modo que nada de outro resultará estar estatuído por lei, a não ser que os cidadãos-guardiões não cultivem os campos, o que também agora os lacedemônios se esforçam por fazer.*
>
> *Ainda mais: nem sequer qual será o modo de toda a política para os que comunicam — nem Sócrates o disse, nem é fácil dizê-lo; pois quase a multidão da cidade se torna a multidão de diversos cidadãos, acerca dos quais nada foi determinado antes: se para os agricultores é preciso que as posses sejam comuns, ou próprias de cada um; e, ainda mais, se as esposas e os filhos sejam próprios ou comuns. Pois, se do mesmo modo todas as coisas forem comuns a todos, em que diferirão estes daqueles cidadãos-guardiões, ou que ganharão a mais por suportarem o principado deles, ou que padecem para suportar o principado, a não ser que saibam algo tal qual os cretenses? Pois estes, deixando aos servos as outras coisas, só lhes negam os ginásios e a posse das armas. Se, porém, assim como nas outras cidades, também entre eles houver tais coisas, qual será o modo da comunidade? Pois em uma só cidade é necessário que haja duas cidades, e estas subcontrárias entre si; pois fazem estes cidadãos-guardiões como que guardas, e os agricultores, os artífices e os outros como cidadãos.*

> *Ora, as acusações, as contendas e quaisquer outros males que ele diz existirem nas cidades, todos existirão também entre estes, ainda que Sócrates diga que não necessitarão de muitas coisas legais por causa da disciplina; por exemplo, de leis acerca da cidade, acerca do foro e outras tais, atribuindo a disciplina somente aos cidadãos-guardiões.*
>
> *Ainda mais: faz os agricultores donos das coisas possuídas, levando a oblação. Mas é muito mais verossímil que sejam graves e cheios de astúcias, do que os obséquios, as humilhações e as servidões de certos servos.*
>
> *Mas, quer estas coisas sejam necessárias de modo semelhante, quer não, agora nada foi determinado; nem acerca das coisas relacionadas: qual seja a política, a disciplina e as leis destes. Ora, isto não é fácil de encontrar, nem difere pouco, que estes sejam de tal qualidade para salvar a comunidade dos cidadãos-guardiões.*
>
> *Mas, na verdade, se fizer as esposas comuns e as posses próprias, quem administrará a casa? E também se as posses forem comuns e comuns as esposas dos agricultores, assim como os maridos delas nos campos? E é inconveniente também fazer a parábola a partir dos animais, dizendo que as mulheres devem tratar as mesmas coisas que os homens, aos quais nada se refere quanto à administração da casa.*
>
> *Ora, é inseguro também o modo como Sócrates institui os príncipes; pois sempre faz os mesmos príncipes; e isto se faz causa de sedição, mesmo entre os que não possuem nenhuma dignidade, quanto mais entre os homens animosos e belicosos. E que ele necessariamente faça os mesmos príncipes é manifesto; pois não é ora a uns, ora a outros que Deus misturou o ouro nas almas, mas sempre aos mesmos; pois diz que a estes, logo ao nascerem, se mistura o ouro, e a estes a prata, mas o bronze e o ferro aos que hão de ser artífices e agricultores.*
>
> *Ainda mais: tirando também a felicidade dos cidadãos-guardiões, diz que o legislador deve fazer feliz toda a cidade. Ora, é impossível fazer feliz o todo, não tendo a felicidade a maioria, ou todas as partes, ou algumas. Pois o fazer-se feliz não é do mesmo gênero que o par: pois este pode estar no todo, mas em nenhuma das partes; o fazer-se feliz, porém, é impossível assim. Mas, na verdade, se os cidadãos-guardiões não são felizes, quem outros o serão? Pois certamente não os artífices e a multidão dos banausos. Portanto, a política de que Sócrates falou tem estas dúvidas, e outras não menores que estas.*

***Causam autem deviationis*** etc. Depois que o Filósofo impugnou a lei de Sócrates mostrando que ela é inconveniente, aqui a impugna mostrando que é insuficiente. E acerca disso faz duas coisas.

Primeiro mostra que ele não teve motivo suficiente.

Segundo mostra que aquilo que era sustentado era insuficiente, ali: ***quinimmo sed neque modus*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas.

Primeiro mostra que o motivo é insuficiente por causa de uma falsa suposição.

Segundo, por causa da falta da experiência que se requer no estabelecimento das leis, ali: ***oportet autem non hoc ipsum ignorare*** etc.

Diz, portanto, primeiro, que se deve pensar que a causa pela qual Sócrates se desviou da verdade acerca da lei sobre a comunidade das posses, dos filhos e das esposas foi esta: porque supunha uma certa suposição não correta, a saber, que o sumo bem das cidades seria que ela fosse ao máximo una. Ora, essa suposição não é correta porque, para a cidade e a casa, como se disse acima, requer-se alguma unidade, mas não de todo modo. Por isso a unidade da cidade pode avançar tanto que já não haverá cidade; por exemplo, se todos forem de uma só arte e coabitarem numa só casa. E pode avançar tanto a unidade que estará próxima de fazer com que não haja cidade. Donde se segue que ela seja pior, porque cada coisa é tanto pior quanto mais se aproxima do seu não ser; como se fosse suprimida alguma distinção dos ofícios, que são necessários ao bem-estar da cidade. E dá um exemplo: como se alguém fizesse uma *homofonia*, isto é, todos cantando numa só voz, já não haveria *symphonia*, isto é, consonância das vozes, à qual se assemelha a cidade, que consiste em coisas diversas. E, do mesmo modo, seria suprimido o *rismon*, isto é, a ordenação de uma figura, por exemplo, de um triângulo, se alguém quisesse fazer uma só base. E assim a unidade pode avançar tanto que se suprima a cidade.

Mas, como se disse acima, é preciso que na cidade haja de fato uma multidão de diversos, porém que a cidade se torne una e comum por causa de certa disciplina de leis retamente estabelecidas. Mas se alguém que fosse introduzir uma disciplina para unir a cidade pensasse que, por esta lei sobre a comunidade dos filhos e das esposas, se faria uma cidade boa, é inconveniente que estime poder retificar a cidade por meio de tais comunidades, e não antes por meio de bons costumes e leis, e por meio da filosofia, isto é, da sabedoria acerca de tais coisas; como se disse acima, que os lacedemônios tornavam comuns quanto ao uso as posses próprias; e também em Creta o legislador fez que houvesse algumas coisas comuns, de modo que se fizessem certos banquetes públicos para os cidadãos, em determinados tempos, para que houvesse entre eles maior familiaridade.

Depois, quando diz ***oportet non hoc ipsum*** etc., mostra a insuficiência do motivo por causa da falta de experiência: e diz que, para que as leis sejam bem estabelecidas, é preciso não ignorar isto, porque alguém deve considerar por muito tempo e por muitos anos, de modo que se torne manifesto pela experiência se tais leis ou estatutos se comportam bem. Deve-se, com efeito, estimar que, na longitude dos tempos precedentes, foi descoberto quase tudo acerca da convivência humana que pode ser excogitado; mas algumas dessas coisas não foram levadas adiante, isto é, não se avançou nelas até o ponto de serem estabelecidas por lei, porque logo aparecia sua inconveniência; outras, na verdade, foram de fato estabelecidas, mas caíram em desuso quando os homens conheceram que não eram úteis. E isso se torna sobretudo manifesto se alguém, pela experiência da obra, examinar uma tal ordem da cidade instituída, qual Sócrates

disse. Pois é impossível que se faça uma cidade a não ser por alguma partição e segregação; por exemplo, que dos bens comuns se faça uma distribuição por diversos banquetes, ou por diversas confrarias, ou por diversas tribos, isto é, sociedades da cidade ou da região. Portanto, porque é de todo necessário que se faça uma distribuição dos bens comuns quanto à coisa, nada mais se traz pelo estatuto de tal lei sobre a comunidade das posses, senão que os municípios, isto é, os que continuamente moram na cidade, não tenham cuidado de cultivar os campos, como se não tivessem campos próprios. Mas, mesmo que os campos não sejam comuns, isto mesmo pode acontecer, como os lacedemônios tentam fazer, a saber, que os campos sejam cultivados por outros, ainda que sejam próprios.

Depois, quando diz ***quinimmo*** etc., mostra a inconveniência da lei platônica quanto àquilo que era sustentado. E acerca disso faz duas coisas.

Primeiro mostra a insuficiência da referida lei quanto àquelas coisas de que ela trata.

Segundo, quanto a certas consequências, ali: ***sed sive necessaria*** etc.

Acerca do primeiro, aduz três razões:

das quais a primeira mostra a insuficiência da referida lei quanto a isto: que, segundo ela, não podia distinguir-se suficientemente a multidão da cidade. E diz que não só a lei de Sócrates parecia nada mais fazer senão que os municípios não cultivassem os campos, como se não fossem próprios, mas nem sequer Sócrates disse qual seria o modo de instituir toda a convivência política segundo a sua lei para os *communicantibus*, isto é, os que têm todas as coisas comuns, nem tampouco é possível que isso seja dito por qualquer outro, guardada esta lei.

Pois é necessário que a multidão da cidade seja uma multidão de homens diversos segundo diversos estados. Acerca de como pode existir a diversidade deles, nada foi determinado por Sócrates: pois é necessário dizer que os agricultores tenham posses comuns juntamente com os outros cidadãos, e filhos e esposas, ou que tenham à parte seus próprios filhos e posses e esposas, distintos dos outros cidadãos. Ora, deste segundo modo é possível assinalar a diversidade deles em relação aos outros cidadãos, tanto por causa da diferença deles nas posses, como também por causa da origem dos pais; mas se, do mesmo modo, todas as coisas referidas forem comuns a todos os outros, nenhuma diferença se encontra segundo a qual se possam diversificar os agricultores dos municípios, isto é, daqueles que habitam em comum a cidade. Nem tampouco se poderá assinalar que mais alcançam aqueles que carregam o peso do principado no reger a cidade, e assim trabalharão inutilmente; agora, porém, têm este emolumento, que lhes são atribuídas mais posses, e seus filhos são enobrecidos. Do mesmo modo, também não se poderá assinalar por que condição precedente sofrem o principado, isto é, por causa de que condição sua anterior são assumidos ao principado; pois agora se costuma assumir ao principado os que são mais nobres de origem ou mais excelentes ricos; ora, a excelência segundo a virtude nem sempre é tão manifesta que somente segundo ela se possam encontrar suficientemente homens que sejam assumidos aos principados.

Poderia, porém, alguém dizer que aqueles que guardassem a lei de Sócrates assumiriam algo semelhante ao que observam os cretenses, que deixam a agricultura e outros ofícios deste gênero

para serem exercidos pelos escravos, aos quais somente proíbem os *gymnasia*, isto é, os exercícios corporais e o uso das armas, de modo que, segundo isto, não seja preciso distinguir entre os agricultores e os outros municípios, porque os que exercem a agricultura e os artífices, segundo isto, não serão cidadãos, mas escravos. Mas, se na cidade que Sócrates pretende instituir houver estas coisas ordenadas como nas outras cidades, a saber, que alguns dos cidadãos sejam agricultores e artífices, não parecerá haver uma só comunidade, porque numa só cidade será necessário haver como que duas cidades contrárias entre si: pois, de um lado, estarão os municípios, que guardam a cidade, nada mais fazendo; e, de outro lado, estarão os agricultores e os artífices que trabalham, os quais é preciso que sejam contrários entre si, por isto mesmo: que, trabalhando uns, os outros não trabalham e, contudo, recebem mais dos frutos, como também se disse acima. Se, porém, as posses não forem comuns, não haverá disso litígio, porque cada um cuidará de que seus campos sejam cultivados, seja por outro, seja por si mesmo; e, enquanto os menores servem aos maiores, recebendo deles algum lucro, haverá uma só comunicação entre eles.

Aduz a segunda razão, ali: ***accusationes autem*** etc. E diz que na cidade que tem todas as coisas comuns, como disse Sócrates, se encontrarão mútuas acusações e disputas, e todos os outros males que Sócrates diz existirem agora nas cidades. Pois os cidadãos disputarão entre si sobre isto: que não trabalham igualmente nem recebem igualmente o fruto, e também sobre muitas outras coisas; ainda que Sócrates tivesse pensado que esses males não existiriam na cidade em que todas as coisas fossem comuns. E por causa disso dizia que, por causa desta disciplina, a cidade não necessitaria de muitas leis, mas somente de algumas poucas, a saber, acerca da habitação do município, e acerca do foro dos juízos, ou também acerca do foro das coisas vendáveis, e acerca de outras coisas deste gênero, sem cuja ordenação a cidade não pode existir; de tal modo, contudo, que atribuía esta disciplina das leis somente aos municípios, isto é, aos guardiões da cidade, mas não aos agricultores, que moravam fora da cidade dos municípios. E assim fica claro que a lei de Sócrates era insuficiente, porque não podia extirpar da cidade os males que tentava suprimir.

Aduz a terceira razão, ali: ***adhuc autem dominos facit*** etc. E diz que Sócrates, segundo a sua lei, confiava toda a disposição das posses aos agricultores, aos quais dizia que se devia confiar que oferecessem os frutos dos campos a quaisquer que estivessem livres para outras coisas; e disso pensava que os agricultores, por causa deste poder, se tornariam obsequiosos e humildemente servos dos outros cidadãos. Mas aconteceria todo o contrário: pois é muito mais verossímil que, por terem todas as coisas em seu poder, fossem pesados aos outros cidadãos e inventassem astúcias para os defraudar, do que humildemente os servissem. E assim fica claro que a lei de Sócrates sobre a comunidade das mulheres e das posses era insuficiente, porque não podia cumprir aquilo que tentava.

Depois, quando diz ***sed sive necessaria*** etc., mostra a insuficiência da lei socrática quanto a outras consequências.

E primeiro em geral.

Segundo em particular, ali: ***at vero si uxores*** etc.

Diz, portanto, primeiro, que, quer estas coisas que Sócrates sustentou sobre a comunidade das mulheres e das posses sejam necessárias à cidade, quer não, todavia acerca do que se lhes segue, isto é, das consequências, nada determinou, a saber, qual deve ser a ordenação da convivência política, e qual a disciplina, e quais as leis próprias daqueles que assim têm todas as coisas comuns; pois não é fácil encontrar algumas tais; nem tampouco é preciso que difiram pouco dos outros aqueles que possam conservar a referida cidade; donde deveriam ser imbuídos de certas leis especiais e de uma disciplina especial.

Depois, quando diz ***at vero si uxores*** etc., mostra a insuficiência em particular.

E primeiro quanto às mulheres.

Segundo quanto aos príncipes, ali: ***insecurum autem*** etc.

Terceiro quanto à felicidade comum da cidade, ali: ***adhuc autem et felicitatem auferens*** etc.

Ora, quanto às mulheres, toca em duas coisas.

Primeiro, que não se pode ordenar suficientemente acerca das mulheres, se forem comuns aos municípios e aos agricultores, quer as posses sejam próprias e distintas para ambos, quer sejam comuns; porque, se forem comuns, é preciso que sejam administradas pelos agricultores; e, mesmo que sejam próprias dos municípios, quem outro as administrará senão os agricultores? Mas de que modo poderão administrar as coisas que estão nos campos os maridos das mulheres que habitam na cidade? Pois não poderão ao mesmo tempo usar das mulheres que estão na cidade e cultivar os campos.

Segundo, acerca das mulheres, diz que Sócrates dizia que as mulheres deviam tratar das mesmas coisas que os homens, a saber, que cultivassem os campos e pelejassem, e fizessem outras coisas deste gênero como os homens; e tomava uma parábola, isto é, uma semelhança dos animais, nos quais as fêmeas fazem coisas semelhantes às dos machos. Mas Aristóteles diz que isto é inconveniente, e que não há semelhança: porque os animais em nada participam da vida econômica, na qual, de fato, as mulheres têm certas obras próprias, às quais é preciso que se dediquem, e se abstenham sempre das obras civis.

Depois, quando diz ***insecurum autem*** etc., mostra a insuficiência quanto aos príncipes: e diz que não é seguro para a cidade que os príncipes da cidade sejam instituídos deste modo, como os instituía Sócrates: pois ordenou que os mesmos príncipes permanecessem sempre; o que, de fato, se torna causa de sedição, mesmo entre homens de não grande valor, e muito mais entre homens animosos e belicosos, que não podem facilmente suportar que eles próprios sejam sempre súditos e que outros governem.

E acrescenta a causa pela qual Sócrates instituía que fossem sempre os mesmos príncipes: pois dizia que, assim como em certas minas das terras se encontra ouro, em certas prata, em certas, na verdade, ferro ou bronze, assim nas almas de certos homens, que abundam em sabedoria e virtude, há como que ouro nelas infundido por Deus, aos quais é justo governar; em certos, na verdade, prata, que são de segundo grau; em certos, na verdade, que são imperfeitos quanto à sabedoria e à virtude, encontra-se como que bronze ou ferro; e tais, segundo ele, devem tornar-se

agricultores e artífices. Ora, é manifesto que isto não se comuta, de modo que ora a estes homens seja infundido o ouro, e ora a outros; mas sempre aos mesmos: donde se segue que sempre os mesmos governem.

Depois, quando diz ***adhuc autem et felicitatem*** etc., mostra a insuficiência quanto à felicidade comum da cidade; pois dizia Sócrates que o legislador deve atender a isto: que torne toda a cidade feliz, tanto quanto às obras de virtude como quanto aos bens exteriores; e, contudo, Sócrates, por sua lei, tirava de cada um dos cidadãos a felicidade, porque queria que não tivessem nada de próprio, nem nas posses, nem nas mulheres, nem nos filhos, os quais, de fato, pertencem à felicidade como que servindo-lhe instrumentalmente, como se diz no primeiro livro da Ética. Ora, isto é impossível, que toda a cidade seja feliz, a não ser que todas, ou a maior parte das partes da cidade, tenham felicidade: pois a felicidade da cidade não é como o número par, e outras coisas semelhantes. Pois as partes do número par às vezes são ímpares, como as partes de um sexto são dois ternários. E, além disso, se os municípios da cidade não são felizes, quais outros serão felizes para que neles se possa fundar a felicidade da cidade? Pois não se pode dizer que os agricultores e os *banausi*, isto é, os mercenários, sejam felizes, os quais são os ínfimos na cidade: pois a felicidade, que é o ótimo da cidade, não pode conservar-se na sua parte ínfima.

Por fim, epilogando, conclui que a convivência política da cidade de que Sócrates falou tem as referidas dúvidas e algumas outras não menores do que as referidas.

# Lição 6

> *Ora, quase de modo semelhante são também as coisas que se comportam acerca das leis escritas posteriormente; por causa disso é melhor considerar também um pouco aquele regime de que aqui se trata; pois, com efeito, no regime Sócrates determinou de todo sobre poucas coisas: sobre a comunidade das esposas e dos filhos, de que modo é preciso comportar-se, e sobre a posse, e a ordem do regime.*
>
> *Ora, a multidão dos habitantes divide-se em duas partes, esta em agricultores, aquela na parte que se destina à guerra, e a terceira, dentre estas, é a que delibera e é o principal da cidade. Mas, sobre os agricultores e os artífices, se participam do principado em nada ou em algo, e se também estes devem possuir armas e pelejar ou não, sobre estas coisas nada determinou Sócrates. Mas de fato considera que as esposas devem pelejar juntamente e participar da mesma disciplina que os municípios; quanto ao resto, encheu de discursos exteriores.*
>
> *E sobre qual disciplina é preciso fazer aos municípios.*
>
> *Ora, das Leis a maior parte, de fato, são leis existentes, mas pouco disse sobre o regime; e, querendo torná-lo mais comum às cidades, aos poucos o reconduz de novo a outro regime; pois, à parte a comunidade das mulheres e da posse, transmite as demais coisas iguais a ambos os regimes: pois, com efeito, a mesma disciplina, e que se viva abstendo-se das obras necessárias, e sobre os banquetes semelhantemente.*
>
> *Todavia, neste diz que é preciso haver banquetes das mulheres, e que este possua mil armas, mas aquele cinco mil.*
>
> *Supérfluos, portanto, são todos os discursos de Sócrates, e leves, e novos, e cheios de questões, mas talvez seja difícil que todas as coisas estejam bem.*
>
> *Porquanto também a multidão agora referida não deve passar despercebida, porque será necessária a região da Babilônia ou alguma outra infinita para tanta multidão da qual se nutram cinco mil ociosos, e, além destes, outra turba de mulheres e de servos muito maior; é preciso, portanto, supor conforme se deseja, mas nada, contudo, impossível. Diz-se, ademais, que o legislador deve estabelecer as leis olhando para duas coisas: para a região e para os homens. E, ademais, é bom acrescentar também os lugares dos vizinhos. Primeiro, se é*

*preciso que a cidade viva uma vida política, não isolada. Pois não só é necessário que ela use, para a guerra, de tais armas que sejam úteis segundo a própria região, mas também para os lugares exteriores. Se alguém, porém, não aceita tal vida, nem própria nem comum da cidade, todavia não é menos preciso ser terrível para os inimigos, não só para os que vêm à região, mas também para os que se retiram.*

*E é preciso ver também a multidão da posse, para que talvez não se determine melhor de outro modo, mais claramente. Pois diz que é preciso que ela seja tão grande que se viva temperadamente, como se alguém dissesse que se viva bem: pois isto é mais útil.*

*Ademais, é possível viver temperadamente, mas miseravelmente. Porém, melhor determinação é temperada e liberalmente. Pois, separadamente, cada uma destas: a esta seguir-se-á deleitar-se, mas a esta viver laboriosamente; porquanto somente estes hábitos são virtudes acerca da relação com a substância, por exemplo, usar da substância mansa ou fortemente não se dá, mas temperada e liberalmente se dá; por isso também é necessário que estes usos sejam acerca dela.*

*Ora, é inconveniente igualar a posse e não constituí-la em relação à multidão dos cidadãos, mas permitir a procriação infinita dos filhos, como se ela correspondesse suficientemente à mesma multidão por causa das esterilidades, por quantos quer que sejam gerados, porque parece que isto também agora acontece acerca das cidades. Ora, é preciso que isto não se comporte, decerto, semelhantemente acerca das cidades então e agora.*

*Pois agora, com efeito, ninguém duvida, pelo fato de que as substâncias estão repartidas por qualquer multidão que seja; mas então, sendo indivisas, é necessário que os excedentes nada tenham, quer sejam menores segundo a multidão, quer maiores.*

*Ora, alguém antes suspeitará que se deveria ter determinado a procriação dos filhos do que a substância, de modo que não se gerem mais do que certo número, e estabelecer esta multidão olhando para as fortunas, se acontecer morrerem alguns dos gerados e para a esterilidade dos outros. Ora, permitir, como nas outras cidades, que se faça a pobreza causa necessária para os cidadãos; e a penúria produz a sedição e a malignidade.*

*Fídon, com efeito, sendo coríntio, legislador dos antigos, opinou que as casas deviam permanecer iguais, e também a multidão dos cidadãos, ainda que a princípio todos tivessem tido sortes desiguais segundo a grandeza. Nestas Leis, porém, é o contrário. Mas sobre estas coisas, como talvez estimemos comportar-se melhor, dir-se-á depois.*

> *Ora, foi deixado de lado nestas Leis também aquilo que diz respeito aos príncipes, como serão diferentes dos súditos; pois diz que, assim como de uma coisa se faz o fio da lã diverso do do linho, assim também os príncipes devem comportar-se em relação aos súditos.*
>
> *Ora, porquanto permite que toda a substância se torne maior até o quíntuplo, por que isto não se dará também na terra até certo ponto? E é preciso também considerar a divisão dos domicílios, para que talvez não seja inconveniente à economia: pois distribuía a cada um dois domicílios, dividindo-os separadamente. Ora, é difícil habitar duas casas.*

***Fere autem similiter et quae circa leges*** etc. Depois que o Filósofo reprovou a posição de Sócrates sobre a comunidade das mulheres, dos filhos e das posses, que ele sustentava como que o principal em seu regime, aqui indaga sobre as outras leis consequentes.

E primeiro as narra.

Em segundo lugar disputa contra elas, ali, ***superfluum quidem igitur*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas.

Primeiro diz qual é a intenção.

Em segundo lugar prossegue o que pretendia, ali, ***dividitur autem in duas partes*** etc.

Diz, pois, primeiro que, assim como a lei acerca da comunidade das mulheres e das posses tem muitas dúvidas, assim também as demais leis que dela decorrem; e por isso é melhor que aqui se digam algumas poucas coisas sobre todo o seu regime, porque Sócrates determinou poucas coisas em seu regime, a saber, sobre a comunidade das esposas, dos filhos e das posses, como deveria ser; e sobre isso determinou a ordem da convivência política.

Depois, quando diz ***dividitur autem in duas*** etc., relata aquilo que Sócrates disse sobre a ordem do regime, pois sobre a comunidade já se disse suficientemente acima.

E primeiro quanto às partes da cidade.

Em segundo lugar quanto à disciplina dos cidadãos, ali, ***et de disciplina qualem quamdam*** etc.

Acerca do primeiro diz quatro coisas.

A primeira das quais é que Sócrates dividia toda a multidão que habitava a cidade em duas partes: uma delas era a dos agricultores e dos demais artífices; a outra, porém, era a dos que viviam para a guerra; acrescentava ainda uma terceira parte, a saber, o conselho e os príncipes da cidade.

Em segundo lugar diz que Sócrates omitiu dizer, acerca dos agricultores e dos artífices, se deveriam ter algum principado, e também se deveriam de algum modo combater ou não.

Em terceiro lugar diz que Sócrates julgou que era preciso que as mulheres combatessem e fizessem outras coisas semelhantes às dos homens.

Em quarto lugar diz que preencheu as demais partes de sua política com muitos discursos estranhos que não pertenciam à matéria da política, intercalando muitas coisas acerca das ciências naturais e de outras ciências.

Depois, quando diz ***et de disciplina*** etc., narra o que Sócrates disse sobre a disciplina da cidade, e acerca disso faz três coisas.

Primeiro diz em geral que Sócrates afirmou, sobre a disciplina da cidade, que é preciso que os munícipes, isto é, os habitantes da cidade, tenham alguma disciplina.

Em segundo lugar, ali, ***legum autem*** etc., expõe aquilo em que concordava com os outros regimes; e diz que grande parte das leis que Sócrates estabelecia são leis que atualmente se observam nas cidades. Pois, tendo ele falado do regime, isto é, da convivência da cidade, e tendo introduzido na cidade uma comunidade maior do que é costume, pouco a pouco, ao instituir as leis, chegava a outro regime, que agora se observa; porque, além da comunhão das mulheres e das posses, que era própria de seu regime, transmitiu todas as demais coisas que podem ser comuns a ambos os regimes, a saber, tanto àquele que observa esta comunidade quanto àquele que não a observa: pois disse que a mesma disciplina era de ambos: por exemplo, que os homens vivessem das obras necessárias com certa moderação e abstinência, e que fizessem alguns banquetes na cidade para maior familiaridade dos cidadãos, os quais também eram observados em outras cidades, embora fosse preciso que instituíssem uma disciplina muito diferente, como se disse acima.

Em terceiro lugar, quando diz ***verum tamen in hac inquit*** etc., narra algumas coisas próprias que Sócrates estabelecia: uma das quais era que se fizessem banquetes também das mulheres e não somente dos homens; outra, porém, era que determinava o número dos combatentes, a saber, que na cidade houvesse no mínimo mil portadores de armas e no máximo cinco mil.

Depois, quando diz ***superfluum quidem igitur*** etc., objeta contra as coisas ditas e outras que Sócrates introduzia.

E primeiro objeta contra a disciplina das leis.

Em segundo lugar contra a ordem das partes da cidade, ali, ***coordinatio autem tota vult*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas.

Primeiro propõe o que pretende.

Em segundo lugar manifesta o que se propôs, ali, ***quoniam et nunc dictam*** etc.

Diz, pois, primeiro que os discursos de Sócrates têm algo de supérfluo, enquanto enche o seu regime de discursos estranhos; e de leviano, enquanto eram razões insuficientes e proferidas sem experiência; e de novo, enquanto era contra o costume comum. E estava cheio de questões por

causa das muitas dificuldades que se seguiam; e que Sócrates tenha falado bem em todas as coisas é difícil de afirmar.

Depois, quando diz ***quoniam et nunc dictam*** manifesta o que havia dito.

E primeiro reprova as palavras de Sócrates quanto à medida que impunha à cidade.

Em segundo lugar quanto à distinção, ali, ***Fidon quidem igitur*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas.

Primeiro reprova o que ele disse quanto ao número dos combatentes.

Em segundo lugar quanto à quantidade das posses que taxava, ali, ***et multitudinem autem possessionis*** etc.

Diz, pois, primeiro que, se alguém considerar a referida multidão de combatentes que Sócrates instituía na cidade, aparece manifestamente que tal cidade necessitará de uma grandíssima extensão de campos, como acontece em torno da Babilônia, para que dali sejam alimentados cinco mil combatentes, que não fazem nenhuma outra coisa, e, além deles, uma outra turba muito maior, de mulheres e de servos.

E, segundo isto, é preciso que aquele que institui tal cidade tenha a extensão de campos à vontade; o que, contudo, não é impossível: mas, todavia, deve-se considerar que aquele que quer estabelecer uma lei na cidade não deve estabelecer a lei segundo aquilo que pensa ser possível, mas olhando para aquelas coisas que lhe existem; e principalmente para duas: a saber, para a região, de modo a não constituir uma cidade maior do que aquela região possa alimentar, e ainda para os homens, para que as leis convenham aos homens segundo as suas condições.

Em terceiro lugar, deve-se acrescentar que estabeleça as leis olhando para os lugares vizinhos: e isto, com efeito, é primeiramente necessário se a cidade deve ter uma vida não solitária, mas política, isto é, comum a muitas outras cidades, com as quais tenha sociedade não só na paz, mas também na guerra: porque a tal cidade é necessário usar de tais armas para a guerra e em tão grande número não só conforme é útil para a própria região, mas também nos lugares exteriores, nos quais convivem ou inimigos ou amigos. Em segundo lugar, porém, se alguém não aprova a vida belicosa, nem como própria de algum homem, nem como comum de toda a cidade, não obstante, quanto a isto é preciso que os cidadãos sejam armados e belicosos, para que sejam temíveis aos inimigos, não só quando vêm à região, mas também quando se retiram.

Depois, quando diz ***multitudinem autem*** etc., reprova a posição de Sócrates quanto à medida das posses que estabelecia na cidade. E acerca disso faz duas coisas.

Primeiro reprova a medida das posses estabelecida por Sócrates em si mesma.

Em segundo lugar quanto ao fato de que omitiu medir a geração, ali, ***inconveniens autem et possessiones*** etc.

Acerca do primeiro apresenta duas razões.

Diz, pois, primeiro que é preciso considerar se porventura, de outro modo, se poderia determinar mais claramente a quantidade das posses que a cidade deve ter em comum do que Sócrates havia determinado. Pois diz Sócrates que a posse da cidade deve ser tanta que dela os cidadãos possam viver temperadamente: mas dir-se-ia mais claramente se alguém dissesse que a posse da cidade deve ser tanta que dela se viva bem: pois esta determinação é mais útil, porque compreende em si mais coisas o viver bem do que o viver temperadamente.

Apresenta a segunda razão, ali, ***adhuc autem est temperate quidem*** etc. E diz que acontece alguém viver temperadamente que, contudo, vive miseravelmente, isto é, com grande penúria. E assim é evidente que a referida determinação de Sócrates não basta; mas uma determinação melhor é que se diga que a posse deve ser tanta que se viva temperada e liberalmente. Pois, se um deles for dito separadamente, seguir-se-á um inconveniente. De uma parte, com efeito, se se disser que se deve viver liberalmente, seguir-se-á que o homem viva em supérfluas delícias. De outra parte, porém, se se disser que se deve viver temperadamente, seguir-se-á que o homem possa viver com penúria e labor: por isso, para excluir ambos os inconvenientes, é preciso dizer temperada e liberalmente; e esta determinação basta; porque somente estas duas virtudes fazem o homem comportar-se bem acerca do uso da substância, isto é, da posse: e isto é evidente nas outras virtudes: pois não se pode dizer que alguém use de sua posse mansa ou fortemente. Pois a mansidão é acerca das iras, e a fortaleza acerca dos temores e ousadias; e assim em nada dizem respeito ao uso das posses: mas a temperança, que é acerca das concupiscências dos alimentos e dos prazeres venéreos, por causa das quais muitos consomem a sua substância, e a liberalidade, que é acerca das doações e recebimentos, manifestamente dizem respeito ao uso da posse: donde se pode dizer que alguém use de sua posse temperada e liberalmente: donde, uma vez que por meio de ambas estas coisas parece haver algo de inconveniente acerca do uso das posses, é necessário que acerca delas existam estes usos, a saber, da temperança e da liberalidade.

Depois, quando diz ***inconveniens autem*** etc., reprova a posição de Sócrates pelo fato de que, determinando a quantidade das posses, não determinava a quantidade da geração. E acerca disso faz seis coisas.

Primeiro, com efeito, propõe ser inconveniente aquilo que Sócrates dizia: e diz que é inconveniente que alguém queira igualar as posses da cidade, isto é, reduzi-las a uma certa quantidade, e, com isso, não institua algo para determinar a multidão dos cidadãos, mas permita que a geração dos cidadãos se faça ao infinito, como Sócrates fazia.

Em segundo lugar, ali, ***tamquam sufficienter*** etc., apresenta a razão que movia Sócrates: pois acontece que na cidade muitas mulheres sejam estéreis; e assim, embora outras mulheres gerem muitos filhos, todavia sempre se conservará a mesma multidão da cidade, como agora vemos acontecer nas cidades. E por causa disso não parecia necessário a Sócrates que se taxasse algo acerca da geração dos filhos.

Em terceiro lugar, com efeito, ali, ***nunc quidem enim*** etc., Aristóteles mostra que esta razão é insuficiente: porque agora, nas cidades, pelo fato de que as posses são divididas, tendo cada um a sua própria posse, nenhuma dúvida pode surgir por mais que a geração dos filhos chegue a

qualquer multidão, porque cada um procura de algum modo prover a seus filhos; mas então, uma vez que as posses não fossem divididas entre os cidadãos segundo a ordenação de Sócrates, seguir-se-ia que aqueles que fossem mais abjetos nada perceberiam dos frutos das posses, quer se multiplicassem, quer diminuíssem, contanto que aqueles que fossem poderosos se multiplicassem; pois, uma vez que os poderosos da cidade tomassem primeiro para si e para os seus as coisas necessárias, assim a sua multidão cresceria.

Em quarto lugar, ali, ***magis autem suspicabitur*** etc. Propõe que é preciso determinar a multidão acerca da geração dos filhos; e diz que alguém pode estimar que é mais preciso determinar a geração dos filhos do que também a multidão da substância; a saber, de modo que não sejam gerados mais cidadãos do que algum número determinado, ao qual bastem as posses da cidade.

Em quinto lugar, ali, ***hanc autem multitudinem*** etc., mostra o que se deve observar em tal determinação; e diz que é preciso determinar a multidão dos filhos a serem gerados olhando para os casos fortuitos, por exemplo, para as mortes daqueles que nascem, e para a esterilidade das mulheres que não concebem, de modo que, por outra parte, se permita que o número dos gerados cresça em excesso apenas o tanto que supra tais faltas fortuitas.

Em sexto lugar, ali, ***sinere autem*** etc., mostra como é preciso determinar a multidão dos gerados; e diz que isto é necessário porque, se for permitido que os homens sejam gerados ao infinito sem algum número determinado, como comumente se faz nas cidades, segue-se por necessidade que daí provenha uma causa de pobreza para os cidadãos: pois muitos filhos serão pobres, tendo apenas aquilo que o seu pai rico tinha; e da pobreza dos cidadãos segue-se que sejam sediciosos e malignos; porque, enquanto não têm as coisas necessárias à vida, procuram consegui-las com fraudes e rapinas.

Depois, quando diz ***Phaedon quidem igitur*** etc., reprova a disciplina das leis de Sócrates quanto à distinção que fazia na cidade. E acerca disso faz quatro coisas.

Primeiro mostra como, acerca da distinção, discordava dos outros legisladores. E diz que um certo legislador coríntio, de nome Fédon, disse que se deviam observar duas coisas na cidade: uma das quais é que as casas dos antigos cidadãos permanecessem iguais entre si em riquezas e dignidade, ainda que desde o princípio tivessem tido sortes desiguais (mas como possam ser reduzidas à igualdade dir-se-á abaixo); a outra é que a multidão dos cidadãos permanecesse sempre igual. Mas nas leis de Sócrates encontra-se o contrário: porque nem ordena como se conserve a igualdade da multidão dos cidadãos, nem tampouco estabelece que sejam iguais as riquezas dos cidadãos; mas permite que alguns tenham riquezas maiores do que outros, como depois se dirá: mas sobre o que seja melhor a este respeito, a saber, se todos os cidadãos tenham riquezas iguais ou não, determinar-se-á depois.

Em segundo lugar, ali, ***derelictum autem est*** etc., reprova a lei de Sócrates quanto à distinção dos príncipes. E diz que pelas leis de Sócrates não foi determinado como deveriam distinguir-se os príncipes dos súditos, ainda que ele mesmo dissesse que seria preciso haver alguma distinção entre eles, para que, assim como de uma matéria se faz o fiado de lã e de outra o fiado de linho, assim, de condição diversa, fosse preciso que alguns fossem assumidos ao principado e alguns permanecessem na sujeição: pois não podia distingui-los pela origem da estirpe, uma vez que

estabelecia os meninos e as esposas em comum.

Em terceiro lugar, em ***quoniam autem omnem substantiam*** etc., reprova a posição de Sócrates quanto à distinção das posses; e diz que Sócrates permitia que, nas coisas móveis, as riquezas de um se multiplicassem sobre as riquezas de outro até o quíntuplo; e, por igual razão, podia permitir o mesmo na posse da terra, de modo a não tornar comuns todos os campos.

Em quarto lugar, em ***et domiciliorum autem*** etc., reprova a distinção de Sócrates quanto às casas. E diz que é preciso considerar se acaso a distinção das casas, que Sócrates introduzia, não seja útil à economia. Pois dizia que cada cidadão devia ter duas moradias, talvez por causa da separação dos filhos; mas é difícil que alguém tenha família tão numerosa que possa habitar duas casas; e é também prejudicial à economia que um só homem faça duas despesas em duas famílias.

# Lição 7

> *Ora, todo o sistema de governo tende a não ser nem democracia nem oligarquia, mas algo intermediário entre elas, que chamam de politia: pois é constituído dos que usam armas.*
>
> *Se, portanto, ele o construiu como o mais comum às cidades entre as outras constituições, talvez tenha falado bem. Mas se o entendeu como o melhor depois da primeira constituição, não falou bem; pois talvez alguém louve mais a dos Lacedemônios, ou ainda alguma outra mais aristocrática.*
>
> *Alguns, com efeito, dizem que a melhor constituição deve ser mista de todas, e por isso louvam também a dos Lacedemônios: pois alguns afirmam que ela é composta de oligarquia, monarquia e democracia, dizendo que o reino é a monarquia, o principado dos anciãos a oligarquia, e que o elemento democrático governa segundo o principado, porque os éforos provêm do povo. Outros, porém, dizem que o eforado é uma tirania, e que o elemento democrático governa nos banquetes comuns e no restante da vida cotidiana.*
>
> *Nas Leis, contudo, foi dito que convém compor a melhor constituição de democracia e tirania.*
>
> *Ora, estas alguém de modo algum poria como constituições, ou as poria como as piores de todas. Falam, portanto, melhor os que misturam mais elementos: pois a constituição composta de mais elementos é melhor.*
>
> *Depois, nem sequer parece ter algo de monárquico, mas apenas elementos oligárquicos e democráticos. E inclina-se mais à oligarquia.*
>
> *Isto é manifesto pela instituição dos governantes. Pois o fato de os magistrados serem sorteados dentre os eleitos é comum a ambas. Mas o fato de ser necessário aos mais ricos convocar a assembleia e eleger os governantes, ou fazer algum outro dos atos políticos, ao passo que aos demais se permite abster-se, isto é oligárquico; e também o esforçar-se por que os governantes, em maior número, provenham dos ricos, e os maiores cargos dos de maiores honrarias.*
>
> *Torna oligárquica também a eleição do conselho. Pois todos elegem por necessidade, mas dentre os da primeira honraria. Depois, de novo, um número igual dentre os da segunda. Depois, dentre os da terceira; contudo, não era necessário a todos estes eleger, aos que eram da terceira ou da quarta. Mas*

> *dentre os da quarta era necessário apenas aos primeiros e segundos. Depois, dentre estes, diz que se deve apresentar um número igual de cada honraria; serão, porém, mais numerosos e melhores os que provêm das maiores honrarias, porque alguns dos populares não elegem, pois não é necessário.*
>
> *De que modo, portanto, tal constituição deva constar de democracia e monarquia, é manifesto por estas coisas e pelas que se dirão depois, quando ocorrer a consideração de tal constituição.*
>
> *Há também, quanto à eleição dos governantes, o perigo de que sejam elegíveis dentre eleitos. Pois, se alguns, ainda que medíocres em número, quiserem constituir-se, sempre se elegerão segundo a vontade destes. Assim, portanto, as coisas relativas à constituição descrita nas Leis têm este modo.*

***Coordinatio autem tota*** etc. Depois que Aristóteles reprovou a posição de Sócrates quanto às disciplinas das leis, aqui a reprova quanto à ordem da cidade.

E primeiro quanto ao povo.

Segundo quanto aos governantes, em ***quidam quidem igitur dicunt*** etc.

Para evidência do que aqui se diz, deve-se considerar que há seis espécies de ordenação das cidades, como se dirá no terceiro livro. Pois toda cidade ou é regida por um só, ou por poucos, ou por muitos. Se por um só, esse um ou é rei ou é tirano. É rei, se for virtuoso, mantendo a utilidade comum dos súditos; é tirano, se for mau, voltando tudo para o seu próprio proveito, desprezada a utilidade dos súditos. Mas se a cidade for regida por poucos, ou esses são escolhidos por causa da virtude, que procuram o bem da multidão — e tal regime chama-se aristocracia, isto é, poder dos virtuosos ou dos melhores —, ou são escolhidos alguns poucos por causa do poder ou das riquezas, e não por causa da virtude, os quais voltarão tudo o que é da multidão para a sua própria utilidade — e tal regime chama-se oligarquia, isto é, principado de poucos. Mas se a cidade for regida por muitos, do mesmo modo, se for regida por muitos virtuosos, tal regime será chamado pelo nome comum de politia. Ora, não acontece encontrar muitos virtuosos numa cidade, a não ser talvez quanto à virtude bélica: e por isso este regime existe quando os homens guerreiros dominam na cidade. Mas se toda a multidão do povo quiser dominar, chama-se democracia, isto é, poder do povo.

Diz, portanto, primeiro que, segundo a lei de Sócrates, toda a ordenação da multidão, isto é, da cidade, não é nem democracia nem oligarquia, mas é intermediária entre estas, que alguns nomeiam pelo nome comum de politia; e consiste dos que usam armas. Pois, tendo Sócrates dividido a multidão da cidade em duas partes, uma das quais era a dos combatentes, a outra a dos artífices e agricultores (ora, os agricultores devem permanecer nos campos), resta que a multidão que habita a cidade seria, por assim dizer, de homens guerreiros.

Depois, quando diz ***siquidem igitur ut communissimam*** etc., mostra em que ponto falou bem e em que ponto falou mal. E diz que, se ele instituiu tal ordenação como a mais comum entre as

outras constituições, talvez tenha falado bem. Pois a oligarquia é somente dos grandes; a democracia, porém, é somente dos fracos; mas esta politia é dos que são intermediários entre uns e outros: por isso é mais comum, como participando de ambos. Mas se ele instituiu tal ordenação como a melhor depois da primeira, não falou bem. Ora, chama primeira ordenação o reino, ou porque é a primeira no tempo (pois desde o princípio todas as cidades eram regidas por reis), ou porque é a melhor, contanto que o rei seja bom. Mas depois desta primeira constituição não se pode dizer que a constituição dos homens guerreiros seja a melhor; pois muito melhor é a aristocracia, que é o principado dos virtuosos, à maneira do qual eram regidos os Lacônios, ou se há alguns outros cidadãos regidos de modo ainda mais aristocrático.

Depois, quando diz ***quidam quidem igitur dicunt*** etc., reprova a ordem que Sócrates estabelecia na cidade quanto aos governantes. E a respeito disto faz duas coisas.

Primeiro expõe a posição dele.

Segundo a reprova, em ***quas aut omnino*** etc.

A respeito do primeiro faz duas coisas.

Primeiro propõe que convém, nas cidades, misturar os regimes mencionados.

Segundo mostra de que modo Sócrates os misturava, em ***in legibus autem iis dictum est*** etc.

Diz, portanto, primeiro que alguns dizem que o melhor regime da cidade é aquele que é, por assim dizer, misto de todos os regimes mencionados. E a razão disto é que um regime se tempera pela mistura de outro, e dá-se menos matéria de sedição se todos tiverem parte no principado da cidade; por exemplo, se em algo domina o povo, em algo os poderosos, em algo o rei: e segundo isto se louvará sobretudo a ordenação da cidade dos Lacedemônios, acerca da qual, contudo, havia duas opiniões. Pois alguns diziam que ela se compunha de três formas de governo, a saber, da oligarquia, isto é, do principado dos ricos, e da monarquia, isto é, do poder de um só, e da democracia, isto é, do poder do povo: pois tinham na cidade um rei, o que pertencia à monarquia; tinham também certos anciãos tomados dentre os maiores da cidade, o que pertencia à oligarquia; tinham também certos governantes que eram eleitos dentre o povo, e eram chamados éforos, isto é, provedores, e isto pertencia à democracia. A opinião de outros, porém, foi que o principado dos éforos pertencia à tirania, porque dominavam à vontade; mas havia na cidade outros principados que dispunham dos banquetes comuns e das demais coisas pertencentes à vida cotidiana da cidade, por exemplo, dos víveres e de outras coisas venais; e diziam que isto pertencia à democracia.

Depois, quando diz ***in legibus autem*** etc., mostra como Sócrates misturava a sua constituição: e diz que, nas leis de Sócrates, foi dito que a melhor constituição deve compor-se de tirania e democracia; talvez por isto, para que o poder do povo fosse refreado pelo poder do tirano, e, por outro lado, para que o poder do tirano fosse refreado pelo poder do povo.

Depois, quando diz ***quas aut omnino*** etc., reprova quanto a isto o dito de Sócrates.

E primeiro mostra que esta ordenação, em si mesma, é inconveniente.

Segundo mostra que aquilo que estabelecia não era conveniente a esta mistura, em ***deinde neque habens videtur*** etc.

Diz, portanto, primeiro que as duas constituições mencionadas, a saber, a tirania e a democracia, ou não devem ser chamadas constituições, porque não seguem a ordem da razão, mas o ímpeto da vontade, ou devem ser chamadas as piores de todas: por isso é inconveniente que das piores constituições se componha a melhor constituição. Fazem, portanto, muito melhor aqueles que misturam a ordenação da cidade de mais constituições: pois quanto mais é mista de mais elementos, tanto melhor é, porque mais pessoas têm parte no domínio da cidade.

Depois, quando diz ***deinde, neque habens*** etc., reprova o dito de Sócrates quanto àquilo que instituía, que não convinha à mistura mencionada. E a respeito disto faz duas coisas.

Primeiro mostra que aquilo que Sócrates estabelecia não convinha à mistura mencionada.

Segundo, que eram em si mesmas perigosas, em ***habet autem, et circa electionem*** etc.

A respeito do primeiro faz três coisas.

Primeiro propõe o que pretende.

Segundo manifesta o proposto, em ***palam autem ex principantium*** etc.

Terceiro mostra como a mistura mencionada poderia fazer-se, em ***quomodo quidem igitur*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, embora Sócrates quisesse misturar a constituição de democracia e tirania, que é uma espécie de monarquia, se alguém considerar aquilo que ele estabeleceu, nada há ali de monárquico, isto é, pertencente ao principado de um só: mas tudo é oligárquico e democrático, isto é, pertencente aos poderosos ou ao povo; mas a sua ordenação inclina-se mais para a oligarquia.

Depois, quando diz ***palam autem*** etc., mostra o proposto.

E primeiro quanto à eleição dos governantes.

Segundo quanto à eleição dos conselheiros, em ***oligarchicam autem*** etc.

Diz, portanto, primeiro que aquilo que se disse é manifesto pela instituição dos governantes que Sócrates determina: pois diz que deviam ser eleitos alguns dentre os quais, por sorteio, se tomariam os governantes: e isto era comum tanto à democracia quanto à oligarquia, porque esses eleitos eram tanto do povo quanto dos maiores. Mas instituía certas outras coisas pertencentes à oligarquia: a saber, que aos ricos da cidade competisse convocar a multidão, e que eles próprios apresentassem ao povo os governantes eleitos; e todas as coisas deste gênero, que pertenciam à comunidade da cidade, queria que se fizessem pelos mais ricos, e nestas coisas dispensava os demais: do mesmo modo, era também oligárquico que quisesse que mais governantes proviessem dos ricos, e fossem constituídos nos maiores ofícios.

Depois, quando diz ***oligarchicam autem*** etc., diz como, na eleição dos conselheiros, inclinava-se para a oligarquia: e diz que, segundo Sócrates, os cidadãos distinguiam-se em quatro graus, e de todos os graus havia alguns que elegiam os conselheiros: mas todos os que eram da primeira honraria eram por necessidade obrigados a eleger; os que eram da segunda honraria, porém, não elegiam todos, mas alguns em número igual aos primeiros; e, contudo, também estes por necessidade eram obrigados a eleger. Depois, do terceiro grau eram eleitos alguns em número igual, e do mesmo modo dos do quarto: mas, contudo, não era necessário que todos os que eram eleitos do terceiro ou do quarto elegessem; mas do quarto grau, que era o dos quartos, ninguém podia eleger conselheiros senão os que eram do primeiro ou do segundo grau: e assim dizia Sócrates que provinha um número igual de conselheiros de cada grau da cidade. Mas isto não é necessário: antes, pelo contrário, sempre serão mais numerosos e melhores os das maiores honrarias, pelo fato de que os populares não elegerão todos, visto que não têm necessidade de eleger.

Depois, quando diz ***quomodo quidem igitur*** etc., diz que, a partir do que se disse, pode ficar manifesto de que modo se deva instituir uma constituição de democracia e monarquia: e, de novo, a partir daquilo que se dirá depois, quando ocorrer a consideração acerca da constituição assim mista.

Depois, quando diz ***habet autem et circa electionem*** etc., mostra que a eleição dos governantes que Sócrates instituía é perigosa. E diz que é perigoso para a cidade aquilo que Sócrates instituía acerca da eleição dos governantes, a saber, que dentre alguns eleitos se elegessem outros eleitos. Pois aqueles primeiros eleitos, dentre os quais se elegem os governantes, são poucos em relação a toda a multidão da cidade, e por isso será mais fácil corrompê-los do que a toda a multidão: por isso, se houver alguns que queiram sempre constituir-se no principado, ainda que sejam medíocres em número, sempre segundo a vontade destes se elegerão os governantes, porque mutuamente se elegerão e mutuamente se sucederão nos principados.

Por fim, concluindo à maneira de epílogo, conclui que aquilo que está nas Leis acerca da constituição de Sócrates tem este modo mencionado.

# Lição 8

> *Há, porém, também algumas outras constituições, umas de particulares, outras de filósofos e de homens de Estado; todas, contudo, estão mais próximas destas duas do que das constituídas e segundo as quais os cidadãos vivem agora. Pois ninguém introduziu nem a comunidade acerca dos filhos e das mulheres, nem acerca dos banquetes das mulheres, mas partem antes das coisas necessárias.*
>
> *Pois parece a alguns que é máxima necessidade ordenar bem as coisas relativas às posses. Pois dizem que a respeito destas surgem todas as sedições. Por isso, Fáleas de Calcedônia foi o primeiro a introduzir isto: pois diz que é preciso que as posses dos cidadãos sejam iguais. Julgava que isto não era difícil de fazer prontamente nas cidades que começavam a ser habitadas, mas que nas que já eram habitadas era mais trabalhoso, embora se pudesse rapidamente regular por meio dos dotes: que os ricos dessem o dote, mas não o recebessem; e os pobres não dessem, mas recebessem.*
>
> *Platão, ao escrever suas leis, julgava que se devia permitir até certo ponto a acumulação, mas que a nenhum dos cidadãos se devia dar o poder de possuir mais do que o quíntuplo da menor propriedade, conforme já foi dito antes. Ora, é preciso que não escape àqueles que assim estabelecem leis o que agora lhes escapa: que, ao determinar a quantidade da propriedade, convém também ordenar a quantidade dos filhos. Pois, se o número dos filhos exceder a quantidade da propriedade, é necessário que a lei se dissolva; e, além da dissolução, é mau que muitos, de ricos, se tornem pobres, porque é obra difícil que tais homens não se tornem sediciosos.*
>
> *Que a regularidade da propriedade tem, pois, certo poder sobre a comunidade política, também alguns dos antigos parecem ter reconhecido, como o próprio Sólon estabeleceu por lei; e entre outros há uma lei que proíbe possuir tanta terra quanto alguém quisesse. Do mesmo modo, as leis também proíbem vender a propriedade, como em Lócris há uma lei de não vender, a não ser que se demonstre ter acontecido manifesta desgraça. Além disso, ordenam conservar os antigos lotes. Ora, isso, dissolvido em relação a Lêucade, tornou muito democrática a constituição deles; pois já não acontecia proceder aos cargos a partir de dignidades determinadas.*
>
> *Mas pode haver igualdade de propriedade, e essa ser ou muito grande, de modo que se viva com luxo, ou muito escassa, de modo que se viva com penúria. É claro, portanto, que não bastará ao legislador tornar iguais as propriedades, mas*

> *deve-se conjeturar um meio.*
>
> *Além disso, se alguém ordenar a todos uma propriedade moderada, de nada aproveita. Pois é preciso regular mais os desejos do que as propriedades; ora, isso não se dá a quem não é suficientemente instruído pelas leis.*
>
> *Mas talvez diga Fáleas que é isso mesmo o que ele afirma: pois julga que deve haver nas cidades a igualdade destas duas coisas, da propriedade e da educação. Mas é preciso dizer qual será essa educação; e não é nada útil ser ela uma e a mesma; pois pode ser uma e a mesma, mas tal que dela resultem homens propensos a superar os outros ou em riquezas, ou em honra, ou em ambas ao mesmo tempo.*
>
> *Além disso, os homens dissentem não somente por causa da desigualdade da propriedade, mas também por causa da desigualdade das honras, porém de modo contrário quanto a uma e outra. Pois muitos dissentem por causa da desigualdade acerca das propriedades, mas os que gozam de favor dissentem acerca das honras, se elas forem iguais. Por isso também carecem de honra, este por ser mau, aquele por ser bom.*
>
> *Ora, os homens praticam injustiça não somente por causa das necessidades, cujo remédio ele julga ser a igualdade da propriedade, para que não roubem por causa do frio ou da fome, mas também para se deleitarem e não desejarem. Pois, se tiverem maior desejo do que o necessário, por causa da medicina disso praticarão injustiça; não, portanto, somente por causa disso, mas também porque desejam gozar de deleites sem tristezas. Qual é, então, o remédio destes três? Para estes, propriedade moderada e trabalho; para aqueles, temperança; e o terceiro, se alguns puderem gozar por si mesmos, não buscarão remédio senão na filosofia; pois os outros necessitam dos homens.*
>
> *Ora, os homens praticam injustiça sobretudo por causa da excelência, e não por causa das necessidades: por exemplo, exercem tiranias não para não passarem frio, e por isso também há grandes honras se alguém matar não um ladrão, mas um tirano. E assim, a organização da constituição de Fáleas só é auxílio contra as pequenas injustiças.*
>
> *Além disso, é preciso constituir muitas coisas, pelas quais os cidadãos se relacionem bem entre si. Mas é preciso também relacionar-se bem com os vizinhos e com todos os estranhos. É necessário, portanto, constituir a constituição em vista da força bélica, sobre a qual ele nada disse.*

***Sunt autem quaedam*** etc. Depois que o filósofo disputou sobre a política de Sócrates ou de Platão, aqui prossegue com a política de um certo homem que se chamava Fáleas. E acerca disso faz três coisas.

Primeiro, narra sua ordenação.

Segundo, aprova-a quanto àquilo que dizia bem, em ***quia quidem igitur habet*** etc.

Terceiro, reprova-a quanto àquilo em que era deficiente, em ***sed est aequalitatem*** etc.

Acerca do primeiro, faz duas coisas.

Primeiro, compara esta política e as seguintes com a precedente ordenação de Sócrates ou de Platão.

Segundo, expõe a ordenação desta política, em ***videtur enim quibusdam*** etc.

Diz, pois, primeiro, que, além das mencionadas políticas de Sócrates ou de Platão, há também algumas outras políticas, isto é, ordenações de cidades, das quais algumas foram inventadas por leigos e iletrados, mas outras foram descobertas por filósofos e por certos homens que foram prudentes e experimentados na convivência civil; e destas algumas foram constituídas apenas por seus autores, de tal modo, porém, que em nenhuma cidade são observadas; mas outras há segundo as quais alguns vivem civilmente. Ora, todas as políticas deste gênero têm entre si e com aquilo que é conveniente à cidade uma relação mais próxima do que ambas as mencionadas políticas de Sócrates ou de Platão, das quais a primeira foi acima exposta acerca da comunidade das mulheres, dos filhos e das propriedades, e a outra, posteriormente, acerca das leis por ele escritas. Pois nenhum outro legislador inventou a comunidade dos filhos e das esposas, que pertence à primeira política de Sócrates, nem ordenou algo acerca dos banquetes das mulheres, que pertence à segunda, como fica claro pelo que foi dito; mas começam a ordenar a cidade a partir daquilo que é mais necessário.

Depois, quando diz ***videtur enim quibusdam*** etc., narra a política que Fáleas ordenou. E acerca disso faz quatro coisas.

Primeiro, mostra a que a maioria dos legisladores visou. E diz que a alguns legisladores pareceu ser sumamente necessário que se ordenasse bem *as propriedades*, isto é, as posses dos cidadãos, porque delas principalmente se originam todas as sedições das cidades, que os legisladores pretendem sobretudo remover.

Depois, quando diz ***propter quod Felleas*** etc., mostra o que Fáleas ordenou acerca disso. E diz que ele foi o primeiro a estabelecer algo acerca disso. Pois quis que todas as posses dos cidadãos fossem iguais, o que dizia não ser difícil de realizar nas cidades quando começavam a ser habitadas desde o princípio, porque as posses podiam ser divididas em partes iguais entre os cidadãos; mas nas cidades já habitadas, cujos cidadãos têm posses desiguais, isso era mais difícil; todavia, poderia rapidamente ser reduzido a essa regra por meio dos dotes, de modo que os ricos, ao contrair matrimônio com os pobres, dessem dotes e não os recebessem, mas os pobres os recebessem e não os dessem, até que as posses de todos se igualassem.

Terceiro, em ***Plato autem leges*** etc., mostra como Platão ordenou de modo diverso acerca disso: pois disse que a nenhum dos cidadãos se devia dar o poder de ter riquezas em mais do que o quíntuplo acima daquele que tivesse o mínimo; mas isso deve ser entendido quanto às riquezas de

bens móveis, porque os bens imóveis ele os tornava comuns.

Quarto, em ***oportet autem neque hoc latere*** etc., mostra em que todos os deste gênero eram deficientes: pois lhes escapava que, pelo fato de estabelecerem algo acerca da quantidade das riquezas, era preciso também que ordenassem algo acerca da quantidade dos filhos; por exemplo, que alguém, após certo número, não se dedicasse à geração, ou que, depois de nascidos os filhos em certo número, os homens excedentes fossem enviados a construir outras cidades, ou de algum outro modo qualquer. Porque, se o número dos filhos que nascem exceder a quantidade das riquezas taxadas a cada homem, é necessário que a lei sobre a igualdade das posses se dissolva; por exemplo, se de dois cidadãos que têm posses iguais, um gera quatro filhos e o outro apenas um, seguir-se-á necessariamente que seus filhos não terão posses iguais. E, por causa disso, de a lei se dissolver, segue-se também outro mal: a saber, que muitos que nascem dos ricos se tornam pobres, ao dividir-se a substância de um só rico entre muitos filhos; e isso é mau, porque é necessário, para a paz da cidade, que os filhos dos ricos, que podem tornar-se insolentes, não sejam pobres, porque se tornariam ladrões. Mas, se não se taxar a alguém a quantidade da posse, isso não se seguirá, porque, à medida que lhe aumenta o número dos filhos, esforçar-se-á por crescer em riquezas; assim, portanto, ou nada se deve estabelecer acerca da medida das posses, ou, juntamente com isso, deve-se ordenar algo acerca do número dos filhos.

Depois, quando diz ***quia quidem igitur*** etc., aprova a mencionada ordenação quanto a isto: que ordenava algo acerca da medida das propriedades, para que não pareça, por causa dos mencionados inconvenientes, tê-la reprovado. Ora, aprova isso por dupla razão.

Primeiro, pela autoridade dos antigos legisladores; e diz que alguns dos antigos legisladores parecem ter reconhecido que regular as propriedades dos cidadãos tem grande virtude para conservar bem a comunidade civil; por isso Sólon, que foi um dos sete sábios e estabeleceu as leis dos atenienses, pôs como lei, o que também entre outros se observa, que ninguém pudesse adquirir tanta terra para possuir quanto quisesse, mas apenas até certo limite determinado; do mesmo modo também há certas leis em algumas cidades que proíbem que os homens vendam suas posses, como na cidade dos lócrios, que fica na Calábria, houve antigamente uma lei de que ninguém vendesse a posse, a não ser que se mostrasse que lhe havia acontecido alguma grave desgraça, por exemplo, ter sido capturado pelos inimigos, ou ter sofrido algo semelhante. Do mesmo modo, há também algumas leis que ordenam que os antigos lotes dos cidadãos sejam conservados intactos; e tudo isso pertence a que se regulem as propriedades dos cidadãos.

Segundo, em ***hoc autem solutum*** etc., mostra o mesmo pelos inconvenientes que se seguem; e diz que, porque isso foi permitido em certa cidade, seguiu-se que a política deles fosse muito democrática, isto é, popular; porque, sendo indiferentemente permitido a qualquer um comprar posses, aconteceu que muitos dos populares foram exaltados e os maiores rebaixados; e assim seguia-se que os homens não fossem eleitos para os cargos a partir de certas dignidades determinadas dos cidadãos, por causa da confusão que sobrevinha nas condições dos cidadãos.

Depois, quando diz *sed est aequalitatem quidem* etc., reprova a mencionada ordenação.

E primeiro quanto a isto: que omitiu algumas coisas.

Segundo, quanto a isto: que não regulou convenientemente as propriedades, em ***similiter autem et de possessione*** etc.

Terceiro, quanto a isto: que dispôs inconvenientemente acerca dos artesãos, em ***videtur autem ex legislatione*** etc.

Acerca do primeiro, faz três coisas.

Primeiro, mostra que omitiu aquilo que pertence à instrução dos cidadãos.

Segundo, que omitiu aquilo que pertence à paz da cidade, em ***adhuc dissident*** etc.

Terceiro, por ter omitido aquilo que pertence à convivência civil, em ***adhuc multa opus est*** etc.

Acerca do primeiro, apresenta duas razões:

das quais a primeira é que pode haver igualdade de propriedade entre os cidadãos, e, todavia, pode ela ser ou muito grande, de modo que os cidadãos por ela vivam com luxo, e assim se corrompam os costumes dos cidadãos; ou muito escassa, de modo que os cidadãos vivam com muita penúria, de tal maneira que um não possa socorrer o outro; e ambas as coisas são nocivas à boa instrução dos cidadãos. Por isso, é manifesto que o legislador não é suficiente pelo fato de apenas tornar iguais as propriedades dos cidadãos, mas é preciso que ele determine algum meio, de modo que haja tanta quantidade de posses que nem possam supérfluamente dedicar-se aos luxos, nem também sejam constrangidos a viver com demasiada parcimônia.

Apresenta a segunda razão em ***adhuc autem si quis*** etc.

E acerca disso faz duas coisas.

Primeiro, apresenta a razão; e diz que, ainda que alguém ordene a todos os cidadãos uma posse moderada, ainda assim isso não basta para a boa vida dos cidadãos: pois é preciso regular mais os desejos interiores da alma, de modo que não desejem coisas imoderadas, do que as substâncias exteriores, de modo que não tenham coisas imoderadas. Mas que os desejos dos homens sejam regulados, isso não acontece senão por os homens serem suficientemente instruídos por leis convenientes, que Fáleas não estabeleceu; por isso transmitiu insuficientemente aquilo que pertence à instrução dos cidadãos.

Segundo, em ***sed forte utique dicet*** etc., exclui a resposta de Fáleas, que talvez respondesse a essa razão que ambas as coisas devem existir na cidade, a saber, tanto a igualdade da posse quanto a igualdade da instrução, de modo que todos os cidadãos sejam formados por igual instrução. Mas contra isso diz Aristóteles que ele teria sido obrigado a dizer o que é essa instrução com que se deve formar todos os cidadãos. Pois não basta dizer que ela seja uma e a mesma de todos, mas é preciso que seja tal, por meio da qual os cidadãos sejam formados de modo que alguns deles não queiram exceder os outros nem em riquezas, nem em honras, nem em ambas ao mesmo tempo; por isso, tendo Fáleas omitido tal instrução, foi legislador insuficiente.

Depois, quando diz ***adhuc dissident*** etc., mostra que omitiu aquilo que pertence à paz da cidade. E acerca disso apresenta três razões:

das quais a primeira é que os cidadãos dissentem não somente por causa da desigualdade da posse, mas também por causa da desigualdade das honras, porém de modos diversos. Pois a multidão dos populares não se preocupa com as honras, mas somente com as riquezas, e por isso dissentem por causa das desigualdades das riquezas; mas os homens que gozam de favor, que excedem os outros nas obras das virtudes, dissentem acerca das honras, se lhes forem dadas iguais e não maiores do que aos outros. E por isso o legislador precisa ordenar algo acerca das honras: a saber, que se determine alguma honra que não seja dada senão aos bons, e que haja outra honra que também o *mau*, isto é, aquele que é deficiente em virtude, possa usar; e assim se conservará a paz na cidade. Tendo, pois, Fáleas omitido isso, transmitiu insuficientemente aquilo que pertence à paz da cidade.

Apresenta a segunda razão em ***non solum autem homines*** etc., que é a seguinte. Os homens, com efeito, praticam injustiça contra os outros não somente para conquistar as coisas necessárias, o que é o primeiro, cujo remédio Fáleas julgava ser que as propriedades dos cidadãos fossem iguais, e assim todos tivessem o necessário, e desse modo um homem não despojasse o outro para evitar o frio ou a fome; mas também alguns praticam injustiça contra o próximo para gozar de seus deleites e para não desejar algo que não tenham imediatamente; porque, se houver alguns que tenham maior desejo das coisas temporais necessárias, isto é, que desejem mais do que lhes é necessário, por causa da medicina disso, isto é, para satisfazer o seu desejo, praticarão injustiça, tirando os bens dos outros pela força ou pelo dolo. Nem por essa causa somente os homens praticam injustiça, mas também porque alguns querem gozar tanto dos deleites que não sofram nenhuma tristeza; e por isso praticam injustiça contra os homens pelos quais temem que lhes possam ser infligidas tristezas, oprimindo-os. É preciso, pois, para a paz da cidade, que o legislador excogite remédios contra essas três causas de injustiça. Pois, para aqueles que praticam injustiça para adquirir o necessário, basta como remédio uma posse moderada e o trabalho próprio, pelo qual alguém adquira para si o sustento. Pois a natureza se contenta com poucas coisas. Mas, para aqueles que praticam injustiça por causa dos desejos de deleites, o remédio é a temperança, que modera no homem os desejos dos deleites. Mas contra o terceiro, a saber, contra aqueles que praticam injustiça para não se entristecerem, aplica remédio a filosofia, quanto àqueles que podem gozar de seus deleites, que são sem tristeza, os quais também fazem que o homem não se entristeça nas desgraças. Mas nos outros dois pode-se trazer auxílio ao homem por meio dos homens; por isso, tendo Fáleas omitido esses dois últimos remédios, trazendo remédio só contra o primeiro, parece ter ordenado insuficientemente.

Apresenta a terceira razão em ***iniuriantur*** etc. E diz que os homens praticam injustiça sobretudo para adquirir excelências de riquezas e de honras, e não para conquistar o necessário; como fica claro naqueles que exercem a tirania, não, na verdade, para não passarem frio ou fome, mas por causa das mencionadas excelências. E por isso, porque estes praticam injustiça sobretudo na cidade, por causa disso dá-se um prêmio de grandes honras nas cidades àqueles que matam os tiranos, e não àqueles que matam outros ladrões. E, todavia, contra as injustiças dos tiranos Fáleas não apôs nenhum remédio; por isso fica claro que o modo de sua ordenação presta auxílio só contra as pequenas injustiças, e não contra as grandes.

Depois, quando diz ***adhuc multa opus est*** etc., mostra que a ordenação de Fáleas era insuficiente quanto à convivência dos cidadãos; porque é preciso constituir na cidade muitas coisas pelas quais os cidadãos convivam bem entre si. É preciso também constituir algumas coisas pelas quais convivam bem com os vizinhos e com quaisquer estranhos. E, porque entre os vizinhos e os estranhos há também alguns que são inimigos, com os quais se deve guerrear, por isso é necessário também estabelecer na cidade alguma ordenação em relação à fortaleza bélica. Todas essas coisas o mencionado legislador omitiu; por isso é manifesto que ordenou insuficientemente a cidade.

# Lição 9

> *Do mesmo modo também acerca da posse: pois é preciso que ela seja suficiente não somente para os usos políticos, mas também para os perigos externos; por isso não deve haver uma quantidade tão grande que os vizinhos e os mais poderosos a cobicem, sem que os possuidores possam repelir os que os molestam; nem tão escassa que não possam suportar a guerra nem mesmo contra iguais e semelhantes. Ele, pois, nada determinou; ora, é preciso que não escape o que a quantidade da propriedade contribui. Talvez, portanto, o melhor limite seja que os mais poderosos não tenham por leve razão, por causa da abundância, fazer-lhe guerra, mas de tal modo que a fariam ainda que não possuíssem tão grande propriedade; assim como Êubulo, quando Autofrádates queria sitiar Atarneu, ordenou-lhe que considerasse em quanto tempo tomaria o lugar e calculasse a despesa desse tempo: pois, tomando por menos que isso, estaria disposto a abandonar já Atarneu; e, tendo dito isso, fez que Autofrádates consentisse e desistisse do assédio.*
>
> *É, pois, algo conveniente que as propriedades sejam iguais entre os cidadãos, para que não se façam sedições uns contra os outros; contudo, não é nada grande, por assim dizer. Pois também os que gozam de favor se indignarão, por se considerarem dignos de não ter partes iguais; por isso também frequentemente parecem molestos e provocam sedições.*
>
> *Além disso, a malícia dos homens é insaciável; e a princípio bastavam apenas dois óbolos. Mas, quando isso já se tornou costume, sempre carecem de mais, até que cheguem ao infinito. Pois é infinita a natureza do desejo, para cuja repleção muitos vivem. Assim, o princípio de tais coisas é regular mais os homens do que as propriedades: aos honestos, constituir por natureza tais que não queiram agir com avareza; e aos maus, que não o possam; e isso se dá se forem menores e não sofram injustiças.*
>
> *Ora, não disse bem a igualdade da propriedade. Pois iguala somente acerca da posse da terra. Mas há também riquezas de escravos, de gado e de dinheiro, e grande provisão daquilo que se chama utensílios; ou, portanto, se deve buscar a igualdade de todas essas coisas, ou certa ordem moderada, ou tudo se deve deixar de lado.*
>
> *Ora, parece, pela legislação, que constrói uma cidade pequena, se todos os artesãos forem públicos e não exibirem algum complemento da cidade. Mas, se é preciso que sejam públicos os que operam as coisas comuns, é preciso que se*

> *tenha esse modo, como em Epidamno e como Diofanto uma vez estabeleceu em Atenas. Acerca da política de Fáleas, pois, quase a partir disto poderá alguém especular sobre o que disse bem ou não bem.*

***Similiter autem et de possessione*** etc. Depois que o Filósofo reprovou a constituição de Fáleas quanto àquilo que ele omitiu, quanto à disciplina dos cidadãos, à paz da cidade e à convivência comum, aqui a reprova quanto a isto: que ordenou de modo insuficiente o referente às propriedades. E acerca disso apresenta quatro razões:

Quanto à primeira delas, diz que também sobre a propriedade não determinou de modo suficiente. Pois, embora tenha estabelecido certa regra de propriedade entre os cidadãos entre si, a saber, que as propriedades de todos fossem iguais, contudo não determinou quão grande deveria ser a propriedade da cidade inteira, cuja medida é preciso tomar não só em comparação com a suficiência dos usos civis, que dizem respeito ao sustento e ao vestuário dos cidadãos e outras coisas semelhantes, mas também em comparação com os perigos que podem ameaçar de fora. E por isso duas coisas devem ser consideradas acerca da quantidade da propriedade da cidade: uma é que não seja tão grande que os vizinhos mais poderosos sejam atraídos a cobiçá-la, de modo que os cidadãos não possam suportar suas moléstias; a outra é que não seja tão pequena que não baste para a preparação da guerra pela qual os cidadãos resistam aos seus iguais e semelhantes. É preciso, pois, saber que a abundância de propriedade aproveita à cidade, porque por meio disso os cidadãos serão suficientes não só para as despesas da vida civil, mas também para os exercícios bélicos; contudo, o melhor limite da abundância de bens parece ser que não seja tanta que, por causa da abundância, os cidadãos presumam facilmente mover guerra aos seus mais poderosos, mas de tal modo que possam com segurança fazer guerra àqueles que não têm tanta riqueza com que lhes possam resistir. Ou pode entender-se de outro modo, que se estabeleça tal limite à propriedade dos cidadãos, que os mais poderosos não sejam facilmente movidos a mover guerra à cidade atraídos pela abundância de suas propriedades, mas se comportem para com eles como para com aqueles que não têm tantas riquezas por cuja pilhagem devessem os mais poderosos submeter-se ao risco da guerra.

E com isto concorda o exemplo que acrescenta. Pois quando certo príncipe de nome Autofrádates queria sitiar certa cidade chamada Atarnia, um homem sábio de nome Eubolo, ou Eubulo, isto é, algum bom conselheiro, o levou a considerar em quanto tempo poderia tomar a cidade e, junto com isso, a calcular também as despesas de tanto tempo; e, se encontrasse que lucraria menos tomando a cidade do que gastaria sitiando-a, a abandonasse. Consentindo naquele conselho, aquele príncipe desistiu do assédio; não teria, porém, desistido se tivessem possuído maiores riquezas. Por isso o mencionado limite de propriedade parece ser útil à cidade; e, tendo Fáleas omitido isso, parece ter ordenado de modo insuficiente o referente à propriedade da cidade.

Apresenta a segunda razão em ***est quidem igitur aliquid*** etc. E diz que em algum ponto convém à cidade que os bens dos cidadãos sejam iguais, para que não surjam sedições entre os cidadãos uns contra os outros; mas, por assim dizer, isso não é algo grande: pois por meio disso cessam as sedições entre os pequenos cidadãos, permanece, porém, a matéria de sedição para os maiores da cidade. Com efeito, aqueles que são estimados na cidade, como sendo nobres e virtuosos, indignar-se-ão se receberem coisas iguais, sendo dignos de maiores. Pois, assim como parece ser

contra a justiça que os iguais tenham coisas desiguais, assim é injustiça que os desiguais tenham coisas iguais. E por essa causa frequentemente os maiores são molestos aos outros e movem sedições. Pois pela justiça se conserva a paz da cidade, ao passo que a transgressão da justiça é causa de sedição. Assim, Fáleas estabeleceu de modo insuficiente o referente às propriedades.

Apresenta a terceira razão em ***adhuc autem malitia hominum*** etc. E diz que, ainda que a vontade dos homens possa ser saciada quanto à necessidade, contudo quanto à malícia não pode ser saciada. Pois, de início, ao homem que nada tem parece suficiente ter dois óbolos; mas, quando os tiver adquirido ou recebido da herança paterna, sempre lhe parece que necessita de mais, e isso até o infinito. E isso acontece porque a natureza da concupiscência é infinita: pois não busca somente as coisas necessárias à vida, mas todas as que podem ser deleitáveis ao homem, as quais são infinitas. Por isso, como a maioria dos homens tende a saciar a sua concupiscência, segue-se que o seu desejo não pode ser saciado, até o infinito. Ora, do fato de alguns desejarem as coisas que são de outros surgem nas cidades as sedições. É preciso, portanto, que o legislador regule antes o princípio dessas coisas, a saber, a concupiscência, do que também as propriedades.

Mas isso se faz de um modo quanto aos bons e de outro quanto aos maus. Pois é preciso que o legislador institua aqueles que são epieikes por natureza, isto é, naturalmente virtuosos, de tal modo que não queiram agir avaramente, isto é, tomar as coisas alheias; o que pode fazer habituando-os ao amor da justiça. Mas os homens perversos deve tratá-los de tal modo que não possam tomar as coisas alheias, ainda que o queiram. E para isso são necessárias duas coisas: uma é que os perversos na cidade sejam menores, isto é, que sejam deixados no estado mais baixo, para que não possam prejudicar os outros. A outra é que não lhes sejam infligidas injúrias, pelas quais os homens são provocados a prejudicar os outros. Como, pois, Fáleas omitiu tal disciplina, parece ter sido insuficiente em sua legislação.

Apresenta a quarta razão em ***non bene autem*** etc. E diz que Fáleas não falou suficientemente sobre a igualdade dos bens, porque igualou os bens dos cidadãos somente quanto aos bens imóveis, a saber, quanto à posse da terra. Há, porém, certas outras riquezas, como as de escravos, animais, dinheiro e outras coisas que se preparam para o uso da vida, que se chamam alfaias; sobre a igualdade destas nada disse. É preciso, porém, que se estabeleça a igualdade de todas, tanto móveis quanto imóveis, ou que se ordene sobre elas segundo algum outro modo, ou que todas sejam omitidas: pois a mesma razão vale para os bens móveis e imóveis, porque de ambos surgem sedições.

Depois, quando diz ***videtur autem ex legislatione*** etc., reprova a ordenação de Fáleas quanto aos artesãos; e diz que, por causa da lei que Fáleas estabeleceu acerca dos artesãos, seguia-se que se construiria uma cidade pequena; pois ele queria que todos os artesãos trabalhassem em comum e que suas obras fossem distribuídas aos cidadãos segundo as suas necessidades; e segundo isso os artesãos seriam como que escravos da comunidade e não fariam nenhum acréscimo à multidão da cidade; por isso restava que a cidade fosse pequena, quando vemos agora que não é pequena parte da cidade a que consta de artesãos. Contudo, é preciso que haja na cidade alguns trabalhadores públicos que realizem as obras comuns da cidade, como se observa na cidade de Epidamno e como certo legislador de nome Diofanto certa vez estabeleceu em Atenas. Por fim, concluindo em epílogo, diz que, a partir do que foi exposto, se pode considerar acerca da constituição de Fáleas o que disse bem e o que não disse bem.

# Lição 10

> *Hipódamo, filho de Eurifonte, de Mileto, o qual tanto inventou a divisão das cidades como traçou os subúrbios, tornando-se quanto ao resto da vida algo excêntrico por amor da honra, de sorte que a alguns parecia viver de modo demasiado peculiar pela abundância dos cabelos e da cabeleira, e ainda com um vestuário simples, é certo, mas quente, não só no inverno, mas também pelos tempos de verão; e, querendo ainda raciocinar acerca de toda a natureza, foi o primeiro, dentre os que não levavam vida política, a empreender dizer algo sobre a constituição ótima.*
>
> *Construiu, porém, uma cidade de dez mil homens quanto à multidão, dividida em três partes; pois fez uma parte de artesãos, outra de agricultores e a terceira dos que defendem e possuem armas. Dividia também a região em três partes: uma sagrada, outra pública, outra própria. De sorte que aquilo do qual proviessem as coisas que se fazem para os deuses fosse a sagrada; aquilo do qual vivessem os defensores fosse a comum; e a própria fosse a dos agricultores.*
>
> *Julgou também que as espécies das leis eram somente três; pois aquelas sobre as quais se dão as contendas são estas três em número: injúria, dano e morte.*
>
> *Por lei instituiu também um tribunal principal único, ao qual é preciso que sejam levadas todas as causas que parecem não ter sido bem julgadas; e o constituiu de certos anciãos eleitos.*
>
> *Julgava, porém, que os juízos nos tribunais não deviam ser feitos por votação conjunta da sentença, mas que cada um levasse uma tabuinha na qual se escrevesse, se fosse condenado absolutamente; se, porém, fosse absolvido absolutamente, [a deixasse] vazia; se, porém, isto sim e aquilo não, que determinasse isto. Pois agora julgava não estar bem estabelecido por lei, porquanto obrigava a perjurar os que decidiam isto ou aquilo.*
>
> *Além disso, estabeleceu uma lei sobre os que inventassem algo conveniente à cidade, para que alcançassem honra. E que aos filhos daqueles que morrem na guerra se desse o sustento à custa pública, como se isso ainda não tivesse sido estabelecido por lei entre outros; ora, essa lei existe também agora em Atenas e em outras cidades. E que os magistrados fossem todos eleitos pelo povo; e fazia povo às três partes da cidade; e que os eleitos cuidassem das coisas comuns, dos estrangeiros e dos órfãos. As coisas mais numerosas, pois, e as que*

> *sobretudo são dignas de menção da ordenação de Hipódamo são estas.*

***Ypodamus autem Eurifontis*** etc. Depois que o Filósofo tratou da constituição de Fáleas, aqui começa a tratar da constituição de Hipódamo. E acerca disso faz três coisas.

Primeiro expõe a condição do legislador.

Segundo narra a sua constituição, que ele mesmo instituiu, em ***construxit autem civitatem*** etc.

Terceiro reprova-a quanto a algumas coisas, em ***dubitabit autem utique aliquis*** etc.

Acerca da primeira faz três coisas.

Primeiro diz o que Hipódamo inventou na arte política; e diz que inventou a distinção da cidade quanto às diversas ordens dos cidadãos; e além disso dividiu, isto é, repartiu os subúrbios; pois inventou de que modo o território da cidade deveria distinguir-se por diversos subúrbios. Foi, porém, filho de Eurifonte, e milésio de nação.

Segundo expõe o seu comportamento; e diz que, porque era ávido de honra, observava certas coisas excessivas em sua própria vida privada, que é distinta da civil: pois parecia ser peculiar na abundância dos cabelos e da cabeleira, e ainda no uso do vestuário; queria, contudo, ter vestes quentes não só no inverno, mas também no verão.

Terceiro expõe o seu estudo: pois quis raciocinar acerca de toda a natureza das coisas, e foi o primeiro entre os filósofos que não levam vida civil, mas contemplativa, a empreender determinar qual seja a constituição ótima.

Depois, quando diz ***construxit autem civitatem*** etc., narra a ordem da sua constituição.

E primeiro quanto às divisões que inventou.

Segundo quanto aos juízos, em ***putavit autem et species legum*** etc.

Terceiro quanto à disciplina dos cidadãos, em ***adhuc autem legem*** etc.

Acerca da primeira faz duas coisas.

Primeiro mostra como dividiu a multidão dos cidadãos.

Segundo como dividiu as propriedades da cidade, em ***dividebat autem in tres partes*** etc.

Diz, pois, primeiro que Hipódamo determinava a melhor quantidade da multidão na cidade, de sorte que fosse de dez mil homens; e essa multidão dividia em três partes: uma era dos artesãos, outra dos agricultores, a terceira dos combatentes.

Depois, quando diz ***dividebat autem*** etc., mostra como dividia a propriedade da cidade; e diz que toda a região, isto é, o território da cidade, dividia em três partes: uma queria que fosse sagrada, da qual, a saber, proviessem as coisas que os homens julgam dever fazer-se por causa do culto divino; outra queria que fosse pública ou comum, da qual vivessem os combatentes; a terceira queria que fosse própria, que se distribuísse entre os agricultores.

Depois, quando diz *putavit autem et species* etc., narra a ordem da sua constituição quanto aos juízos.

E acerca disso faz três coisas.

Primeiro diz que julgou que as leis dos juízos eram somente três, segundo as três coisas sobre as quais os homens contendem nos juízos, que são: injúria, dano e morte; de sorte que a injúria se refere àquilo que se faz em vitupério do homem, o dano àquilo que se faz em prejuízo das coisas, e sob a morte se compreendem todas as coisas que se fazem em prejuízo da pessoa.

Segundo, em ***lege autem statuit*** etc., diz que Hipódamo instituiu certa cúria principal, à qual fossem levadas, como que por apelação, todas as causas que não parecessem ter sido bem julgadas; e queria que esse juízo fosse confiado a certos anciãos eleitos para isto, que fossem provados tanto na discrição quanto na virtude.

Terceiro, em ***iudicia autem*** etc., apresenta o modo que queria fosse observado no julgar. Pois, quando alguma sentença devesse ser proferida por muitos juízes, julgava não convir que os juízes conferissem entre si sobre a sentença a ser proferida, mas que cada um, sozinho, pensasse sobre a sentença a ser proferida, e o que pensasse levasse escrito numa tabuinha; de sorte que, se lhe parecesse que algum acusado devesse ser condenado, escrevesse ali simplesmente a condenação; se, porém, lhe parecesse que devesse ser absolvido absolutamente, levasse a tabuinha vazia. Se, porém, lhe parecesse que quanto a algo devesse ser condenado e quanto a algo absolvido, também isto determinasse por escrito; e assim, de todos os escritos, se extraísse aquilo que parecesse à maioria. Não julgava, porém, ser bom aquilo que agora está estabelecido por lei, que os juízes confiram entre si antes que cada um profira a sentença: pois, como estão sob juramento de dizer o que lhes parece, por meio de tais contendas que se dão em tal lugar e acerca de tais matérias, são de certo modo compelidos a perjurar, enquanto alguém não ousa dizer o que lhe parece por contradizerem-lhe muitos.

Depois, quando diz *adhuc autem legem posuit* etc., narra a ordenação dele acerca da disciplina dos cidadãos. E apresenta suas quatro leis:

das quais a primeira é que aqueles que inventaram algo a ordenar na cidade que fosse conveniente à cidade obtivessem alguma honra.

Apresenta a segunda lei em ***et pueris eorum*** etc.: a saber, que os filhos daqueles que morrem na guerra pela cidade fossem sustentados pelo erário público; o que ainda não estava estabelecido nas cidades; agora, porém, essa lei se observa em Atenas e em algumas outras cidades.

Apresenta a terceira lei em ***principes autem*** etc. E esta é sobre a eleição dos magistrados, a saber, que todo o povo eleja os magistrados. Dizia, porém, que o povo eram as três partes da

cidade já mencionadas, a saber, os agricultores, os artesãos e os combatentes.

Apresenta a quarta lei, sobre o ofício dos magistrados, em ***electos autem*** etc.: a saber, que aqueles que são eleitos como magistrados tenham cuidado das coisas comuns da cidade, e dos estrangeiros, e dos órfãos, e de outras pessoas sem poder.

E por fim conclui que as coisas mais numerosas e sobretudo dignas de menção dentre aquelas que Hipódamo ordenou são as que foram ditas.

# Lição 11

> *Alguém, porém, poderá pôr em dúvida, primeiramente, acerca da divisão da multidão dos cidadãos; pois os artesãos, os agricultores e os que possuem armas participam todos da constituição: os agricultores, é certo, não possuindo armas; os artesãos, porém, nem terra nem armas, pelo que se tornam quase escravos dos que possuem armas. Ora, que participem de todas as honrarias é impossível; pois é necessário que dos que possuem armas se constituam tanto os chefes do exército quanto os regentes dos cidadãos e, por assim dizer, os principalíssimos magistrados; mas os que não participam da constituição, como é possível que se comportem amigavelmente para com a constituição?*
>
> *Mas é preciso ainda que os que possuem armas sejam melhores que ambas as partes; isso, porém, não é fácil se não forem muitos. E se assim for, para que é preciso que os outros participem da constituição e sejam senhores da constituição dos magistrados?*
>
> *Além disso, em que são úteis os agricultores à cidade? Pois os artesãos, é certo, são necessários, pois toda cidade necessita de artesãos, e podem prosperar do seu ofício, como nas outras cidades. Os agricultores, porém, procurando alimento aos que possuem armas, razoavelmente seriam alguma parte da cidade; mas agora têm terra própria e cultivarão essa terra própria.*
>
> *Além disso, quanto à terra comum da qual os defensores terão o alimento, se eles próprios a cultivarem, não haverá quem, sendo outro, combata e cultive os campos; ora, o legislador quer que sejam distintos. Se, porém, houver outros, distintos tanto dos que cultivam a terra própria quanto dos combatentes, esta será por sua vez uma quarta parte da cidade, que não participa de nada, mas é alheia à constituição. E, na verdade, se alguém puser os mesmos que cultivam a própria e a comum, então a quantidade dos frutos será deficiente, com os quais cada um sustentará duas casas; e por que razão não hão de tomar logo, da terra e dos mesmos lotes, o alimento para si próprios e o fornecerão aos homens de guerra? Assim, pois, todas essas coisas encerram muita confusão.*
>
> *Também não está bem a lei quanto ao juízo, ao julgar digno que se dividisse [a sentença], estando a causa escrita simplesmente, e que o juiz se tornasse árbitro; ora, isto pode dar-se na arbitragem e entre muitos, pois conferem entre si sobre o juízo. Nos tribunais, porém, não se dá. Mas, ao contrário dessa lei, muitos legisladores estabelecem que os juízes não confiram entre si.*

> *Depois, como não estará cheio de confusão o juízo, quando o juiz julgar que se deve [uma quantia], mas não tanto quanto o litigante? Este, é certo, [pede] vinte minas, mas o juiz julga dez minas; ou este mais, aquele menos, outro cinco, aquele quatro; e desse modo é claro que assim procederão: estes condenarão em tudo, aqueles não. Que modo haverá, pois, de contagem das sentenças?*
>
> *Ademais, ninguém constrange a perjurar quem absolve ou condena absolutamente, contanto que a acusação tenha sido redigida de modo absoluto e justo. Pois quem absolve não julga que nada é devido, mas que não são devidas as vinte minas; ao passo que perjura o condenado que não considera dever as vinte minas.*

***Dubitabit autem utique aliquis*** etc. Exposta a constituição de Hipódamo, aqui a reprova.

E primeiro quanto à divisão que estabeleceu.

Segundo quanto àquilo que disse a respeito do juízo, ali: ***non bene autem neque de iudicio*** etc.

Terceiro quanto àquilo que estabeleceu a respeito da disciplina dos cidadãos, ali: ***de eo autem quod invenientibus*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas.

Primeiro reprova a divisão estabelecida por Hipódamo quanto às partes da cidade.

Segundo quanto às posses, ali: ***adhuc autem communem*** etc.

Acerca do primeiro faz três coisas.

Primeiro reprova a divisão das partes da cidade quanto aos artífices.

Segundo quanto aos guerreiros, ali: ***sed oportet*** etc.

Terceiro quanto aos agricultores, ali: ***adhuc agricolae*** etc.

Diz, portanto, primeiro que a primeira dúvida acerca da constituição de Hipódamo surge em torno da divisão da multidão dos cidadãos. Pois ele quis que tanto os artífices como os agricultores e os homens armados, todos participassem da ordem da cidade, contanto, porém, que os agricultores não tivessem armas, mas tivessem terra, e que os artífices não tivessem nem terra nem armas. Dessa ordenação segue-se que os artífices são quase servos daqueles que possuem armas, porque não têm nenhuma posse própria. Isso parece pertencer à sua utilidade, pois se dedicam aos trabalhos a serviço da cidade, e principalmente dos guerreiros, os quais devem obter a maior parte nas honras da cidade. Não é possível, com efeito, que os artífices tenham parte em todas as honras, porque não seria conveniente que os comandantes do exército, os governantes dos cidadãos e os demais maiores principados fossem instituídos a partir dos artífices, mas somente a

partir dos homens guerreiros, que são mais idôneos para isso. Ora, não é possível que, pelo fato de não terem parte no governo da cidade, eles amem tal ordenação da cidade; donde permanece a matéria da sedição. Não ordenou, portanto, convenientemente a respeito dos artífices.

Em seguida, quando diz ***sed oportet*** etc., reprova a ordenação sobredita quanto aos homens guerreiros. Pois é preciso que eles sejam melhores, isto é, mais poderosos do que ambas as outras partes, a saber, tanto os agricultores como os artífices. E isso porque pertence aos homens guerreiros defender o poder da cidade não somente contra o ataque dos inimigos, mas também contra as sedições dos cidadãos, os quais não poderiam reprimir a não ser que fossem mais poderosos, o que, na verdade, não é fácil, a menos que sejam muitos. Ora, se os homens guerreiros excedem em multidão, em virtude e em dignidade, não houve nenhuma necessidade de que os artífices e os agricultores tivessem parte no governo da cidade, e de que a eles pertencesse a instituição dos governantes, pois isso sempre se fará ao arbítrio dos homens guerreiros. Supérfluamente, portanto, é confiado aos outros; donde fica patente que não dividiu convenientemente os homens guerreiros dos demais.

Em seguida, quando diz ***adhuc agricolae*** etc., reprova a distinção sobredita quanto aos agricultores, acerca dos quais não é manifesto, segundo a ordenação sobredita, de que modo sejam úteis à cidade. Pois, quanto aos artífices, é manifesto que são necessários na cidade para preparar a variada mobília, e a vida dos cidadãos poderá prosseguir bem por meio daquilo que é preparado pela arte, como acontece nas outras cidades. Ou pode-se entender que os próprios artífices podem prosseguir, isto é, alimentar-se de sua arte, donde não necessitam dos agricultores para serem sustentados por eles; mas os homens guerreiros, por serem distintos dos outros, não podem ser sustentados por seu ofício, donde necessitam de ser sustentados por outros. Se, portanto, os agricultores fossem instituídos para adquirir alimento aos homens guerreiros, razoavelmente seriam postos como parte da cidade. Pois é preciso que a parte do todo coopere para o bem das outras partes. Mas, segundo a operação sobredita, terão posses próprias e as cultivarão, e assim em nada serão úteis aos outros, mas somente a si mesmos. Não são, portanto, postos convenientemente os agricultores como parte da cidade.

Em seguida, quando diz ***adhuc autem communem*** etc., reprova a divisão das posses. Pois Hipódamo estabelecia uma parte comum das posses da cidade, da qual os homens guerreiros seriam alimentados. É preciso, portanto, considerar quem cultivará essa terra comum. Ora, é preciso que seja cultivada por um de três modos, dos quais o primeiro é que os próprios guerreiros cultivem a terra comum, e assim serão combatentes e agricultores; mas o legislador quis distingui-los, logo a distinção foi inútil. O segundo modo é que alguns outros, entre os combatentes e os agricultores que cultivam posses próprias, cultivem a terra comum; do que se segue que haverá uma quarta parte da cidade que em nada participa do governo da cidade, mas lhe é totalmente alheia, pois não se admitia à eleição dos governantes senão as três partes sobreditas. O terceiro modo pode ser que os próprios agricultores que cultivam posses próprias cultivem também as comuns; mas então seguir-se-á que não haja abundância dos frutos da terra na cidade, pois não será fácil que um só agricultor cultive suficientemente tantas terras a ponto de administrar os frutos necessários a duas famílias. Mesmo que se ponha esse terceiro modo, parece ter sido supérflua a divisão das posses em três partes, pois poderia ter-se feito que desde o princípio toda a terra fosse dada aos agricultores, de modo que cada agricultor, da terra que lhe viesse em sorte, tomasse alimento para a sua família e para alguns homens guerreiros. Aquilo, portanto, que

Hipódamo disse acerca de tais divisões introduz grande perturbação.

Em seguida, quando diz ***non bene autem neque de iudicio*** etc., reprova a constituição sobredita quanto ao juízo, a saber, quanto ao fato de estabelecer que os juízos se façam nos tribunais, não pela reunião das sentenças. E acerca disso faz duas coisas.

Primeiro reprova o estatuto.

Segundo a razão do estatuto, ali: ***adhuc nullus degerare cogit*** etc.

Acerca do primeiro expõe duas razões:

acerca da primeira das quais diz que a lei que ele estabeleceu sobre o juízo não se comporta bem, pela qual julgou digno que alguns julgassem dividindo-se uns dos outros, de modo que cada um por si mesmo redigisse aquilo que lhe parecesse acerca da causa. E segundo isso queria que o juiz por si mesmo investigasse o que se devia sentenciar. Mas em tal investigação individual acontecia também investigar-se ao mesmo tempo por muitos, porque os juízes podiam conversar uns com os outros a respeito do juízo a proferir em suas próprias casas, contanto, porém, que nos tribunais, isto é, no lugar público dos juízos, não conversassem uns com os outros para deliberar sobre a sentença; e isso era mais perigoso, porque mais facilmente podia acontecer que um juiz pervertesse outro para proferir a sentença de modo diverso do que lhe parecia, deliberando privadamente com ele, do que no tribunal público, com todos ouvindo; donde também o contrário disto muitos legisladores estatuíram, a saber, que os juízes não conversem uns com os outros em privado, mas somente nos tribunais deliberem uns com os outros. Parece, portanto, que a lei sobredita foi perigosa e contrária às leis de outros.

Expõe a segunda razão, ali: ***deinde quomodo non erit plenum turbatione*** etc. E diz que o juízo não poderá fazer-se sem perturbação pelo modo sobredito. Pode acontecer, com efeito, que ao juiz não pareça, considerando separadamente, que o réu deva ser condenado a tanto quanto pede o autor que litiga, mas talvez o autor peça que o réu seja condenado a vinte minas, ao passo que o juiz julgará que seja condenado a dez minas; ou talvez um dos juízes o condene a mais e outro a menos, por exemplo, um a cinco e outro a quatro; e por esse modo é preciso que os juízes sofram o mesmo, isto é, que deliberem uns com os outros depois de escritas as sentenças, tal como se não tivessem redigido as sentenças individualmente, porque talvez alguns dos juízes condenem o réu quanto a tudo o que o autor pede, e outros não. Que modo haverá, portanto, de discutir sobre as sentenças diversas dos juízes, senão deliberando? De sorte que a lei sobredita não poderá evitar aquilo que pretendia, a saber, a reunião dos juízes; donde fica patente que foi supérflua.

Em seguida, quando diz ***adhuc nullus*** etc., reprova a causa do estatuto, que era evitar o perjúrio; e diz que, se se fizer a reunião dos juízes acerca da condenação de alguém, ninguém é por isso constrangido a que se cometa perjúrio por parte de quem deve julgar, mesmo que a acusação do autor esteja justamente redigida e o juiz não a admita; pois o juiz não julgará que o réu nada deva, mas talvez julgue que deva vinte minas, embora o autor peça mais; mas antes o réu, que é condenado, parece perjurar, pois nem sequer considera dever vinte minas. E assim, por tal causa, não era preciso pôr esta lei.

# Lição 12

> *Quanto ao fato de que se deveria conferir certa honra àqueles que descobrem algo útil à cidade, não é seguro promulgar uma lei, mas apenas agradável de ouvir à primeira vista; pois traz calúnias e comoções, se acaso vier a acontecer na constituição. Ora, isso incide em outro problema e em outra consideração. Pois alguns duvidam se é nocivo ou conveniente às cidades remover as leis pátrias, caso haja alguma outra melhor; por causa do que não é fácil consentir rapidamente ao dito, se acaso não convém removê-las; mas acontece que alguns introduzem a dissolução das leis ou da constituição a título de bem comum.*
>
> *Ora, uma vez que fizemos menção disso, é melhor dilatarmo-nos um pouco mais sobre isso; pois, como dissemos, tem sua dúvida, e parecerá talvez ser melhor removê-las. De fato, nas outras ciências isso trouxe proveito, por exemplo, tendo a medicina se movido para além do tradicional, e a ginástica, e em geral todas as artes e virtudes. Por isso, uma vez que se deve pôr também a política como uma dessas, é evidente que também acerca dela é necessário comportar-se de modo semelhante.*
>
> *Ademais, alguém dirá que um sinal disso se dá nas próprias obras: pois as antigas leis eram muito simples e bárbaras; com efeito, os gregos portavam ferro e compravam as esposas uns dos outros. E quaisquer resquícios de leis antigas que subsistam em algum lugar são de todo tolos, por exemplo, em Cumas há uma lei acerca dos homicídios: se certa multidão de testemunhas comparecer acusando o homicida, dentre os parentes do próprio acusador, o fugitivo é considerado réu de homicídio. Ora, todos buscam totalmente não o que é pátrio, mas o que é bom.*
>
> *É verossímil que os primeiros homens, quer fossem nascidos da terra, quer tenham sido salvos de alguma destruição, fossem semelhantes aos homens comuns e insensatos, tal como se diz dos nascidos da terra. Por isso é inconveniente permanecer em seus dogmas.*
>
> *Além disso, tampouco seria melhor que as leis escritas fossem imutáveis. Pois, assim como acerca das outras artes, também acerca da ordem política é impossível que tudo seja escrito com precisão. Pois é necessário escrever universalmente, mas os atos são acerca de particulares; disto, portanto, parece que algumas leis devem ser removidas, e por vezes.*

> *Ora, considerando de outro modo, parecerá que se deve ter muita reverência. Pois, quando aquilo que é melhor for pouco, acostumar-se facilmente a revogar as leis é mau. É manifesto que se devem tolerar certas faltas tanto dos legisladores como dos governantes; pois não aproveitará tanto quem tiver mudado quanto prejudicará quem se acostuma a rebelar-se contra os governantes.*
>
> *Também é falso o exemplo tomado das artes; pois não é semelhante mudar uma arte e mudar uma lei; com efeito, a lei não tem nenhuma força para persuadir a não ser o costume, e isso não se dá senão pelo decurso de muito tempo. Portanto, mudar facilmente das leis existentes para outras leis novas é enfraquecer a força da lei.*
>
> *Ademais, se se devem mudar, será que todas e em toda constituição, ou não? E se por qualquer um ou por alguns determinados? Pois isso comporta grande diferença; por causa do que agora deixemos de lado esta consideração, pois é matéria de outra ocasião.*

***De eo autem quod invenientibus*** etc. Depois de ter reprovado a constituição de Hipódamo quanto à divisão e aos juízos, aqui a reprova quanto à disciplina que ordenou, a saber, quanto ao fato de estabelecer que aqueles que descobrissem algo útil à cidade obtivessem honra. E acerca disso faz duas coisas.

Primeiro reprova o estatuto.

Segundo levanta algumas questões, ali: ***quoniam autem fecimus*** etc.

Diz, portanto, primeiro que não é seguro à cidade que a lei sobredita seja estabelecida; mas somente à primeira vista, quando é ouvida, parece boa. Pois, se acontecer que tal lei seja estabelecida, terá muitas calúnias, enquanto alguns julgarão ser útil aquela descoberta e outros que não. Terá também transformações das constituições. Pois, transformada uma só lei, por vezes todo o estado da cidade se muda. Mas esse estatuto nos faz incidir em outro problema, isto é, em outra questão e em outra consideração; pois há dúvida entre alguns se é conveniente ou nocivo à cidade remover as leis pátrias, caso se descubra alguma melhor; e por isso não é fácil que o homem consinta rapidamente a este dito, a saber, que os descobridores de coisas novas sejam honrados, e isso caso não convenha às cidades que as leis pátrias sejam removidas. Ora, acontecerá por esse estatuto que alguns, sendo provocados à descoberta de coisas novas para alcançar honra, introduzam a dissolução das leis e de toda a constituição sob a aparência de bem comum; o que, na verdade, é muito perigoso; não é, portanto, conveniente aquele estatuto.

Em seguida, quando diz ***quoniam autem fecimus*** etc., levanta algumas dúvidas.

E primeiro, se é preciso mudar as leis.

Segundo, se se devem mudar, por quem e de que modo, ali: ***adhuc autem si mutandae*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas.

Primeiro apresenta razões para mostrar que é preciso mudar as leis.

Segundo apresenta razões em contrário, ali: ***alio autem modo considerantibus*** etc.

Acerca do primeiro expõe quatro razões.

Acerca da primeira delas diz que, uma vez que fizemos pequena menção da mudança das leis, é melhor que nos dilatemos um pouco mais sobre isso; porque, como se disse, isso comporta dúvida: e a alguns parece que é melhor remover as leis antigas, caso se encontre alguma melhor. Pois vemos que isso muito aproveitou nas outras ciências, a saber, que algumas coisas foram mudadas daquelas que eram observadas pelos antepassados, por exemplo, na medicina. Pois os médicos posteriores descobriram muitas coisas, mudando aquelas que os primeiros observavam. E o mesmo se dá também na ginástica, isto é, na exercitação. Pois chamavam-se ginásios certos exercícios em que os homens se exercitavam nus, de *gymnos*, que significa nu. E assim vemos também em todas as outras artes e potências operativas, de cujo número faz parte a política, que é reguladora da cidade. Portanto, também no governo da cidade é preciso mudar aquilo que foi observado pelos antepassados, contanto que ocorram coisas melhores.

Expõe a segunda razão, ali: ***signum autem*** etc. E diz que um sinal de que as leis devem ser mudadas alguém o pode tomar das próprias obras, isto é, daquilo que acontece: pois vemos que as antigas leis foram *muito simples e bárbaras*, isto é, irracionais e estranhas, como isto: desde a antiguidade havia entre os gregos a lei de que compravam as esposas uns dos outros, levando para tal compra ferro, porque talvez outros metais não estivessem em uso. E semelhantemente vemos que, se algumas leis ainda permanecem das antigas, são todas tolas, como em certa terra havia uma lei acerca dos homicídios: que, se alguém dentre os parentes do morto perseguisse o homicida e ele fugisse na presença de uma multidão de testemunhas, esse fosse reputado réu de homicídio (e daqui parece introduzido o costume dos duelos); e isto é de todo irracional. Ora, os homens, ao pôr as leis, não devem buscar o que foi observado pelos antepassados, mas o que é bom observar; e assim é conveniente mudar as leis antigas, caso ocorram melhores.

Expõe a terceira razão, ali: ***verisimileque*** etc. Para o entendimento da qual é preciso considerar que Aristóteles foi da opinião de que o mundo existiu desde a eternidade, como fica patente no oitavo livro da Física e no primeiro do Sobre o céu; e, contudo, é manifesto pelas histórias antigas que a partir de certo tempo as regiões começaram a ser habitadas, o que parece contrariar a eternidade do mundo. Mas, para resolver isto, Aristóteles aduzia que muitas vezes se fizeram desolações gerais das terras por alguns dilúvios ou por quaisquer corrupções, cessando os quais as regiões começaram de novo a ser habitadas. O que, na verdade, pôde acontecer de dois modos. De um modo, de sorte que os homens fossem gerados a partir da terra. Pois alguns sustentaram que, de uma terra de algum modo proporcionada, se geraria naturalmente o homem, assim como é certo que também o rato é gerado da terra. Mas isso não parece conveniente, porque a natureza procede a partir de princípios determinados e por meios determinados aos seus efeitos; donde os animais perfeitos nunca podem ser gerados senão a partir de semente; donde não cremos que da terra possa fazer-se o homem naturalmente, mas somente pela virtude divina. De outro modo, pôde acontecer que numa corrupção geral alguns homens fossem conservados, quer nos montes,

quer por algum outro modo; assim como nós sustentamos que Noé foi conservado na arca no tempo do dilúvio geral, e Deucalião foi conservado nos montes no dilúvio que aconteceu no tempo do rei Ogiges na terra dos gregos. Mas por qualquer desses modos que tenha acontecido, parece que os primeiros homens foram contingentes, isto é, quaisquer que fossem, não homens excelentes, e que foram insensatos, como fabulosamente se diz daqueles que se diz terem sido produzidos da terra no tempo de Deucalião; donde parece inconveniente que alguém permaneça em suas leis e estatutos.

Expõe a quarta razão, ali: ***ad haec autem*** etc. Pois alguém poderia dizer que foi oportuno mudar os costumes dos antigos insensatos, mas que as leis que são escritas por homens sábios não devem ser mudadas. Mas, para excluir isso, ele mesmo, objetando, diz que não é melhor que as leis escritas permaneçam imutáveis. Pois vemos que é impossível que tudo seja diligente e perfeitamente redigido acerca da ordenação da cidade, mesmo por homens quão sábios quer que sejam; assim como isso também é impossível acerca das outras artes: porque os sábios escrevem as leis no universal, e não se podem considerar todos os particulares; ora, os atos são acerca dos particulares; donde não puderam redigir perfeitamente tudo o que pertence à direção dos atos; e assim é melhor que sejam mudadas quando se encontra algo melhor. Assim, portanto, por razões deste tipo, parece que algumas leis devem por vezes ser mudadas.

Em seguida, quando diz ***alio autem modo*** etc., passa ao contrário.

E primeiro mostra a verdade da questão.

Segundo resolve uma das razões aduzidas, ali: ***mendax quoque*** etc.

Diz, portanto, em primeiro lugar, que, se alguém considerar segundo outro modo, parecerá ser muito temível mudar as leis antigas, mesmo por outras mais verdadeiras: pois pode acontecer que seja um pouco melhor aquilo que se descobre; mas acostumar-se a dissolver as leis é muito mau. Por onde é manifesto que se devem tolerar certos pequenos defeitos e erros que ocorrem aos governantes e aos sábios ao promulgar as leis; porque aquele que quer mudar por causa de algo melhor não aproveitará tanto ao mudar quanto prejudicará, enquanto os cidadãos se acostumam a não observar os estatutos e preceitos dos governantes.

Depois, quando diz ***mendax quoque*** etc., resolve uma das razões aduzidas em contrário. E diz que aquele exemplo, que se tomava das artes, nas quais foi proveitoso mudar muitas coisas, nos induz ao engano, porque não é semelhante a mudança da arte e a da lei: porque as coisas que são [da arte] têm sua eficácia da razão; mas a lei não tem nenhuma força para que se persuada aos súditos de que é boa, senão o costume; o qual, na verdade, não se faz senão por muito tempo. Por onde quem facilmente muda as leis, quanto está de si, debilita a virtude da lei. Quanto às demais razões, a solução é evidente; porque não concluem que as leis devam ser mudadas com facilidade, mas que algumas leis, isto é, as más, devam às vezes ser mudadas, o que é verdadeiro.

Depois, quando diz ***adhuc autem si mutandae*** etc., levanta outra questão; e diz que, se as leis às vezes devem ser mudadas, deve-se indagar se todas devem ser mudadas, e em qualquer regime ou não; e se devem ser mudadas por qualquer um, ou por alguns determinados. Muito, com efeito, importa o que seja mais verdadeiro acerca disso. E por isso essa consideração fique de lado

por ora e se reserve para depois.

# Lição 13

> *Ora, acerca daquela que é a constituição dos lacedemônios, e quase também acerca das outras constituições, há duas considerações. Uma, na verdade, se algo foi estabelecido pela lei bem ou não bem quanto à ordem da virtude; a outra, se algo [foi estabelecido] em contrário à suposição e ao modo da constituição proposta a eles mesmos.*
>
> *Que, portanto, é preciso que, para a cidade que há de viver bem politicamente, exista uma escola dos necessários [isto é, dos servos], está reconhecido. Mas de que modo isso exista não é fácil de apreender. Pois os penestas dos tessálios muitas vezes foram penosos aos tessálios. E, de modo semelhante, os hilotas foram para os lacônios como que insidiadores que perseveram à espreita de suas desgraças. Acerca dos cretenses, porém, nunca aconteceu nada de tal. E a causa talvez seja que as cidades vizinhas, ainda que lutando entre si, nenhuma se faz aliada [dos servos rebeldes] contra os que estão distantes, porque não convém nem a elas próprias, que possuem herdades ao redor de suas casas; ao passo que aos lacônios todos os vizinhos eram inimigos: os argivos, os messênios e os árcades; pois também dos tessálios desde o princípio se afastavam por causa da guerra, e ainda [tinham por vizinhos] os aqueus, os perrebos e os magnésios. E parece que, se nada mais [houvesse], contudo é coisa trabalhosa, quanto ao cuidado, de que modo se deva tratar com eles. Pois, tratados com brandura, cometem injúrias e se julgam iguais aos senhores; e, vivendo a suportar males, insidiam e odeiam. É manifesto, portanto, que não encontraram o melhor modo aqueles a quem isso acontece acerca da servidão.*
>
> *Além disso, o afrouxamento acerca das mulheres é nocivo tanto para a escolha da constituição quanto para a felicidade da cidade. Pois, assim como as partes da casa são o homem e a mulher, é manifesto que é preciso considerar que também a cidade se divide como que em dois, quanto à multidão dos homens e das mulheres. E assim, em quaisquer constituições em que esteja mal disposto o que diz respeito às mulheres, deve-se considerar que a metade da cidade está desordenada quanto à lei.*
>
> *O que de fato ali aconteceu: pois o legislador, querendo que toda a cidade fosse perseverante, quanto aos homens é tal, mas quanto às mulheres descuidou. Pois vivem voluptuosamente, entregues a toda intemperança, e regaladamente.*
>
> *E assim é necessário, em tal constituição, que se honrem as riquezas. E de outro modo, ainda que existam [homens] contidos pelas mulheres, como muitos dos*

*gêneros militares e belicosos, ou também se alguns outros honraram a união com os machos. Pois parece que aquele que primeiro falou de modo fabuloso não sem razão uniu Marte a Vênus; pois, ou para o convívio com os machos, ou para o convívio com as mulheres, parecem inclinados todos os tais, e por isso entre os lacônios isso existiu. E muitas coisas eram administradas pelas mulheres no principado deles; ainda que, que diferença há em que as mulheres governem, ou em que os governantes sejam regidos sob as mulheres? Pois o mesmo acontece.*

*Ora, sendo a audácia útil para nada dos afazeres correntes senão para a guerra, as [mulheres] dos lacônios eram sumamente nocivas mesmo para isto; e o mostraram no confronto com os tebanos. Pois em nada eram úteis, como o são nas outras cidades. E provocavam mais tumulto que os inimigos.*

*Desde o princípio, portanto, parece ter acontecido aos lacônios, de modo razoável, o afrouxamento das mulheres: pois, por causa das expedições militares, permaneciam fora de casa por muito tempo, guerreando contra Argos, e de novo contra os árcades e os messênios. E, estando desocupados, entregavam-se ao legislador, feitos prontos por causa da vida militar; pois esta tem muitas partes da virtude. Quanto às mulheres, dizem que Licurgo tentou conduzi-las às leis; mas, como resistiam, desistiu de novo. Estas, portanto, são as causas dos fatos, pelo que é manifesto que também [a causa] deste erro; mas nós não consideramos isto, a quem se deva ter indulgência ou não, mas acerca daquilo que é reto ou não reto. E o que acerca das mulheres não está bem, como foi dito antes, não só produz certa inconveniência para a própria constituição segundo si mesma, mas acrescenta algo ao amor ao dinheiro.*

*Pois, depois daquilo que agora foi dito, alguém há de censurar os [defeitos] acerca da irregularidade da posse: pois a estes deles acontece possuir riqueza muito grande, e àqueles muito pouca, pelo que a região veio às mãos de poucos.*

*E isso foi também ordenado de modo mau pelas leis: pois comprar ou vender aquilo que existe [o legislador] não permitiu, fazendo bem ao não permitir; mas deu poder de dar e legar aos que quisessem, ainda que necessariamente aconteça o mesmo daquele modo e deste. E as mulheres possuem quase de toda a região duas das cinco partes, por se terem tornado muitas herdeiras e por darem grandes dotes, ainda que fosse melhor ter-se instituído nenhum dote, ou pequeno, ou moderado. Agora, porém, é lícito dar a herdeira a quem quer que se queira, e, se alguém morre sem dispor a quem deixaria por herdeiro, este a dá a quem quer que queira.*

*Portanto, embora a região pudesse alimentar mil e quinhentos cavaleiros, e trinta mil homens de armas, não chegavam sequer a mil em número; e isso se deu por obra deles próprios. É manifesto que tinham para si defeituoso o que*

> *dizia respeito a essa instituição: pois a cidade não suportou nenhum golpe, mas pereceu por causa da escassez de homens. Dizem, porém, que sob os reis anteriores transmitiam a cidadania [aos estrangeiros], para que não houvesse então escassez de homens, guerreando por muito tempo, e afirmam ter havido outrora até dez mil espartíatas; mas, quer sejam verdadeiras essas coisas quer não, seria melhor encher a cidade de homens mediante a posse regulada.*
>
> *Contrária, porém, a essa correção é também a lei acerca da procriação de filhos. Pois o legislador, querendo que fossem mais numerosos os espartíatas, incita os cidadãos a que façam mais filhos. E há entre eles uma lei de que aquele que gerou três filhos seja isento de guarda, e o que [gerou] quatro seja isento de todo tributo; ainda que seja manifesto que, tornando-se muitos [os filhos], e estando a região dividida assim, é necessário que muitos se tornem pobres.*

***De ea autem quae Lacedaemoniorum*** etc. Depois que o Filósofo expôs as constituições instituídas pelos sábios, agora trata das constituições que eram observadas nas cidades.

E, em primeiro lugar, da constituição dos lacedemônios, ou lacônios.

Em segundo lugar, da constituição dos cretenses, em ***Cretensium autem politia*** etc.

Em terceiro lugar, da constituição dos calcedônios, em ***politizare autem videntes*** etc.

Pois as constituições destas cidades eram elogiadas. Acerca do primeiro ponto, faz duas coisas.

Primeiro, expõe o modo de consideração necessário acerca destas constituições.

Em segundo lugar, trata da constituição dos lacedemônios, em ***quod quidem igitur oportet*** etc.

Diz, portanto, em primeiro lugar, que duas considerações incidem acerca das constituições dos lacedemônios e das outras constituições: das quais uma é que se considere se aquilo que nelas está estabelecido por lei é conveniente à ordem da virtude. Pois este é o fim de toda lei. Por onde, se a lei não for proporcionada à virtude, não será lei. A outra consideração é se, na constituição, há algo ordenado que seja conveniente segundo a suposição e o modo de uma constituição contrária àquela que se propõe: por exemplo, se alguém pretende instituir uma constituição democrática e estabelece leis convenientes a uma constituição oligárquica, que é contrária. Pois assim também, nas ciências, algo se reprova, ou porque não convém à verdade, ou porque não convém à posição.

Depois, quando diz ***quod quidem igitur*** etc., trata da constituição dos lacedemônios.

E, em primeiro lugar, quanto àquilo que é possuído pelos cidadãos.

Em segundo lugar, quanto à ordem dos próprios cidadãos, em ***at vero et quae circa efforiam*** etc.

Acerca do primeiro ponto, faz três coisas.

Primeiro, examina o que pertence aos servos.

Em segundo lugar, o que pertence às mulheres, em ***adhuc autem ad mulieres*** etc.

Em terceiro lugar, o que pertence às posses, em ***post ea enim quae nunc dicta sunt*** etc.

Pois estas três coisas são possuídas pelos cidadãos.

Diz, portanto, em primeiro lugar, que todos reconhecem isto: que é oportuno à cidade, que deve viver bem politicamente, que exista nela uma escola dos *necessários*, isto é, dos servos, ou de quaisquer que sejam necessários para servir, de modo que eles alcancem a reta disciplina. Mas como isso se faça não pode ser apreendido com facilidade.

Que isto, porém, seja necessário, manifesta-o em seguida pelos inconvenientes que deles se seguem, quando não estão bem disciplinados. Pois muitas vezes acontece que os pobres em Tessalônica foram penosos aos ricos; e, de modo semelhante, também aos lacônios, isto é, aos lacedemônios, os seus servos foram frequentemente hostis: pois os insidiavam quando lhes ocorriam algumas desgraças, de modo que não podiam reprimi-los, e em tais desgraças os molestavam. Mas aos cretenses nada de tal aconteceu: e talvez a causa disto seja que, ainda que as cidades vizinhas lutem entre si, nenhuma cidade há que lute contra alguns cidadãos distantes, porque não lhes convém, pelo fato de possuírem herdades perto da cidade e de suas casas; e assim, se empreendessem uma guerra distante, não poderiam ter cuidado de suas herdades. E porque os cretenses não tinham vizinhos que lutassem contra eles, por estarem, por exemplo, numa ilha do mar, não lhes ameaçavam frequentemente desgraças, nas quais os servos ou os indigentes pudessem insidiá-los. Mas aos lacônios, isto é, aos lacedemônios, todos os vizinhos eram inimigos. Pois estavam totalmente dados às coisas militares, como diz Vegécio no livro *De Re Militari*, assim como os atenienses à filosofia. Pois eram inimigos dos argivos, dos messênios e também dos árcades, e desde o princípio também discordavam dos tessalonicenses. Tiveram também guerras com os aqueus, seus vizinhos, e com os perrebos e os magnésios. E por isso muitas vezes lhes ameaçavam desgraças, nas quais os seus servos os insidiavam.

Assim, portanto, é evidente que é necessário que os servos e os outros necessários sejam disciplinados. Mas que isso não seja fácil, mostra-o em seguida. E diz que, ainda que não houvesse outra coisa, isto parece ser trabalhoso quanto ao cuidado que se deve ter dos servos, de que modo se deva tratar com eles ou conviver de qualquer forma. Porque, de um lado, se o homem se comporta benignamente para com eles, tornam-se insolentes e se fazem injuriosos, e se reputam iguais aos seus senhores. De outro lado, porém, se eles vivem sempre a suportar males de seus senhores, odeiam-nos e os insidiam: por onde é difícil ver como devem ser tratados. Pois é preciso comportar-se para com eles de modo médio, para que não sejam injustamente afligidos, nem, contudo, se lhes mostre demasiada familiaridade. Disso, portanto, conclui que os lacedemônios, aos quais isto aconteceu, que fossem molestados por seus servos, não estão entre aqueles que encontraram o melhor modo acerca do governo dos servos.

Depois, quando diz ***adhuc autem ad mulieres*** etc., trata da constituição dos lacedemônios quanto às mulheres. E acerca disso faz quatro coisas.

Primeiro, mostra ser necessário que as mulheres na cidade sejam bem disciplinadas.

Em segundo lugar, mostra o que os lacedemônios observavam a respeito disso, em ***quod quidem ibi accidit*** etc.

Em terceiro lugar, mostra que inconvenientes se seguiriam desta observância, em ***itaque necessarium***.

Em quarto lugar, mostra qual foi a causa desta observância, em ***a principio quidem igitur*** etc.

Diz, portanto, em primeiro lugar, que o afrouxamento das leis acerca das mulheres, isto é, que vivam na cidade sem conveniente disciplina, é nocivo em duas coisas.

Primeiro, na verdade, quanto à escolha da constituição; porque, por sua desordem, acontece que toda a constituição se altere, como se dirá.

Em segundo lugar, quanto à felicidade da cidade; porque, por causa de sua desordem, muitos inconvenientes podem seguir-se na cidade.

E isso manifesta pelo fato de que, assim como as partes da casa são o homem e a mulher, como foi dito no livro primeiro, assim é preciso dividir em dois como que toda a cidade, que se constitui das casas, considerada a multidão dos homens e das mulheres. Por onde se segue que, em quaisquer cidades em que esteja mal disposta a ordenação das mulheres, deve reputar-se que a metade da cidade não está bem ordenada segundo as leis.

Depois, quando diz ***quod quidem ibi*** etc., mostra o que se observava a respeito disso entre os lacedemônios. Pois ali ocorria a mencionada desordem das mulheres. Pois, sendo da intenção do legislador que toda a cidade fosse perseverante, isto é, capaz de suportar e de abster-se dos deleites, isso se observava bem quanto aos homens; mas quanto às mulheres o legislador descuidou de instituí-lo. Pois ali as mulheres vivem voluptuosamente, segundo todo gênero de intemperança, e também regaladamente.

Depois, quando diz ***itaque necessarium*** etc., mostra que inconvenientes se seguiam. E expõe quatro:

o primeiro dos quais é que é necessário, em tal constituição, na qual as mulheres vivem tão regaladamente, que os homens estimem muito as riquezas e as cobicem, para que a partir delas possam satisfazer os deleites das mulheres, que não podem existir sem grandes gastos. Ora, isto muito contribui para que os costumes se corrompam na cidade, o cuidar-se muito das riquezas. Pois disso se segue que todas as coisas na cidade sejam venais; o que corrompe o estado da cidade.

Expõe o segundo inconveniente em ***aliterque si existant*** etc. E diz que, se a multidão dos cidadãos for compelida a abster-se demasiado das mulheres, segue-se que resvalem para um vício torpe, isto é, para a união dos machos; como acontece a muitos homens militantes e belicosos, e a quaisquer semelhantes. Pois aquele que primeiro introduziu de modo fabuloso que Marte foi marido de Vênus não falou irracionalmente; porque os homens belicosos, que são marciais, são luxuriosos, e cobiçam ansiosamente ou a união com machos ou com mulheres. Diz-se, com efeito, no livro dos *Problemas* que os que cavalgam continuamente se tornam mais luxuriosos, porque,

por causa do calor e do movimento, padecem aquilo que acontece na união. Também o fato de estarem frequentemente desocupados dos negócios os torna luxuriosos. E isso também aconteceu aos lacedemônios, pelo fato de o legislador os ter levado à demasiada abstinência das mulheres.

Expõe o terceiro inconveniente em ***et multa dispensabantur*** etc. E diz que as mulheres em Lacedemônia, pelo fato de viverem regaladamente, tornavam-se presunçosas e queriam intrometer-se em tudo; de modo que até nos governos da cidade muitas coisas eram administradas pelas mulheres: e, contudo, nada difere que as próprias mulheres governem, ou que os próprios governantes sejam regidos sob as mulheres, estando-lhes sujeitos por causa da insolência das mulheres. Pois o mesmo acontece de ambos os modos, a saber, que a cidade seja mal governada, porque as mulheres carecem de razão.

Expõe o quarto inconveniente em ***utili autem existente*** etc. Pois as mulheres dos lacedemônios, por causa dos deleites, tornavam-se insolentes e audazes. Ora, a audácia na cidade não pode ser útil para nenhum dos afazeres correntes, isto é, dos negócios circunjacentes, senão para a guerra: e, contudo, mesmo para isto a audácia daquelas mulheres era nociva. Isto, de fato, ficou manifesto na guerra que tiveram com os tebanos; na qual as mulheres para nada eram úteis, não querendo fazer os serviços que nas outras cidades as mulheres fazem. Mas, enquanto os homens lutavam, causavam maior tumulto que os próprios inimigos, querendo talvez intrometer-se em tudo. Por onde disto se evidencia ter sido nocivo o afrouxamento das mulheres.

Depois, quando diz ***a principio quidem igitur*** etc., mostra a causa da mencionada observância. E diz que razoavelmente aconteceu aos lacedemônios, desde o princípio, o afrouxamento da disciplina acerca das mulheres; porque, por causa da milícia, à qual a cidade estava totalmente dedicada, por muito tempo peregrinavam fora de casa, lutando contra Argos, e contra os árcades e os messênios. E por isso as mulheres permaneciam em casa sem os homens, vivendo a seu bel-prazer, não tendo nenhuma disciplina dos homens. E por esta causa também aconteceu que os homens se tornaram virtuosos em muitas coisas. Pois, quando desocupados das coisas bélicas, mostravam-se prontos a obedecer ao legislador por causa do costume da vida militar, que contém em si muitas partes da virtude. Pois tal vida requer a máxima obediência e abstinência dos deleites, e perseverança nos trabalhos e nas coisas dolorosas. Mais tarde, Licurgo, legislador dos lacedemônios, tentou reconduzir as mulheres à reta disciplina das leis. Mas as mulheres resistiram totalmente por causa do costume perverso; e por isso foi preciso que o legislador desistisse do que havia começado. Estas, portanto, são as causas daquilo que se fazia entre os lacedemônios, e do poder das mulheres que havia entre eles: e, ainda que isto tenha acontecido por causa razoável, sem culpa deles, e assim devam ser desculpados, contudo não os consideramos agora quanto a quem se deva ou não conceder indulgência. Pois não pretendemos louvá-los ou censurá-los, mas mostrar o que está reto ou não reto. Pois é manifesto que aquilo que não estava bem acerca das mulheres, entre eles, não só era indecente segundo si mesmo quanto à sua constituição, mas também acrescentava, nos ânimos dos cidadãos, algo ao amor ao dinheiro, como foi dito.

Em seguida, quando diz ***post ea enim quae nunc dicta sunt*** etc., trata do regime dos lacedemônios quanto às posses.

E primeiro reprova o regime deles quanto às posses, mostrando que é nocivo à cidade.

Em segundo, mostrando que é contrário à intenção do legislador, em ***contraria autem*** etc.

Quanto ao primeiro, faz três coisas.

Primeiro propõe que entre eles havia irregularidade das posses.

Em segundo, mostra de onde provinha, em ***hoc autem et per leges*** etc.

Em terceiro, mostra o dano que daí se seguiu, em ***igitur cum possit regio*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, depois das coisas já mencionadas que devem ser reprovadas neste regime quanto aos escravos e às mulheres, alguém pode também censurá-los por errarem quanto à irregularidade da posse. Acontecia, com efeito, entre eles que alguns tinham posses muito grandes, ao passo que outros tinham posses muito pequenas, de modo que quase toda a região havia chegado ao domínio de poucos.

Em seguida, quando diz ***hoc autem et per leges*** etc., mostra de onde havia procedido essa irregularidade. E diz que isso procedeu de uma ordenação defeituosa da lei. Pois o legislador estabeleceu entre eles que o cidadão não fosse senhor de vender e de comprar, isto é, que pudesse vender sua posse ou comprar a alheia por qualquer causa. E, na verdade, fez isso de bom para regular as posses; não, porém, corretamente, porque não suficientemente. Pois deu poder aos cidadãos para que dessem seus bens, entre vivos, a quem quisessem, ou também os deixassem em testamento; do que igualmente resultava a irregularidade das posses, como da compra e da venda: de modo que, se todo o território deles fosse dividido em cinco partes, duas dessas partes já haviam chegado às mãos das mulheres. Ora porque muitas delas eram instituídas herdeiras pelos maridos que morriam, ora também porque, quando se casavam, recebiam grandes dotes, embora seja muito melhor que ou nenhum dote se dê, ou pequeno, ou moderado. Mas entre os lacedemônios era lícito a qualquer um deixar em testamento como herdeiro de seus bens quem quer que quisesse; e, se em sua morte não quisesse deixar herdeiro, podia distribuir seus bens a quem quer que quisesse.

Em seguida, quando diz ***igitur cum possit*** etc., mostra que dano daí se seguiu. E diz que, sendo tão grande a região deles, isto é, o território, que poderia alimentar mil e quinhentos cavaleiros e, além disso, trinta mil combatentes de infantaria, chegaram a tão pequeno número, tendo as posses vindo às mãos de poucos, que não havia senão mil combatentes na cidade. E assim, pelas obras deles, ficou manifesto que a mencionada instituição era má, pois aquela cidade por isso pereceu, ao não conseguir suportar nenhum grave golpe do inimigo. Diz-se, porém, que em tempos antigos estendiam o seu regime tanto quanto podiam, para terem uma multidão de combatentes; de modo que outrora (como se diz) os espartanos, isto é, os lacedemônios, tiveram em seu exército dez mil homens armados. Mas, quer isso seja verdadeiro, quer não, é oportuno, todavia, que, por posses reguladas, a cidade se encha de homens, o que de outro modo não pode ocorrer. Porque, se as posses forem transferidas a poucos, os demais, por causa da pobreza, abandonariam a cidade.

Em seguida, quando diz ***contraria autem*** etc., mostra que a mencionada irregularidade das posses era contrária à intenção do legislador, o qual havia proposto certa lei sobre a geração dos filhos, contrária à mencionada instituição, da qual procedia a irregularidade das posses. Pois o

legislador, visando a que houvesse mais cidadãos na cidade, incitou-os a que gerassem muitos filhos, mediante certas imunidades: pois estava estabelecido por lei entre eles que aquele que tivesse gerado três filhos fosse affruron, isto é, sem guarda, porque não era obrigado a ir para a guarda da cidade; e quem tivesse gerado quatro filhos ficava isento de todos os impostos e tributos. E, contudo, é manifesto que, se for observada a mencionada regularidade na divisão das posses, será necessário, se forem gerados mais filhos, que haja muitos pobres na cidade, o que é nocivo à cidade, como se disse acima.

# Lição 14

> *Mas também as coisas que dizem respeito ao eforado se acham defeituosas; pois esse cargo é senhor das maiores questões dela; ora, todos são feitos [éforos] a partir do povo, de modo que muitas vezes homens muito pobres caem no lugar dos governantes, os quais, por causa da penúria, eram venais. Mostraram-no muitas vezes, tanto antes como agora, no caso dos ândrios. Pois alguns, corrompidos com prata, no que dependia deles perderam toda a cidade.*
>
> *E, por ser esse cargo muito grande e semelhante ao tirânico ao governar o povo, os próprios reis se viam compelidos [a cortejá-lo], de modo que assim também, ao mesmo tempo, o regime se corrompe. Pois a democracia resultava da aristocracia. Assim, portanto, este cargo mantém coeso o regime. Pois o povo se aquieta por participar do máximo cargo. E assim, quer isso ocorra por causa do legislador, quer por causa da fortuna, é útil às coisas; pois é preciso, para que o regime se conserve, que todas as partes da cidade queiram que estas permaneçam. Os reis, portanto, assim o têm por causa de sua própria honra; os kalikagathi, porém, por causa da gerúsia, pois esse cargo é prêmio da virtude; e o povo, por causa do eforado, pois se constitui a partir de todos.*
>
> *Mas era preciso que esse cargo fosse eletivo, a partir de todos, na verdade, não porém deste modo com que agora [se faz]: pois é muito pueril.*
>
> *Além disso, também são senhores dos grandes juízos, quem quer que sejam; por isso é melhor que julguem não por sentença própria, mas segundo escritos e leis. E também o modo de vida dos éforos não é consonante com a vontade da cidade, pois num aspecto é muito frouxo. Em outros, porém, excede mais para o duro, de modo que não conseguem perseverar, mas, transgredindo ocultamente a lei, desfrutam de deleites corporais.*
>
> *Têm também, quanto ao cargo dos anciãos, coisas que para eles não estão bem. Pois, sendo [os anciãos] epieikeis e suficientemente instruídos na andragathia, talvez alguém diga que convém à cidade, ainda que seja temível que por [toda] a vida sejam senhores dos grandes juízos. Pois há uma velhice tanto do corpo quanto da mente; e, sendo instruídos deste modo, de sorte que o próprio legislador desconfia deles, [é] não seguro por não serem homens bons. Parecem também querer parecer dadivosos, e inutilmente distribuem muitas coisas comuns os que participaram desse cargo; por isso é melhor que eles não estejam sem correção, mas agora estão. Poderá parecer que o cargo dos éforos corrige todos os cargos, mas isso é um dom muito grande para o eforado, e não*

*dizemos que se devam dar as correções deste modo.*

*Além disso, também a eleição que fazem dos anciãos segundo o juízo é pueril, e o próprio pedir [o cargo] quem será julgado digno do cargo não está certo: pois é preciso que governe, quer queira, quer não queira, aquele que é digno do cargo. E agora, o que o legislador parece fazer também quanto a outra parte do regime — pois constitui os cidadãos amantes da honra —, disso se serviu para a eleição dos anciãos. Pois ninguém buscará governar não sendo amante da honra, embora a maior parte das injustiças voluntárias aconteça nos homens quase por causa do amor das honras e do amor do dinheiro.*

*Quanto à realeza, se é melhor ou não que exista para as cidades, seja outro o discurso; mas, [supondo que] é melhor, [que seja] não como agora, mas que cada um dos reis julgue por [toda] a sua vida. Ora, que o próprio legislador nem sequer julga poder tornar [os cidadãos] kaloikagathoi, é manifesto: pois desconfia deles como de homens não suficientemente bons, pelo que enviavam juntos legados inimigos e julgavam ser salvação da cidade que os reis discordassem.*

*Nem tampouco está bem estabelecido por lei, por aquele que primeiro a instituiu, aquilo que diz respeito aos banquetes chamados de amizade. Pois era preciso que a reunião fosse antes a partir do [erário] comum, tal como em Creta; entre os lacedemônios, porém, é preciso que contribuam até mesmo alguns que são muito pobres, e essa despesa [pesa sobre os que] não podem gastar. Por isso acontece o contrário da vontade do legislador: pois ele quer que a preparação dos banquetes seja democrática, mas, assim estabelecida por lei, torna-se minimamente democrática: pois não é fácil aos muito pobres participar. E esta é a determinação do regime segundo a tradição pátria deles: que quem não aporta esse tributo não participe dela.*

*E também a lei que diz respeito aos comandantes da frota alguns outros censuraram, censurando com razão. Pois torna-se causa de sedição. Pois, existindo reis militares sempiternos, a navarquia é quase uma outra realeza.*

*E também a suposição do legislador alguém há de censurar, coisa que também Platão, nas Leis, censurou. Pois toda a ordenação das leis se dirige a uma parte da virtude, a saber, a bélica, pois esta é útil para dominar. Portanto, salvavam-se, na verdade, enquanto guerreavam, mas pereciam enquanto dominavam, por não saberem estar em ócio nem se exercitarem para a virtude em nenhum outro exercício mais principal do que o bélico; e isso não é pecado pequeno. Pois julgam que os bens que dizem respeito às coisas bélicas se realizam antes pela virtude do que pela [mera] milícia, e nisso, na verdade, [julgam] bem. Mas não [julgam] bem no supor que essas coisas sejam melhores do que a virtude. De modo defeituoso se acham também quanto ao dinheiro comum dos espartanos. Pois nada há no [erário] comum da cidade, sendo eles obrigados a travar*

> *grandes guerras. E contribuem mal, pois, por ser dos espartanos a maior parte da terra, não exigem uns dos outros as contribuições; e aconteceu ao legislador o contrário do que convinha. Pois fez a cidade sem dinheiro e os particulares amantes do dinheiro. Sobre o regime dos lacedemônios, portanto, que se tenha dito isto: pois estas são as coisas que sobretudo alguém há de censurar.*

***At vero et quae circa efforiam*** etc. Depois de o Filósofo ter tratado do regime dos lacedemônios quanto às coisas que são possuídas pelos cidadãos, a saber, escravos, mulheres e posses, aqui prossegue sobre o mesmo regime quanto aos próprios cidadãos.

E primeiro quanto aos governantes.

Em segundo, quanto ao povo, em ***non bene autem neque circa convivia*** etc.

Em terceiro, quanto aos homens combatentes, em ***eam autem quae circa navigii*** etc.

Havia, porém, três cargos entre os lacedemônios, como também acima se tocou: a saber, os éforos, isto é, os provedores, e destes trata primeiro.

E, de novo, certos anciãos, e destes trata em segundo, em ***habent autem et quae circa seniorum*** etc.

Havia também um rei na cidade, e deste trata em terceiro, em ***de regno autem siquidem melius est*** etc.

Quanto ao primeiro, reprova o cargo dos éforos quanto a cinco coisas.

Primeiro, na verdade, quanto à condição das pessoas que eram constituídas neste cargo. E diz que as coisas que diziam respeito a este cargo se achavam defeituosas: pois este cargo tinha domínio e poder sobre as coisas que eram as maiores na cidade: por exemplo, quanto a declarar guerras ou fazer a paz, e quanto às eleições dos soldados e outras coisas semelhantes. E, contudo, para esse cargo todos eram eleitos dentre o povo; de modo que às vezes acontecia que homens muito pobres eram elevados a tal cargo, os quais, por causa da penúria, eram venais e facilmente podiam ser corrompidos com presentes. Isso, na verdade, já haviam mostrado muitas vezes antes, mas há pouco o mostraram num certo negócio que tinham com os ândrios: pois foram corrompidos por eles com prata, de modo que, no que dependeu deles, expuseram toda a cidade ao perigo.

Em segundo, em ***et propter principatum esse*** etc., reprova o mencionado cargo quanto ao grande poder que tinha. E diz que, porque esse cargo era muito grande e quase igual à tirania, de tal modo enfraquecia o poder dos reis que os compeliam a permitir que o povo governasse a si mesmo, pouco obediente à lei. E assim se corrompia todo o regime deles, porque da aristocracia degenerava em democracia. E, contudo, esse cargo, quanto a alguma coisa, era útil, porque mantinha a cidade em paz: pois o povo se aquietava da sedição por ter uma parte no grande cargo. E essa utilidade se seguia pela experiência nas próprias coisas; quer isso tenha sido pela intenção do legislador, quer tenha acontecido por acaso. Pois é preciso, para que o regime se

conserve, que todas as partes da cidade queiram que ele exista, e que a cada parte da cidade baste que permaneça em seu estado: e isso ali sucedia. Pois os reis o aceitavam por causa da honra que ali tinham; os calicagathi, porém, isto é, os virtuosos, o aceitavam por causa da iherusia, isto é, por causa da honorabilidade dos anciãos: pois esse cargo era prêmio da virtude, de modo que ninguém era elevado a ele senão o virtuoso. E o povo o aceitava por causa do cargo dos éforos, que era comum a todos.

Em terceiro, em ***sed eligibilem*** etc., reprova este cargo quanto à eleição. Pois era louvável que para aquele cargo fossem elevados dentre todos por eleição: mas o modo de eleger era muito pueril: porque talvez elegessem por sorteios ou por outro modo inconveniente, de sorte que esse [cargo] às vezes chegava aos indigentes, como se disse.

Em quarto, em ***adhuc autem et iudiciorum*** etc., reprova o mencionado cargo quanto ao arbítrio que tinha. E diz que era reprovável que, quaisquer que fossem os éforos, tivessem em seu poder o arbítrio de julgar sobre grandes questões. Pois era melhor que não julgassem segundo o próprio arbítrio, mas segundo alguns escritos e leis.

Em quinto, em ***est autem et dieta*** etc., reprova o mencionado cargo quanto ao modo de vida deles. E diz que a dieta deles, isto é, a disciplina nos alimentos, nas vestes, nas bebidas e em outras coisas deste tipo, não consoava com a vontade da cidade; porque em algumas coisas era muito frouxa, por exemplo, talvez nas vestes ou no ócio; em outras, porém, por exemplo, talvez nos alimentos e nas coisas venéreas, impunha-se-lhes uma lei dura, talvez por isto, para que não se amolecessem, de modo que não conseguiam suportá-la; mas ocultamente transgrediam a lei que lhes fora imposta, desfrutando de deleites corporais. E assim o seu modo de vida era contra a intenção da cidade.

Em seguida, quando diz ***habent autem et quae circa seniorum*** etc., reprova o mencionado regime quanto ao cargo dos anciãos.

E primeiro quanto ao poder deles.

Em segundo, quanto à eleição deles, em ***adhuc autem et electionem*** etc.

Diz, portanto, primeiro que entre os lacedemônios não se acham bem as coisas que pertencem ao cargo dos anciãos: pois permaneciam perpetuamente no cargo. Pois, se se pudessem encontrar anciãos deste tipo, que fossem epyikes, isto é, virtuosos, e suficientemente instruídos na andragathia, isto é, na bondade viril, ou na energia, poderia talvez alguém dizer que seria conveniente à cidade que permanecessem perpetuamente no cargo. Ainda que, mesmo se fossem perfeitamente virtuosos, seria temível para a cidade que alguns tivessem domínio e poder sobre os grandes juízos da cidade, e isso por toda a sua vida. Porque, assim como a virtude do corpo se debilita com a velhice, assim também, na maior parte das vezes, a virtude da mente: porque, depois que os homens envelhecem, não têm nem aquele vigor de ânimo, nem aquela vivacidade de engenho que tinham na juventude, por causa da debilidade das potências sensitivas que servem à parte intelectiva. Muito mais, portanto, se deve temer que alguns governem por [toda] a vida, se são instruídos para o bem desse modo, como o eram entre os lacedemônios, de tal sorte que até o legislador não os considera de todo como homens bons, pois não lhes confia todas as

coisas. Frequentemente, porém, tais homens querem parecer liberais para com a plebe, a fim de captarem para si o favor do povo, e assim, sem utilidade para a cidade, dispersam os bens comuns. Por isso é melhor que tenham alguma correção, a saber, tal que, se forem encontrados deficientes, possam ser removidos: agora, porém, estão sem tal correção. Tinham, contudo, alguma correção, porque o cargo dos éforos podia corrigir todos os cargos, isto é, impedindo que as sentenças deles seguissem adiante, se parecessem agir mal, e esta era a máxima dignidade dos éforos. Mas nós entendemos de outra correção, a saber, que possam ser removidos; o que os éforos não podiam fazer.

Em seguida, quando diz ***adhuc autem*** etc., reprova o mencionado cargo quanto à eleição deles: e isso por dupla razão.

Quanto à primeira delas, diz que a eleição dos anciãos, que se fazia entre eles, era muito pueril. Pois entre eles estava ordenado que aqueles que parecessem dignos de tal cargo o pedissem: o que não está certo: porque, segundo isso, ninguém seria elevado ao cargo senão querendo. Ora, é preciso que alguém que é digno do cargo seja elevado ao cargo, quer queira, quer não queira; porque a utilidade comum deve ser preferida à vontade própria dele.

A segunda razão põe em ***nunc autem*** etc. E diz que, por esta ordenação acerca da eleição dos anciãos, o legislador parece tornar os cidadãos amantes da honra, assim como também quanto a outra parte do regime, isto é, quanto à eleição dos éforos, ou também quanto a quaisquer outras coisas pelas quais tornavam os cidadãos amantes da honra. E que faziam isso na eleição dos anciãos é evidente. Pois ninguém pediria o cargo senão querendo governar, o que é amar a honra. Se, portanto, ninguém tivesse o cargo senão o que o pede, seguir-se-ia que somente os amantes da honra governariam; e assim todos seriam incitados a amar a honra: e isso é muito perigoso à cidade: porque a maior parte das injustiças que acontecem na cidade pela vontade dos homens, como são as violências, os roubos e coisas deste tipo, se dá por causa do amor da honra e do dinheiro. Por isso é evidente que tal ordenação é perigosa à cidade.

Em seguida, quando diz ***de regno autem*** etc., reprova o mencionado regime quanto ao cargo régio. E diz que, se convém ou não à cidade ter um rei, será tratado mais adiante, a saber, no [livro] terceiro: mas, suposto que seja melhor ter um rei, isto não é melhor, como era entre os lacedemônios, que não reinassem por toda a vida; mas é melhor que cada um tenha o juízo régio por toda a sua vida, porque o rei é útil à cidade, para que com o seu poder conserve eficazmente o estado da cidade. O que não pode ocorrer a não ser que reine por [toda] a vida; porque ele próprio temerá ofender os outros, e os outros o temerão menos. Diferente, porém, é o caso dos anciãos, que eram eleitos para certos conselhos ou juízos. E a causa por que o legislador instituiu entre os lacedemônios que os reis não fossem perpétuos é esta: porque reputou que não poderia tornar alguns cidadãos caluscagathi, isto é, perfeitamente bons. Por isso desconfiava dos cidadãos, como de quem não é perfeitamente bom. E por isso, quando enviavam alguns legados ou mensageiros, elegiam alguns inimigos ou discordantes, para que um impedisse o outro, se quisesse agir contra o bem da cidade. E, semelhantemente, julgavam ser salvação da cidade se os reis, que se sucediam mutuamente, discordassem; pois um emendava o que o outro tivesse feito mal.

Em seguida, quando diz ***non bene autem*** etc., reprova o mencionado regime quanto às coisas que pertencem ao povo, a saber, quanto aos banquetes públicos que havia na cidade: e diz que a

lei não havia ordenado bem sobre banquetes deste tipo; porque seria melhor que a reunião de tal banquete se fizesse com as despesas comuns da cidade, como se fazia entre os cretenses, do que se fizesse com aquilo que fosse aportado por cada um, como se fazia entre os lacedemônios, entre os quais até mesmo os muito pobres tinham de contribuir com algo para tais gastos; e isso era a destruição dos pobres, que não podiam gastar. Por isso, a respeito disso, acontecia o contrário da intenção do legislador, que instituiu banquetes deste tipo como algo democrático, isto é, em favor do povo, a saber, para que o povo tivesse alguma recreação em banquetes deste tipo; mas, segundo esta lei dos banquetes, seguia-se que banquetes deste tipo eram em grande detrimento do povo, porque, segundo isso, os populares não podiam facilmente governar; pois havia entre eles uma lei de que os que não aportassem algo para tais gastos não teriam parte no regime deles; porque nem podiam tornar-se governantes, nem tinham voz na eleição dos governantes.

Em seguida, quando diz ***eam autem quae circa navigii*** etc., reprova o mencionado regime quanto aos homens combatentes.

E primeiro quanto aos combatentes da guerra naval.

Em segundo, em comum quanto a todos, em ***et hoc autem suppositionem*** etc.

Em terceiro, quanto aos soldos deles, em ***prave autem habet*** etc.

Diz, portanto, primeiro que alguns outros com razão censuraram a lei dos lacedemônios que dizia respeito aos comandantes da frota, por ser causa de sedição. Pois, tendo reis quase sempiternos, que estavam à frente da milícia terrestre, a navarquia, isto é, o comando das frotas, tornava-se quase uma outra realeza: e assim tinham quase dois reis, o que podia ser matéria de dissensão.

Em seguida, quando diz ***et hoc autem suppositionem*** etc., reprova o mencionado regime em comum quanto a todos os homens combatentes: e diz que alguém pode com razão censurar a suposição do legislador, isto é, aquilo que supunha como fim, ao qual ordenava todo o regime: e isso também Platão, em suas Leis, censurava, a saber, que todas as leis deles se ordenavam a uma parte da virtude, ou seja, à bélica, por isto, por ser útil para dominar os outros. E por isso, porque se achavam bem naquilo que pertence à guerra, mas mal naquilo que pertence ao governo do estado político, seguia-se que nas guerras se conservavam: mas, quando já haviam alcançado o domínio, ameaçavam-nos muitos perigos, porque não sabiam estar em ócio, isto é, não sabiam viver em paz, nem eram exercitados em nenhum outro exercício melhor do que o bélico: o que não era pecado pequeno. Pois nisto opinavam bem: que julgavam que as coisas bélicas são mais bem tratadas pela virtude dos homens do que também pela malícia, porque, como se diz no terceiro [livro] da *Ética*, os homens virtuosos não poupam a vida onde é bom persistir: os soldados, porém, quando os perigos crescem demasiadamente, falham, pois não confiam em poder livrar-se por mais tempo pela experiência e pela destreza das armas. Mas não opinavam bem quanto a isto: que julgavam ser ótima a virtude pela qual o homem se acha bem nas guerras: sendo que as outras virtudes, a saber, a prudência e a justiça, são mais dignas do que a fortaleza; e a própria guerra é por causa da paz, e não ao contrário.

Em seguida, quando diz ***prave autem habet*** etc., reprova a referida constituição quanto aos soldos dos soldados ou quanto ao erário público; e diz que entre os espartanos, isto é, os

lacedemônios, não estava bem ordenado o que dizia respeito às riquezas comuns. Pois a cidade nada possuía em comum, embora frequentemente fosse obrigada a travar grandes guerras; e, além disso, os próprios cidadãos administravam mal o necessário para tais despesas; pois isso não lhes era exigido individualmente pela autoridade de algum poder público, mas era confiado à vontade de cada um, para que desse o que quisesse. E isso o legislador estabeleceu porque os cidadãos possuíam muitas propriedades e podiam dar muito sem qualquer ônus; mas aconteceu o contrário da utilidade que o legislador pretendia, porque ele deixou a cidade sem riquezas públicas, e tornou os ydiotas, isto é, as pessoas privadas e vis, amantes do dinheiro, enquanto se esforçavam por lucrar tanto quanto pudessem para prover tanto a si mesmos quanto à comunidade. Por fim, concluindo em epílogo, afirma que aquilo que foi dito parece reprovável na constituição dos lacedemônios.

# Lição 15

> *Ora, a constituição dos cretenses é muito próxima desta; em poucas coisas não é pior, mas na maior parte é menos acabada.*
>
> *Com efeito, parece e diz-se que a constituição dos lacedemônios imita em muitas coisas a constituição cretense; ora, a maior parte das coisas dos antigos são menos articuladas do que as dos mais recentes. Dizem, pois, que Licurgo, quando, deixando a tutela do rei Carilo, peregrinou, permaneceu por muito tempo em Creta por causa do parentesco. Pois os cretenses eram aparentados dos lacedemônios. E aqueles que tinham vindo por causa da familiaridade adotaram a instituição das leis existente entre os que então habitavam; por isso, também agora os habitantes as utilizam do mesmo modo como Minos primeiro instituiu a ordem das leis.*
>
> *Ora, a ilha parece ser apta ao domínio dos gregos e bem situada; pois está sobreposta a quase todo o mar, estando todos os gregos reunidos ao redor do mar; com efeito, dista pouco da ilha do Peloponeso; e em direção à Ásia, a partir daquele lugar que fica junto de Triópio e de Rodes; por isso também Minos obteve o domínio do mar e subjugou pela força umas dessas ilhas, e fez habitar outras; por fim, tendo aportado à Sicília, ali terminou a vida, junto a Camico.*
>
> *Ora, a instituição dos cretenses guarda proporção com a lacedemônica. Pois realizam o trabalho da agricultura, aqueles pelos servos, os cretenses pelos habitantes; e há banquetes comuns entre uns e outros, e antigamente os lacedemônios os chamavam não filícias, mas andreia, tal como os cretenses; donde é manifesto que veio dali. Ademais, também a ordem da constituição: pois os éforos têm o mesmo poder que aqueles que em Creta são chamados cosmos. Todavia, os éforos são cinco em número, ao passo que os cosmos são dez. E os anciãos são iguais aos anciãos que os cretenses chamam bulé. Ora, primeiramente houve a realeza, depois os cretenses a dissolveram e os cosmos passaram a ter o comando na guerra. Todos participam da assembleia, mas ela não é senhora de nada senão de consentir naquilo que parece aos anciãos e aos cosmos.*
>
> *Ora, quanto aos banquetes, os cretenses têm-nos melhor do que os lacedemônios. Pois na Lacedemônia cada um contribui por cabeça com o valor estabelecido. Caso contrário, a lei proíbe participar da constituição, tal como foi dito antes. Em Creta, porém, é mais comum: de todos os frutos nascidos e do gado provenientes dos bens públicos e das oblações que os habitantes trazem,*

*foi estabelecida uma parte, esta para os deuses e os sacrifícios comuns, aquela para os banquetes, de modo que do comum se alimentem todos, as mulheres, as crianças e os homens. E, quanto ao pouco alimento como proveitoso, muito filosofou o legislador, e quanto à separação das mulheres, para que não gerem muitas crianças, [instituiu] a convivência que se dá entre os varões; se isso for mau ou não mau, haverá outro tempo de considerar. Mas é manifesto que as coisas relativas aos banquetes estão mais bem ordenadas entre os cretenses do que entre os lacedemônios.*

*Ora, as coisas relativas aos cosmos são ainda piores do que as dos éforos. Pois o mal que tem o principado dos éforos existe também nestes; pois tornam-se cosmos quaisquer pessoas. Mas o que ali é útil à constituição, aqui não existe. Pois ali, por causa da eleição feita dentre todos, o povo, participando do maior principado, quer que a constituição permaneça; aqui, porém, não elegem os cosmos dentre todos, mas dentre certos anciãos, e os anciãos dentre certos que foram cosmos.*

*A respeito destes, alguém dirá certamente os mesmos discursos que a respeito das coisas que se fazem na Lacedemônia. Pois o fato de [governarem] sem correção e por toda a vida é para eles uma dignidade maior [do que convém à velhice], e o não governar segundo as letras, mas por próprio arbítrio, é inseguro.*

*Ora, o fato de o povo, não participando, ficar quieto não é sinal algum de que esteja bem ordenado; pois não há para os cosmos nenhum ganho, como para os éforos; pois vivem longe, peregrinando numa ilha afastada dos que deles diferem.*

*E o remédio que fazem para esse pecado é inconveniente e não político, mas opressivo: pois muitas vezes certos cosmos são expulsos por conspiração dos próprios coprincipantes ou dos particulares; e é lícito também aos cosmos renunciar ao principado no meio [do mandato]; todas essas coisas certamente se fariam melhor segundo a lei do que segundo a vontade dos homens; pois esta não é uma regra segura.*

*Ora, o pior de tudo é a acosmia que frequentemente instituem, quando os poderosos não querem submeter-se às sentenças.*

*Ou também é evidente que essa instituição tem algo de constituição, mas não é constituição, e sim antes um poder despótico. E costumam, tomando o povo e os amigos, estabelecer uma monarquia, mover sedições e lutar entre si; ora, que diferença há de tal coisa, senão que, depois de certo tempo, já não seja tal cidade, mas se dissolva a comunhão política? E é muito perigosa a cidade que assim se encontra para os que querem invadir e são capazes; mas, como foi dito, salva-se por causa do lugar; pois a distância produziu o que a expulsão*

> *[dos estrangeiros produzia em Esparta]; por isso também aquilo que é dos habitantes permanece firme entre os cretenses; mas os servos frequentemente se retiram [em revolta]. Pois os cretenses não participam de nenhum domínio externo. E recentemente uma guerra estrangeira passou à ilha, o que tornou manifesta a fraqueza das leis de lá. Sobre essa constituição, portanto, seja isto o que dissemos.*

***Cretensium autem politia*** etc. Depois que acima o autor tratou da constituição lacedemônica, aqui trata da constituição cretense.

E, primeiramente, compara esta constituição com a precedente.

Em segundo lugar, reprova-a, ali: ***de quibus eosdem utique dicet*** etc.

Acerca do primeiro, faz três coisas.

Primeiro, expõe em geral a comparação dessas constituições.

Segundo, atribui a razão da comparação exposta, ali: ***et enim videtur*** etc.

Terceiro, explica a referida comparação em particular, ali: ***habet autem proportionaliter*** etc.

Diz, portanto, primeiro que a constituição dos cretenses é próxima da constituição lacedemônica em certas coisas; contudo, difere em outras, em poucas das quais não se encontra pior do que a constituição lacedemônica, mas melhor; mas na maior parte encontra-se menos claramente, isto é, menos expedita e convenientemente para o bom estado da cidade.

Em seguida, quando diz ***et enim videtur***, atribui a causa da comparação anteriormente feita.

E, primeiramente, mostra que a causa disso está no fato de a lacedemônica ter sido tomada da cretense.

Segundo, atribui a causa pela qual a cretense foi anterior, ali: ***videtur autem insula*** etc.

Diz, portanto, primeiro que a causa das coisas mencionadas é que a constituição lacedemônica imita em muitas coisas a constituição dos cretenses, como mais antiga; e por isso a constituição cretense encontra-se pior em muitas coisas; pois vemos que a maior parte daquilo que foi inventado pelos antigos é menos *articulada*, isto é, cuidadosamente distinta, do que aquilo que foi inventado pelos mais recentes. Dizem, com efeito, que Licurgo, que instituiu a constituição lacedemônica, deixando o reino de Carilo, rei dos lacedemônios, permaneceu por muito tempo em Creta por causa da amizade e da afinidade que os lacedemônios tinham para com os cretenses. E por isso os lacedemônios, que tinham vindo a Creta por causa da familiaridade, adotaram as instituições das leis que então existiam entre os que habitavam em Creta. Donde vemos que os habitantes cretenses utilizam as leis do mesmo modo que os lacedemônios; e isto é segundo a instituição de Minos, rei dos cretenses.

Em seguida, quando diz ***videtur autem insula*** etc., atribui a causa pela qual as leis, entre os gregos, foram inventadas primeiramente em Creta. Diz, com efeito, que a ilha de Creta parece, segundo a situação da terra, estar otimamente disposta para governar os gregos, que quase todos habitam ao redor do mar. Ora, aquela ilha, por assim dizer, é adjacente a todo o litoral da Grécia; e dista pouco de certa ilha que se chama Pélops, que agora se diz Acaia; e igualmente, em direção à Ásia, é próxima do lugar que se chama Tropium e da ilha que se chama Rodes; e por isso Minos, que foi rei de Creta, obteve o domínio de todo o mar da Grécia, e subjugou pela violência certas ilhas anteriormente habitadas, e fez que outras fossem novamente habitadas, impondo a cada uma suas leis. Por fim, passou à ilha da Sicília, e ali morreu junto ao caminum, isto é, junto ao monte de Vulcano ou do Etna, dos quais irrompe o fogo.

Em seguida, quando diz ***habet autem proportionaliter*** etc., explica em particular a comparação exposta acima.

E, primeiro, mostra em que coisas ambas as constituições concordam.

Segundo, em que coisas a constituição cretense tem algo melhor, ali: ***quod quidem igitur conviviorum*** etc.

Terceiro, em que coisas tem algo pior, ali: ***quae autem circa cosmos*** etc.

Mostra, porém, primeiro que estas duas constituições se relacionam proporcionalmente entre si, concordando em três pontos.

Primeiro, na agricultura, que entre os lacedemônios os servos exercem, mas entre os cretenses os habitantes, isto é, os camponeses que moram na ilha.

Segundo, quanto aos banquetes públicos que se realizam entre uns e outros: os quais agora, entre os lacedemônios, se chamavam *Philitia*, de *philos*, que é amor, porque foram instituídos para conservar o amor mútuo entre os cidadãos; mas antigamente, entre eles, chamavam-se *Andria*, de *anir*, que é varão, porque só os varões ali se reuniam, sem as mulheres; e assim também se chamam agora entre os cretenses. Donde é manifesto que os lacedemônios [o] tomaram dos cretenses.

Terceiro, quanto à ordem da constituição, porque os éforos, entre os lacedemônios, tinham o mesmo poder que, entre os cretenses, certos que se chamavam *cosmos*, isto é, ornamentadores, diferindo apenas no número: pois os éforos, entre os lacedemônios, eram cinco, ao passo que os *cosmos* dos cretenses eram dez. Igualmente, também os anciãos, entre os lacedemônios, eram iguais, tanto em número quanto em poder, aos anciãos dos cretenses, que chamavam *bulé*, isto é, conselho. Ora, a realeza primeiramente existiu entre os cretenses, assim como entre os lacedemônios; mas depois dissolveram a realeza e confiaram aos *cosmos* o comando das guerras; um e outro têm também a *Ecclesia*, isto é, a reunião do povo, que não tem poder sobre coisa alguma, senão o de aprovar as sentenças dos anciãos e dos *cosmos*.

Em seguida, quando diz ***quae quidem igitur conviviorum*** etc., mostra em que coisas era melhor a constituição cretense. E diz que a ordenação dos banquetes era melhor entre os cretenses do que mesmo entre os lacedemônios; porque na Lacedemônia cada um que se aproximava do

banquete era obrigado a apresentar algo por cabeça, do contrário não podia participar da constituição, como foi dito antes; mas entre os cretenses havia uma observância que pertencia mais ao comum, porque das coisas públicas, tanto dos frutos da terra quanto do gado e dos rendimentos que davam os habitantes que cultivavam as terras, foi instituída certa parte que se gastava em sacrifícios, e certa parte que se gastava em banquetes, para que em tais banquetes os homens e as mulheres e as crianças e os varões fossem alimentados do comum. Havia também outra coisa própria da constituição dos cretenses, a saber, que o seu legislador introduziu muitas coisas filosoficamente para que comessem pouco, como se isso fosse muito proveitoso tanto para os indivíduos quanto para a comunidade. Querendo também que não procriassem muitas crianças, para que a multidão dos homens não excedesse a quantidade de posses, quis que os homens não se unissem muito às mulheres, e para isso permitiu o torpe coito dos machos; mas se nisso agiu bem ou mal será considerado posteriormente; contudo, isto é manifesto: que a ordenação dos banquetes era melhor entre os cretenses do que entre os lacedemônios.

Em seguida, quando diz ***quae autem circa cosmos*** etc., mostra em que a constituição cretense era pior. E diz que era pior a ordenação dos cosmos entre os cretenses do que a dos éforos entre os lacedemônios. Pois um mal é comum a ambos, a saber, porque entre uns e outros são admitidos a esse tipo de principado quaisquer pessoas, isto é, homens não provados nem virtuosos. Mas, contudo, entre os lacedemônios havia um bem, porque podiam ser eleitos de qualquer condição de homens; e por isso o povo, como que tendo parte no maior principado, bem queria que tal constituição fosse conservada. Mas entre os cretenses os cosmos não eram eleitos de qualquer condição de homens, mas somente de alguns que eram ou tinham sido do número dos anciãos; e igualmente os anciãos eram eleitos de alguns que tinham sido cosmos, aos quais era lícito deixar o seu principado, como se dirá abaixo. E assim o povo não tinha parte no principado dos cosmos.

Em seguida, quando diz ***de quibus eosdem*** etc., reprova a referida constituição.

E, primeiro, quanto aos estatutos que estabeleciam.

Segundo, quanto aos remédios que aplicavam, ali: ***quam autem faciunt*** etc.

Acerca do primeiro, faz duas coisas.

Primeiro, reprova os seus estatutos.

Segundo, exclui certa resposta, ali: ***quiescere*** etc.

Reprova, porém, essa constituição quanto a duas coisas, que também reprovou na constituição lacedemônica: uma das quais é que os cosmos e os anciãos governavam por toda a sua vida sem correção, isto é, sem que pudessem ser removidos por alguma culpa; e assim os principados eram maiores do que seria digno. A segunda é que não governavam segundo as letras, isto é, segundo algumas leis escritas, mas autognomonas, isto é, sentenciando ou julgando por si mesmos; e isso não era seguro para a cidade, porque o seu juízo podia ser pervertido pelo amor ou pelo ódio.

Em seguida, quando diz ***quiescere autem*** etc., exclui certa resposta pela qual poderiam defender-se, alegando como sinal de boa ordenação o fato de que sempre viveram sem sedição. Mas ele diz que o fato de o povo, entre eles, ter-se mantido quieto, sem sedições, não participando

do principado, não é um sinal que demonstre que a sua constituição seja bem ordenada; pois isso acontecia porque os cretenses viviam longe dos outros homens, habitando em certa ilha e distantes dos outros; e assim não tinham guerras com os vizinhos, como foi dito acima, e assim os cosmos, entre os cretenses, não tinham nada a receber ou a gastar por causa das guerras, como os éforos entre os lacedemônios; donde o povo não se importava muito em participar de tal principado.

Em seguida, quando diz ***quam autem faciunt*** etc., reprova os remédios que havia entre os cretenses contra os perigos.

E, primeiro, expõe-nos.

Segundo, reprova, ali: ***aut et palam*** etc.

Acerca do primeiro, faz duas coisas.

Primeiro, expõe os remédios que havia contra as pessoas que governavam mal.

Segundo, o remédio que havia contra o próprio principado, ali: ***omnium autem pessimum*** etc.

Diz, portanto, primeiro que aquele remédio que os cretenses adotam contra o mencionado pecado da incorrigibilidade dos governantes não é conveniente, nem é político, como quem conhece a ordem comum da cidade, mas é antes opressivo e tirânico; pois não procede segundo a razão, mas pela violência. Com efeito, muitas vezes reuniam-se entre eles alguns, quer dos governantes, quer de pessoas privadas, e expulsavam os cosmos pela violência. Havia, porém, ainda outro remédio: os cosmos podiam renunciar ao governo durante a própria vida. Mas era melhor que estas duas coisas fossem ordenadas pela lei, isto é, que houvesse alguma lei certa segundo a qual os cosmos devessem ser expulsos ou ceder o governo, do que fazer-se isto segundo a vontade dos homens, que não é um cânon seguro, ou seja, uma regra segura, pois frequentemente a vontade humana é irracional e injusta.

Depois, quando diz ***omnium autem pessimum*** etc., expõe o remédio que tinham contra o próprio ofício; e diz que aquele era o pior entre todos os remédios, a saber, que, quando os cosmos queriam dar sentenças contra alguns poderosos, frequentemente se instituía entre eles a acosmia, isto é, a cessação do governo dos cosmos: proibiam, com efeito, por certo tempo, inteiramente tal governo. Diz que isto é péssimo, porque não era somente contra as pessoas, mas contra todo o ofício ou governo, do qual provinha muita utilidade para a cidade.

Depois, quando diz ***aut et palam*** etc., reprova os mencionados remédios. E diz que aquela última instituição, sobre a suspensão dos cosmos, tem algo de regime político, enquanto se faz por comum consenso do povo, mas, contudo, não é um verdadeiro regime político, mas antes uma certa opressão pelo poder do povo, e um certo caminho para a tirania. Com efeito, alguns que odiavam os cosmos costumavam, unindo a si o povo e outros amigos seus, fazer uma monarquia, isto é, para que algum deles dominasse na cidade em lugar de todos; e, quando não podiam fazer isto de imediato, moviam sedições e os cidadãos lutavam entre si. Ora, isto em nada difere de que, depois de algum tempo, já não haja cidade, mas se dissolva toda a comunhão política.

Com efeito, não pode haver cidade, dissolvida a concórdia dos cidadãos; e assim ela se dissolve por si mesma. Mas, ainda antes que se dissolva por si mesma, ameaça-a o perigo dos inimigos, que querem e podem invadir a cidade; pois, enquanto os cidadãos lutam entre si, não podem resistir unanimemente aos inimigos; e às vezes uma parte introduz os inimigos em seu auxílio. Mas, como foi dito, de tais perigos dos inimigos ficou livre o regime dos cretenses por causa do lugar, porque habitavam numa ilha, longe das outras cidades; e assim a própria distância os fez seguros *ab expulsione*, isto é, de não serem expulsos do próprio lugar pelos inimigos. E disto apresenta dois sinais: um dos quais é que a condição dos habitantes perdura entre os cretenses por causa do costume de convivência. Mas aqueles que vêm de outra parte para prestar serviço não podem permanecer com eles por muito tempo, porque não podem ter nenhum governo entre eles. Com efeito, os cretenses não queriam ter governantes estrangeiros. O segundo sinal é que recentemente passara para a ilha dos cretenses uma guerra de estrangeiros invasores da ilha: do que fica manifesto que as leis deles não eram suficientemente virtuosas para conservar o seu regime; mas conservavam-se porque não tinham inimigos que guerreassem contra eles. Por fim, epilogando, conclui que basta o que se disse sobre o regime dos cretenses.

# Lição 16

> *Parecem também os cartagineses governar-se bem politicamente, e em muitas coisas mais abundantemente que os outros. Sobretudo, algumas coisas são próximas às dos lacedemônios: pois estes três regimes são de algum modo próximos entre si e diferem muito dos outros, a saber, o dos cretenses, o dos lacedemônios e, em terceiro, o dos cartagineses; e muitas de suas instituições se comportam bem entre eles. E é sinal de um regime bem ordenado que o povo permaneça na instituição do regime, e não haja sedição digna de menção, nem tirano.*
>
> *Tem também coisas semelhantes ao regime dos lacedemônios: os banquetes das sociedades, os filícios. E a magistratura dos cento e quatro, semelhante à dos éforos. Contudo, não pior, pois estes são tomados dentre quaisquer pessoas, ao passo que aquela magistratura eles a elegem entre os virtuosos. E têm reis e uma gerúsia, proporcionados aos reis e anciãos que ali existem.*
>
> *E é melhor que os reis não sejam de um único gênero por si, nem de um gênero qualquer; e, se de um gênero diferente, que sejam eleitos dentre eles antes por mérito do que segundo a idade; pois, constituídos senhores de grandes coisas, se forem vis causam muito dano, e já causaram dano à cidade dos cartagineses; muitíssimas, portanto, das coisas repreensíveis por causa das transgressões são comuns a todos os regimes mencionados.*
>
> *Quanto às coisas que dizem respeito ao pressuposto da aristocracia e do regime político, umas declinam mais para a democracia, outras para a oligarquia; pois quanto a apresentar ou não apresentar algo ao povo, os reis, senhores juntamente com os anciãos, decidem se todos consentirem. Se, porém, não, também disto é senhor o povo. E, quaisquer coisas que apresentem, atribuem ao povo, que decide para os governantes, não apenas ouvi-las, mas ser senhores de julgar, e é lícito a quem quiser contradizer as coisas apresentadas, o que, com efeito, nos outros regimes não existe; e que as pentarquias, sendo senhoras de muitas e grandes coisas, sejam elegíveis por eles mesmos, e que a dos cem seja eleita por estes, sendo a magistratura máxima. Além disso, que estes governem por mais tempo que os outros, pois governam tanto no passado como no futuro, é oligárquico. Que, porém, seja sem preço e não por sorteio, deve pôr-se como aristocrático, e se houver algo semelhante, e que todas as sentenças sejam julgadas pelos governantes, e não umas por uns e outras por outros, como na Lacedemônia.*

*Ora, a instituição da aristocracia dos cartagineses transgride sobretudo para a oligarquia, segundo certo modo de entender, como parece a muitos. Pois julgam que se deve eleger como governante não somente o virtuoso, mas também o rico. Com efeito, é impossível que o necessitado governe bem e tenha tempo livre. Se, portanto, eleger o rico é oligárquico, e eleger segundo a virtude é aristocrático, este será um terceiro modo, segundo o qual estão ordenadas também entre os cartagineses as coisas relativas ao regime: pois elegem olhando para estas duas coisas, e sobretudo os máximos, os reis e os comandantes do exército.*

*Deve-se, porém, considerar que é falta do legislador esta transgressão da aristocracia; pois, desde o princípio, é das coisas mais necessárias ver de que modo os melhores possam ter tempo livre e não sofrer nenhum desdouro, não somente os governantes, mas também os que vivem privadamente.*

*Mas, se é preciso olhar também para a abundância em razão do tempo livre, é mau que as máximas magistraturas sejam venais, a saber, a realeza e o comando do exército; pois esta lei torna as riquezas mais preciosas que a virtude, e a cidade inteira amante do dinheiro. Ora, o que quer que os que detêm o principal julguem precioso, necessariamente também a opinião dos demais na cidade os segue nisso. E onde a virtude não é sumamente honrada, não é possível que este regime governe firmemente segundo a virtude. E é razoável que aqueles que compram isto se acostumem a lucrar, quando, tendo gastado, governarem. Pois é inconveniente que aquele que, sendo pobre mas honesto, queira lucrar; ao passo que o pior não haveria de querer, depois de ter gastado; por isso, é preciso que governem aqueles que podem exercer o governo dos melhores.*

*E seria mais digno se o legislador preferisse a pobreza dos honestos, mas cuidasse também de que os governantes tivessem tempo livre.*

*Parecerá também ser mau que várias magistraturas sejam exercidas pela mesma pessoa, o que se admite entre os cartagineses. Pois uma obra é executada de modo ótimo por um só. Deve, porém, o legislador ver como isto se faça, e não determinar que o mesmo toque flauta e corte couros. Por isso, onde a cidade não é pequena, é mais político e mais popular que muitos participem das magistraturas. Com efeito, como dissemos, é mais comum e mais belo que cada coisa seja executada por diferentes pessoas, e mais rapidamente; e isto é manifesto nas coisas da guerra e da navegação. Pois em ambas, pode-se dizer, por todos se estende o governar e o ser governado.*

*Sendo o regime oligárquico, escapam de modo ótimo enriquecendo sempre alguma parte do povo, enviando-a para as cidades; pois com isto sanam e tornam duradouro o regime. Mas isto é obra da fortuna; deveria, porém, ser isento de sedição por obra do legislador. Ora, agora, se sobrevier algum*

> *infortúnio e a multidão dos súditos se apartar, não há nenhum remédio de tranquilidade pelas leis. Sobre o regime dos lacedemônios, dos cretenses e dos cartagineses, que com razão são estimados, é assim que se comporta.*

***Politizare autem videntur*** etc. Depois que o Filósofo tratou do regime dos lacedemônios e dos cretenses, prossegue tratando do regime dos cartagineses. E acerca disto faz três coisas.

Primeiro, elogia esse regime juntamente com os precedentes.

Segundo, mostra a conveniência deste regime com os precedentes, ali: ***habet autem similia*** etc.

Terceiro, reprova algumas coisas a seu respeito, ali: ***et melius autem reges*** etc.

Diz, portanto, primeiro que os cartagineses pareciam viver bem politicamente, e, quanto a muitas coisas, melhor que os outros, e sobretudo naquelas em que se aproximavam do regime lacedemônico. Pois estes três regimes eram próximos entre si, diferindo muito dos outros, a saber, o cretense, o lacedemônico e o cartaginês; e havia entre eles muitas coisas bem estabelecidas. E é sinal de que o regime deles era bem ordenado o fato de o povo permanecer tranquilo em tal ordenação, e de não haver ali sedição do povo que fosse de algum peso, nem tampouco de o seu regime degenerar em tirania.

Depois, quando diz ***habet autem similia*** etc., mostra a conveniência deste regime com o lacedemônico.

E primeiro, quanto a isto: que entre eles havia banquetes das sociedades, que os lacedemônios chamavam filícios.

Segundo, quanto ao regime da cidade; porque entre os cartagineses havia a magistratura dos cento e quatro homens, semelhante à magistratura dos éforos que havia entre os lacedemônios: contudo, quanto a isto, não pior, mas melhor se comportavam os cartagineses; pois os lacedemônios instituíam os éforos *ex contingentibus*, isto é, dentre quaisquer pessoas, e ainda não aprovadas na virtude. Mas os cartagineses elegiam para esta magistratura somente homens virtuosos. Semelhantemente, também os cartagineses tinham reis como os lacedemônios, e tinham a *gerúsia*, isto é, certa dignidade ou honorabilidade correspondente aos anciãos que havia entre os lacedemônios.

Depois, quando diz ***melius autem*** etc., reprova o mencionado regime segundo os dois modos postos acima.

E primeiro, quanto a isto: que não estava bem estabelecido entre eles.

Segundo, quanto a isto: que não concordava com a intenção do legislador, ali: ***eorum autem quae ad suppositionem*** etc.

Diz, portanto, primeiro que seria melhor que os reis não fossem tomados de um só gênero, mas de quaisquer virtuosos: e, se devessem ser tomados de um só gênero, não deveria ser esse gênero de qualquer tipo, mas tal que dele, na maioria das vezes, procedessem os bons. E, além disso, se se escolhe algum gênero que difira em bondade dos outros, do qual sejam tomados os reis, seria melhor que desse gênero alguns fossem escolhidos para a realeza por eleição do que pela idade; por exemplo, que os primogênitos dominem: quando isto se faz de outro modo, frequentemente acontece que homens vis chegam à realeza: e isto é muito perigoso, se homens vis são constituídos para ter poder sobre grandes coisas. Pois isto muito prejudica as cidades: e tais reis vis prejudicaram em muitas coisas a cidade dos cartagineses. Conclui também, do que foi dito, que, sendo esses três regimes semelhantes, é comum a todos aquilo que neles é digno de repreensão. E, por isso, o que se disse a respeito dos outros deve entender-se também aqui.

Depois, quando diz ***eorum autem quae*** etc., reprova este regime quanto a isto: que se afastava da intenção proposta. E acerca disto faz três coisas.

Primeiro, mostra que, em certas coisas, desviava para a democracia, e em certas coisas para a oligarquia.

Segundo, mostra que desviava mais para a oligarquia, ali: ***transgreditur autem aristocratiae*** etc.

Terceiro, reprova o remédio que aplicavam contra isto, ali: ***oligarchia autem*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, sendo esta a intenção pressuposta do legislador entre os cartagineses, a saber, instituir um regime político ou aristocracia, algumas de suas leis declinavam para o demo, isto é, para o povo, e outras para a oligarquia. Com efeito, estava estabelecido entre eles que os reis, com os anciãos, tivessem em seu poder apresentar algumas coisas ao povo ou não as apresentar, quando todos consentissem: mas, se nem todos consentissem, o povo tinha, sobre estas coisas, o juízo do que deveria fazer-se. Semelhantemente, quando por comum consenso apresentavam algumas coisas ao povo, não somente o povo tinha o ouvir aquilo que se dizia e aprová-lo, mas tinha o poder de julgar se era bom ou não: e, se quisesse, o povo podia contradizer: o que não se fazia nos outros regimes já mencionados: e assim o povo estabelecia para os governantes o que devia fazer-se: e isto era democrático. Por outro lado, havia entre eles uma certa pentarquia, isto é, uma magistratura de cinco homens, que tinham o poder de intrometer-se em muitos e grandes negócios da cidade: e estes eram eleitos somente pelos governantes. Semelhantemente também, somente por eles eram eleitos aqueles cento e quatro, dos quais acima se falou. Semelhantemente também, os maiores da cidade governavam por mais tempo que os outros: porque aqueles que haviam precedido no governo eram companheiros no governo dos que sucediam, e assim se lhes duplicava o tempo de governo, o que não se dava aos outros menores: e isto era oligárquico. Havia também entre eles algo de aristocrático, a saber, que os governantes eram eleitos sem preço dado por eles. E, além disso, não eram eleitos por sorteio, mas por causa da virtude, e algumas outras coisas deste gênero. E assim não se afastavam da aristocracia em todas as coisas. Tinham também outra coisa oligárquica, a saber, que os máximos governantes julgavam todas as sentenças. Não havia, porém, diversos que julgassem diversos assuntos, como se fazia na Lacedemônia.

Depois, quando diz ***transgreditur autem*** etc., mostra que esse regime declinava mais para a oligarquia.

E isto quanto a duas coisas, das quais a segunda expõe ali: ***pravum autem utique*** etc.

Acerca da primeira faz duas coisas.

Primeiro, mostra em que declinava para a oligarquia.

Segundo, reprova-o, ali: ***oportet autem putare*** etc.

Diz, portanto, primeiro que a instituição do regime dos cartagineses, que queriam ser aristocrática, declinava sobretudo para a oligarquia, como parece a muitos. Pois julgavam que se deve eleger como governantes não somente os virtuosos, mas também os ricos: e moviam-se por esta razão: porque era impossível que algum pobre governasse bem e tivesse tempo livre para os negócios da cidade. Com efeito, os seus governantes não tinham salário do erário comum. Donde, se pobres virtuosos fossem eleitos como governantes, seria preciso que, negligenciando os negócios da cidade, se dedicassem a buscar para si o sustento. Ora, porque eleger um governante rico é oligárquico, e eleger um virtuoso é aristocrático, é manifesto que eleger o rico virtuoso será já um terceiro modo, que se observava entre os cartagineses. Pois elegiam como máximos governantes reis e comandantes do exército, olhando ao mesmo tempo para as riquezas e as virtudes.

Depois, quando diz ***oportet autem putare*** etc., reprova a mencionada ordenação.

E primeiro, a razão pela qual se moviam.

Segundo, a própria ordenação, ali: ***si autem oportet*** etc.

Diz, portanto, primeiro que esse afastamento da aristocracia deve imputar-se ao legislador: pois isto foi sobretudo necessário ver desde o princípio, a saber, de que modo os homens melhores em virtude pudessem ter tempo livre para as obras das virtudes, sem que fossem desonrados por ocupar-se de obras rústicas: e isto não somente quando governassem, mas também quando levassem vida privada; isto é, instituindo alguns prêmios das virtudes, com os quais os virtuosos se sustentassem.

Depois, quando diz ***si autem oportet*** etc., reprova a própria ordenação de dois modos.

Primeiro, mostrando que ela é perigosa. Pois, se é preciso, ao eleger os governantes, olhar para as riquezas, para que possam ter tempo livre sem as obras com que ganhem o sustento, será muito mau que as máximas magistraturas, a saber, a realeza e o comando do exército, sejam venais, isto é, que se deem em razão da abundância de dinheiro. Assim também diz ser mau, porque desta lei se segue que a cidade inteira seja amante do dinheiro, ainda mais que da virtude. Pois os cidadãos, o que quer que vejam ser precioso nas magistraturas, consequentemente julgam ser precioso. E, em qualquer cidade em que a virtude não seja sumamente honrada, isto é, em que a honra da magistratura se defira somente à virtude, é impossível que em tal cidade os homens governem infalivelmente segundo a virtude. E, porque a magistratura se dá por causa das riquezas, de certo modo comprada pelas riquezas, é provável que os cidadãos se acostumem a

ansiar pelo lucro do dinheiro; quando, tendo gastado, puderem governar. Pois é muito inconveniente que se diga que aquele que é pobre e virtuoso queira lucrar, constituído em ofício, mas que aquele que é pior não queira lucrar, depois de ter gastado muito para adquirir a magistratura. Isto, com efeito, é totalmente improvável. E, por isso, não é preciso investigar se são ricos aqueles que hão de ser instituídos na magistratura: mas, quer sejam ricos, quer pobres, devem instituir-se aqueles que podem exercer o governo dos melhores, isto é, governar segundo a virtude. Segundo, ali: *dignius* etc. Reprova a mencionada lei por isto: que negligencia um remédio mais conveniente que se poderia aplicar. Pois seria mais digno que o legislador preferisse para a magistratura a pobreza dos virtuosos, não olhando para as riquezas; e, com isto, aplicasse algum cuidado, para que ao menos os que estivessem na magistratura pudessem ter tempo livre.

Depois, quando diz ***pravum autem utique*** etc., expõe, em segundo lugar, em que este regime declinava para a oligarquia, e diz ser mau aquilo que se observava entre os cartagineses, a saber, que o mesmo obtivesse várias magistraturas ou vários ofícios: porque uma obra é executada de modo ótimo por um só homem. Se, porém, um homem devesse exercer várias obras, é necessário que seja impedido numa delas, ou em ambas. Donde o legislador deve atender a que não imponha várias obras a um só homem: por exemplo, que não determine que o mesmo toque flauta e corte couros. E, por isso, a não ser que a pequenez da cidade o impeça, parece ser mais político e mais demótico, isto é, popular, que muitos participem de magistraturas diversas, e não que um tenha várias magistraturas: porque isto é oligárquico. E aquilo é melhor porque cada coisa, como foi dito, é executada de modo mais belo e mais rápido por um só: de sorte que um não seja obrigado a fazer muitas coisas. E isto vemos no exército e no navio. Pois em ambos, por causa da distinção dos ofícios, de certo modo se estende a todos o governar e o ser governado; enquanto, a saber, uns súditos são preferidos a certos outros, até os mais ínfimos.

Depois, quando diz ***oligarchia autem existente*** etc., reprova o remédio que tinham contra a mencionada declinação. E diz que, sendo o regime deles oligárquico, encontraram o melhor modo de escapar à sedição do povo, porque sempre enviavam alguns do povo para o governo das cidades a eles sujeitas, para que assim se enriquecessem, e, por isto, de certo modo sanavam e faziam permanecer o seu regime; mas isto era por fortuna; porque, a saber, as cidades a eles sujeitas não se haviam rebelado. É preciso, porém, que os cidadãos estejam sem sedição, não por fortuna, mas pela providência do legislador. Ora, agora, se algum infortúnio sobreviesse aos cartagineses, de modo que grande parte dos súditos se apartasse do seu domínio, não haveria nenhum remédio contra as sedições, por causa das leis por eles promulgadas. Por fim, epilogando, conclui que aquilo que se disse com razão pode admitir-se a respeito do regime dos lacedemônios, dos cretenses e dos cartagineses.

# Lição 17

> *Dentre aqueles que se pronunciaram sobre o regime político, alguns não participaram de nenhuma ação política, mas perseveraram vivendo vida privada. Sobre estes, se há algo digno de menção, já se disse quase de todos. Outros, porém, foram legisladores, uns nas próprias cidades, outros também tratando da política de algumas cidades estrangeiras; e destes, uns foram autores de leis, outros também de regimes, como Licurgo e Sólon. Pois estes instituíram tanto leis quanto regimes.*
>
> *Sobre o regime dos lacedemônios, já se falou. Quanto a Sólon, alguns julgam que foi um legislador zeloso. Pois dissolveu a oligarquia, que era muito destemperada, e libertou o povo que era servo, e instituiu a democracia pátria, e mesclou bem o regime; pois o conselho no Areópago era oligárquico, a eleição das magistraturas era aristocrática, e o tribunal era democrático. Parece, porém, que Sólon não dissolveu aquelas coisas que já existiam antes, a saber, o conselho e a eleição das magistraturas, mas instituiu o poder do povo fazendo os tribunais compostos de todos.*
>
> *Por isso, também alguns o acusam; pois dissolveu a outra parte quando fez o tribunal senhor de todas as coisas, sendo ele por sorteio. Com efeito, quando este prevaleceu, como que lisonjeando o povo tornado tirano, transformaram o regime naquele que agora é a democracia; e o conselho que havia no Areópago, Efialtes e Péricles o restringiram, e Péricles instituiu a remuneração dos tribunais, e assim, deste modo, cada um dos condutores do povo, aumentando-o, o levou àquela que agora é a democracia.*
>
> *Parece, contudo, que isto não se fez segundo a vontade de Sólon, mas antes por acidente. Pois o povo, tornado causa do comando naval [travado] contra os medos, concebeu astutamente [suas ambições], e tomou por chefes homens perversos em vez dos equânimes versados na política; porquanto também Sólon parece atribuir ao povo sobretudo o poder necessário, a saber, o de eleger os magistrados e corrigi-los. Pois, não sendo senhor disto, o povo seria de fato escravo e inimigo. E instituiu todos [os magistrados] dentre os abastados, dentre os de quinhentos medimnos e os jugários, e do terceiro grupo chamado equestre. O quarto, porém, era o dos mercenários, aos quais não competia magistrado algum.*
>
> *Foram legisladores Zaleuco, junto aos locros ocidentais, e Carondas de Cátana, para os seus concidadãos e para as outras cidades da Calcídia em torno da Itália*

> *e da Sicília. Alguns querem inferir de que modo Onomácrito foi o primeiro perito em legislação, e que se exercitou em Creta, sendo locro e posto à frente do povo segundo a arte; e que companheiro deste foi Táleta, e discípulo de Táleta, Licurgo e Zaleuco, e de Zaleuco, Carondas. Mas dizem isto sem considerar bem o tempo.*
>
> *Foi também Filolau, coríntio, legislador dos tebanos; ora, Filolau era da linhagem dos Baquíadas; e, tendo-se tornado amante de Diocles, que venceu na olimpíada, quando este deixou a cidade, recordando o amor da mãe [dele], Alcíone, partiu para Tebas, e ali ambos terminaram a vida. E ainda agora mostram os seus sepulcros, facilmente visíveis um do outro, mas, quanto à região dos coríntios, um deles visível e o outro não; pois contam que eles assim dispuseram a sepultura: Diocles, por aversão à paixão, para que a Coríntia não fosse visível [do seu túmulo], por causa do pó; Filolau, porém, para que fosse visível; habitaram, pois, junto aos tebanos por tal causa.*
>
> *Foi seu legislador Filolau, acerca de algumas outras coisas e da procriação dos filhos, [leis] que eles chamam leis positivas, e isto foi por ele estatuído singularmente, para que se conservasse o número dos quinhões. De Carondas, porém, nada é próprio senão a punição das falsas testemunhas; pois foi o primeiro a fazer tal consideração. Sua diligência é mais agradável do que a dos que hoje são legisladores. De Filolau é próprio a irregularidade das propriedades; de Platão, a comunidade das mulheres, dos filhos e das propriedades e os banquetes das mulheres; e ainda a lei acerca da embriaguez, a saber, que os sóbrios presidam aos banquetes, e o exercício nas coisas bélicas para que se tornem ambidestros pelo estudo, conforme é oportuno, não sendo útil esta mão e inútil aquela. De Dracon há leis; mas estabeleceu leis para uma constituição já existente, e nada há de próprio em suas leis digno de memória, senão a severidade por causa da magnitude do dano. Foi também Pítaco fundador de leis, mas não de constituição; e sua lei própria é que os ébrios, se ferirem [alguém], sofram maior pena do que os sóbrios, porque mais ébrios cometem injúrias do que sóbrios; não olhou para o perdão, [alegando] que se deva antes ter [indulgência] para com os ébrios, mas para o proveito. Foi também Andródamas de Régio legislador dos calcídios que estão na Trácia, cujas [leis] são acerca dos homicídios e das heranças; contudo, nada de próprio dele se poderia dizer. As coisas, pois, relativas às constituições principais e às referidas por alguns, sejam consideradas deste modo.*

***Eorum autem qui pronuntiaverunt de politia*** etc. Depois que o Filósofo tratou das diversas constituições, aqui prossegue acerca dos instituidores das constituições e das leis. E acerca disto faz três coisas.

Primeiro determina a diferença entre eles.

Segundo, determina acerca de alguns que instituíram constituições, em ***de ea quidem igitur*** etc.

Em terceiro, determina acerca de alguns que foram legisladores, em ***legislatores autem*** etc.

Expõe, pois, primeiramente duas diferenças daqueles que trataram das constituições ou das leis; das quais a primeira é segundo a diversidade de vida. Pois alguns deles viveram vida privada, não participando em nada das ações políticas, porque não foram governantes de nenhuma cidade, como Platão, Fáleas e Hipódamo, dos quais acima se falou, se havia algo digno a dizer sobre eles. Outros, porém, viveram vida política, instituindo leis para algumas cidades, próprias ou estrangeiras. A segunda diferença é segundo aquilo que transmitiram. Pois alguns foram fundadores de algumas leis, sem ordenar constituição alguma. Outros, porém, também instituíram uma constituição, que é a ordenação do regime da cidade, e estabeleceram algumas leis, como Licurgo, que instituiu a constituição lacedemônia, e Sólon, que instituiu a ateniense.

A seguir, quando diz ***de ea quidem igitur*** etc., prossegue acerca dos que instituíram constituições. E, porque já se falou acima da constituição lacedemônia, que Licurgo instituiu, resta falar da constituição ateniense, que Sólon instituiu. E acerca disto faz três coisas.

Primeiro mostra o que Sólon instituiu.

Segundo, como era censurado por alguns, em ***propter quod et quidam*** etc.

Terceiro, o desculpa, em ***videtur autem hoc*** etc.

Diz, pois, primeiramente que alguns reputam ter sido Sólon bom legislador, porque dissolveu a oligarquia, que era muito intemperada e imoderada em Atenas, e libertou o povo que era oprimido na servidão pelo regime imoderado dos ricos, e instituiu a democracia em sua pátria, e misturou bem a constituição, isto é, o regime da cidade, dando nela alguma parte ao povo.

*Erat enim in Ariopago*, isto é, no bairro de Marte, que era lugar solene em Atenas, foi instituído o Conselho da cidade, que era oligárquico, porque os conselheiros da cidade eram dentre os ricos e poderosos. Mas o fato de os magistrados serem eleitos, isto era aristocrático.

*Praetorium autem*, isto é, o poder judiciário, instituiu-o dentre os populares, o que era democrático, isto é, popular. E assim Sólon parece não ter dissolvido aquilo que antes existia, a saber, o Conselho oligárquico e a eleição pelo povo, que era aristocrática. Mas de novo instituiu um certo governo popular, quando fez os tribunais, isto é, os juízes dentre todos os cidadãos.

A seguir, quando diz ***propter quod et quidam*** etc., mostra como Sólon era censurado por alguns. Pois alguns o acusavam de ter dissolvido a outra constituição, que antes existia, quando instituiu o tribunal que depois teve poder sobre todas as coisas, sendo, porém, esse ofício sorteado, porque, a saber, alguns do povo eram eleitos por sorte para esse ofício. E por isso dizem que ele, por meio disto, dissolveu a constituição anterior, porque, tendo prevalecido esse ofício na cidade, aqueles pretores instituídos dentre o povo transferiram todo o regime da cidade para o povo, que pela tirania oprimia os maiores; e assim se chegou à democracia desordenada que havia em Atenas. Pois primeiro Efialtes e Péricles, que foram pretores populares, destruíram o conselho que desde a antiguidade existia no Areópago, e continuamente cada um dos chefes do povo aumentou o poder do povo, até que a constituição foi conduzida à democracia que então existia.

A seguir, quando diz ***videtur autem*** etc., desculpa Sólon; e diz que esse defeito parece ter ocorrido não pela intenção de Sólon, mas por certo acidente. Pois, quando o rei dos medos invadiu os atenienses, estes, pensando que não podiam nem defender suas fronteiras nem suster o cerco da cidade, tendo alojado as crianças, as mulheres e os bens que possuíam em outras cidades da Grécia, abandonada a cidade, transferiram a guerra da terra para o mar. E assim se reuniu o povo no tempo dos medos por causa desse comando naval, isto é, do principado naval, e astutamente concebeu usurpar para si todo o poder; e sucedeu que, em lugar de chefes virtuosos, o povo teve chefes perversos, que seguiram a intenção do povo. Mas que Sólon não tenha pretendido isto, é evidente por isto: que Sólon não deu ao povo poder senão aquele que é sumamente necessário, a saber, eleger os magistrados e corrigir seus erros. E diz que esse poder do povo é necessário, porque sem ele o povo seria escravo, se, sem sua vontade, os magistrados fossem recebidos, e não pudesse emendar os males que os magistrados fizessem; e, não podendo suportar a servidão, tornar-se-ia adversário dos magistrados.

Mas instituiu todos os magistrados primeiramente *ex insignibus*, isto é, dentre os nobres e ricos.

E, secundariamente, instituiu-os dentre alguns quinhentos que eram como os intermediários na cidade, que ele chama medimnos, como que moderadores, e os chama jugários, porque eram cabeças das sociedades ou das artes, como que unindo a multidão;

e, em terceiro lugar, instituía os magistrados dentre os cavaleiros, que era a terceira ordem.

A quarta ordem, porém, era a dos mercenários, que eram a parte ínfima do povo, aos quais não pertencia magistrado algum. E assim é evidente que, nos magistrados, atribuiu maior parte aos maiores do que ao povo. Donde não foi sua intenção instituir a democracia, mas ela sobreveio à revelia de sua intenção.

A seguir, quando diz ***legislatores autem*** etc., determina acerca dos instituidores das leis.

E primeiro mostra quem foram e a quem impuseram as leis.

Segundo, que leis promulgaram, em ***legislator autem fuit*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas.

Primeiro trata de alguns legisladores na Itália, que outrora se chamava Magna Grécia.

Segundo, de alguns legisladores da Grécia, em ***fuit autem et Philolaus*** etc.

Diz, pois, primeiramente que houve certos legisladores, um de nome Zaleuco, que impôs leis aos locros ocidentais, e é uma cidade da Calábria, que fica ao ocidente da Grécia. Houve também um legislador, Carondas de Catânia, que promulgou leis para seus concidadãos e para algumas outras cidades da Calcídia, em torno da Itália e da Sicília. Mostra, porém, de onde estes foram instruídos na legislação; e diz que alguns querem inferir que, naquelas terras, o primeiro instruído e perito em legislação foi um de nome Onomácrito, que, sendo cidadão locro, se exercitou acerca da legislação em Creta, e depois foi posto à frente do povo, regendo-o artificiosamente; e dizem que companheiro deste foi um certo Táleta, cujos discípulos dizem terem sido Licurgo o Lacedemônio e

Zaleuco o Locro. E dizem que discípulo de Zaleuco foi Carondas de Catânia. Mas dizem isto sem considerar bem o tempo deles, que não convinha a esta narração.

A seguir, quando diz ***fuit autem et Philolaus*** etc., narra acerca dos legisladores da Grécia. E diz que um certo Filolau, cidadão coríntio, promulgou leis aos tebanos. E indica a causa pela qual passou de Corinto a Tebas. E diz que, sendo da linhagem dos Baquíadas, isto é, dos que traziam origem de Baco, tornou-se amigo de um certo Diocles, que tivera uma vitória na olimpíada. Depois, pois, que Diocles deixou a cidade, talvez expulso dali por alguma injúria, Filolau, tendo em memória o amor da mãe de Diocles, que se chamava Alcíone, que talvez o houvesse criado, partiu com ele para Tebas, e ali ambos terminaram a vida, de modo que até agora mostram seus sepulcros, que mutuamente se olhavam, e de um se podia avistar o outro. Mas estavam de tal modo dispostos em relação à região dos coríntios, que um podia ser visto dali, e o outro não. Contam, porém, que a sepultura deles foi assim ordenada para que Diocles não fosse visto pelos coríntios, como que querendo apartar-se deles por causa daquilo que deles padecera; Filolau, porém, podia ser visto, pois nada deles padecera. Esta, pois, foi a causa pela qual habitaram junto aos tebanos e lhes promulgaram leis.

A seguir, quando diz ***legislator autem*** etc., mostra o que cada legislador instituiu de próprio. E diz que Filolau promulgou leis aos tebanos acerca de algumas outras coisas, mas especialmente acerca da procriação dos filhos, a saber, que não insistissem na obra da geração depois de terem certo número de filhos. E a estas leis de Filolau os tebanos chamam leis positivas. Ora, só ele estabeleceu isto acerca da procriação dos filhos, para que se conservasse o *numerus sortium*, isto é, para que não fosse necessário dividir em vários uma parte da possessão de um só homem, mas que se gerassem tantos filhos que sempre se conservasse o mesmo número de cidadãos. Carondas, porém, nada estabeleceu ele sozinho, senão a punição dos falsos testemunhos, o que ele foi o primeiro a considerar; mas agradou mais por isto: por ter explicado com diligência, mais do que os outros legisladores, aquilo que era necessário nas leis, do que por estabelecer algo de singular. Mas Filolau instituiu algo de próprio, a saber, que se removesse a irregularidade das possessões. Platão, porém, instituiu quatro coisas próprias em suas leis: das quais uma é que as mulheres, os filhos e as possessões sejam comuns. A segunda é que se fizessem banquetes de mulheres, assim como em outras cidades se fazem banquetes de homens. A terceira é que instituiu uma lei contra a embriaguez, a saber, que só os sóbrios pudessem ser presidentes dos simpósios, isto é, dos banquetes. A quarta estabeleceu-a na coisa militar, a saber, que os homens, pelo exercício e pelo estudo, se tornassem ambidestros, isto é, que ambas as mãos lhes fossem úteis para guerrear. Depois disto diz que se encontram algumas leis de Dracon, que impôs algumas leis a uma constituição preexistente, mas em suas leis nada houve de próprio digno de memória, senão que se dava pena mais severa quando da culpa se seguia maior dano. Houve também um certo Pítaco, legislador, que não instituiu constituição; cuja lei própria foi que os ébrios, se ferissem [alguém], fossem punidos mais do que os sóbrios, porque mais ébrios cometem injúrias do que sóbrios; donde olhou mais para a utilidade, a saber, que se coibissem as injúrias dos ébrios, do que para o perdão, que se deve ter para com os ébrios, que não são senhores de si. Houve também outro legislador, Andródamas, cidadão de Régio, que instituiu algumas leis acerca das penas dos homicídios e acerca das sucessões das heranças, mas, contudo, quase nada de próprio dele se pode dizer. Por fim, epilogando, conclui que deste modo foram consideradas as mesmas coisas que convinha considerar acerca das melhores constituições, a saber, dos lacedemônios, dos cretenses e dos cartagineses, e acerca das constituições ordenadas por alguns outros. E assim se termina o segundo livro.