# Livro 3


- Lição 1
- Lição 2
- Lição 3
- Lição 4
- Lição 5
- Lição 6

# Lição 1

> *Para aquele que considera a constituição — qual seja cada uma e de que qualidade —, a primeira consideração é ver, acerca da cidade, o que de fato é a cidade. Pois ora duvidam: uns dizem que a cidade praticou certa ação, outros que não a cidade, mas a oligarquia ou o tirano; e vemos que todo o labor do político e do legislador está em torno da cidade; ora, a constituição é certa ordenação dos habitantes da cidade. E, porque a cidade é [algo] composto, como qualquer outro dos todos que constam de muitas partes, é evidente que primeiro se deve investigar o cidadão; pois a cidade é uma certa multidão de cidadãos. Por isso se deve considerar quem convém chamar cidadão e quem seja o cidadão. Com efeito, também acerca do cidadão muitas vezes se duvida. Pois nem todos confessam ser o mesmo o cidadão: pois há alguém que, sendo cidadão na democracia, muitas vezes não é cidadão na oligarquia.*
>
> *Aqueles, pois, que de algum outro modo obtêm esta denominação, como os cidadãos poéticos, devem ser deixados de lado. Ora, o cidadão não é cidadão por habitar em algum lugar, pois também os forasteiros e os escravos participam da habitação; nem [é cidadão] por participar dos [direitos] justos de tal modo que obtenha sentença e seja julgado, pois isto também compete àqueles que participam por contratos. Em muitos lugares, pois, nem destes participam plenamente os forasteiros, mas é necessário atribuir-lhes um patrono. Por isso participam de tal comunhão de modo imperfeito. Mas, assim como também dizemos que as crianças que ainda, por causa da idade, não estão inscritas, e os velhos dispensados são de algum modo cidadãos, não porém absolutamente, mas acrescentando: estes, imperfeitos; aqueles, já avançados [na idade], ou algo semelhante — pois nada difere, pois é claro o que se diz —; pois buscamos o cidadão absolutamente e que não tenha nenhum tal acréscimo que precise de correção, porquanto também acerca dos vis e dos foragidos há tais coisas a duvidar e a resolver.*
>
> *Ora, o cidadão absolutamente por nada dos outros [critérios] se determina mais do que por participar do juízo e do magistrado. Dos magistrados, porém, uns são divididos pelo tempo, de sorte que a alguns de modo algum é lícito exercer duas vezes o mesmo, ou [só] após certos tempos determinados; outro, porém, é indeterminado, como o pretor e o membro da assembleia. Talvez, pois, alguém dirá que tais não são magistrados, nem por isto participam do magistrado. Mas nada difere. Pois a discussão é acerca do nome. Pois é inominado aquilo que há de comum entre o pretor e o membro da assembleia, [de modo] que se deva chamar ambos [por um nome comum]. Seja, pois, em razão da determinação,*

> *[chamado] magistrado indeterminado. Pomos, pois, como cidadãos aqueles que assim participam. Aquele, pois, a quem sobretudo convém [ser] cidadão, é quase tal, em relação a todos os que se dizem cidadãos.*
>
> *Convém, porém, não passar despercebido que, nas coisas cujos suportes diferem pela espécie, e um deles é primeiro, outro segundo, e outro subsequente, ou nada absolutamente há segundo o qual tais coisas [tenham algo] comum, ou apenas escassamente; ora, vemos que as constituições diferem entre si pela espécie, e que umas são posteriores e outras anteriores; pois é necessário que as viciadas e transgressoras sejam posteriores às não viciadas; de que modo, porém, as chamamos transgressoras, ficará manifesto depois. Por isso é necessário que também o cidadão seja diverso, aquele que [é] segundo cada constituição; por causa do que, o dito [cidadão] é sobretudo cidadão na democracia. Nas outras é possível [que o seja], não porém necessariamente. Pois em algumas não há povo, nem julgam haver assembleia, mas convocados; e julgam as causas por partes, como na Lacedemônia as dos contratos julga um dos éforos, outras, outro; os anciãos, porém, [julgam] as de homicídio, e talvez outro magistrado [julgue] outras. E do mesmo modo também acerca de Cartago: pois todas as causas alguns magistrados julgam.*
>
> *Mas a definição de cidadão comporta correção. Pois em outras constituições não é o príncipe indeterminado que é membro da assembleia e pretor, mas o que é determinado segundo o magistrado; pois a estes, ou a todos ou a alguns, é atribuído deliberar e julgar, ou acerca de todas as coisas ou acerca de algumas. Quem, pois, seja o cidadão, é manifesto a partir disto. Pois aquele que tem poder de participar do magistrado deliberativo ou judicativo, a esse já dizemos ser cidadão desta cidade. E [dizemos ser] cidade a multidão de tais [cidadãos] suficiente para a autarquia da vida, para dizê-lo absolutamente.*
>
> *Determinam também, segundo o uso, o cidadão como aquele que [nasce] de ambos os cidadãos e não de um só, por exemplo, do pai ou da mãe; outros, porém, exigem também isto por mais [gerações], por exemplo, dois, três ou mais avós. Determinada assim politicamente [a noção], alguns rapidamente duvidam: este terceiro ou quarto [antepassado], como será cidadão? Górgias de Leôncio, talvez duvidando disto e falando com ironia, disse: assim como os pequenos morteiros são aquilo que é feito pelos fazedores de morteiros, assim também são larisseus os que são feitos pelos fabricantes; pois há alguns fabricantes de larisseus. É, porém, [questão] simples. Pois, se participavam da constituição segundo a dita definição, eram cidadãos. Pois não é possível adaptar o [critério] de [nascer] de cidadão homem ou mulher aos primeiros que habitaram ou edificaram [a cidade].*

***Ei qui de politia considerat*** etc. Depois que o Filósofo, no segundo livro, investigou acerca das constituições segundo a tradição de outros, aqui começa a tratar delas segundo a própria opinião. E divide-se em duas partes.

Na primeira, manifesta a diversidade das constituições;

na segunda, ensina de que modo a melhor constituição deve ser instituída, no princípio do sétimo livro, em ***de politia optima facturum*** etc.

A primeira parte, porém, divide-se em duas.

Na primeira, distingue as constituições.

Na segunda, determina acerca de cada uma delas, no quarto livro, em ***in omnibus artibus et scientiis*** etc.

A primeira parte, porém, divide-se em duas.

Na primeira parte, determina aquilo que pertence à constituição em comum;

na segunda, divide as constituições, em ***quoniam autem haec determinata sunt*** etc.

A primeira parte divide-se em duas partes:

na primeira, expõe a sua intenção;

Na segunda, prossegue o que foi proposto, ali onde diz: ***eos quidem igitur qui aliter qualiter*** etc.

Acerca do primeiro, faz duas coisas.

Primeiro, mostra que, para tratar das constituições, é preciso considerar antes a cidade.

Segundo, mostra que, para tratar da cidade, é preciso considerar o que é o cidadão, ali onde diz: ***quoniam autem civitas*** etc.

Diz, portanto, primeiro que aquele que quer considerar a constituição, o que cada uma é segundo a sua própria noção e de que qualidade é, isto é, se boa ou má, justa ou injusta, é preciso que primeiro considere o que é a cidade. E isto ele prova por uma dupla razão:

das quais a primeira é que a respeito disto pode haver dúvida. Pois alguns duvidam acerca de certos negócios, se foram feitos pela cidade, por exemplo, quando foram feitos por um tirano ou pelos ricos da cidade. E, nesse caso, alguns dizem que a cidade fez isto; outros, porém, dizem que não foi a cidade que fez isto, mas a oligarquia, isto é, os ricos que governam, ou também o tirano: e assim parece pôr-se em dúvida se somente os ricos que governam constituem a cidade. E, porque há dúvida, é preciso que se determine.

A segunda razão é que toda a intenção daqueles que tratam das constituições e da legislação se ocupa da cidade, porque a constituição nada mais é do que a ordem dos que habitam a cidade.

Depois, quando diz ***quoniam autem civitas*** etc., mostra que é necessário determinar o que é o cidadão, por uma dupla razão:

das quais a primeira é esta. Em todas aquelas coisas que são compostas de muitas partes, é preciso considerar antes as partes. Ora, a cidade é um certo todo constituído de cidadãos como de suas partes, pois a cidade nada mais é do que uma certa multidão de cidadãos. Logo, para conhecer a cidade, é preciso considerar o que é o cidadão.

A segunda razão é que também acerca disto acontece haver dúvida: pois nem todos confessam concordemente que a mesma pessoa seja cidadão. Com efeito, alguém do povo, que é cidadão na democracia segundo a qual o povo governa, às vezes não é considerado cidadão na oligarquia, segundo a qual os ricos governam: porque frequentemente a oligarquia é tal que o povo não tem nela nenhuma parte.

Depois, quando diz ***eos quidem igitur*** etc., prossegue o que foi proposto. E divide-se em duas partes.

Na primeira, mostra o que é o cidadão.

Na segunda, mostra qual é a virtude que faz o bom cidadão, ali onde diz: ***his autem quae dicta sunt*** etc.

Acerca do primeiro, faz duas coisas.

Primeiro, determina o que é o cidadão.

Segundo, levanta acerca disto algumas dúvidas, ali onde diz: ***sed forte illi magis*** etc.

Acerca do primeiro, faz duas coisas.

Primeiro, mostra o que é o cidadão segundo a verdade da coisa.

Segundo, exclui uma certa determinação falsa, ali onde diz: ***determinant etiam secundum usum*** etc.

Acerca do primeiro, faz duas coisas:

primeiro, expõe certos modos segundo os quais alguns são cidadãos sob certo aspecto e não absolutamente.

Segundo, mostra o que é o cidadão absolutamente, ali onde diz: ***civis autem simpliciter*** etc.

Diz, portanto, primeiro que devemos por ora deixar de lado aqueles que são chamados cidadãos segundo algum modo poético, isto é, segundo a metáfora ou a semelhança; porque estes não são verdadeiramente cidadãos. E o primeiro modo é segundo a habitação. Ora, alguns não são chamados verdadeiramente cidadãos pelo fato de habitarem a cidade: porque os estrangeiros e os escravos habitam na cidade, e nem por isso são cidadãos absolutamente. O segundo modo é que

alguns podem ser chamados cidadãos porque estão submetidos à jurisdição da cidade, de modo a participarem da justiça da cidade nisto, que às vezes obtêm uma sentença a seu favor e às vezes são julgados, isto é, condenados: porque isto também convém àqueles que têm entre si alguns contratos, os quais, contudo, não são cidadãos de uma só cidade. E, todavia, em certas cidades os forasteiros não participam perfeitamente desse tipo de justiça como os cidadãos: mas é preciso que, se quiserem contender em juízo, deem um fiador, isto é, um garante de que obedecerão ao direito. Donde é evidente que os que vêm de fora participam imperfeitamente da comunhão da justiça: e assim, segundo isto, não são cidadãos absolutamente, mas podem ser chamados cidadãos sob certo aspecto. Assim como também, de um terceiro modo, chamamos cidadãos as crianças, que ainda não foram inscritas no número dos cidadãos. E assim como chamamos cidadãos os anciãos, que já foram dispensados do número dos cidadãos, de modo que não podem executar as obras dos cidadãos: pois a uns e a outros não chamamos cidadãos absolutamente, mas com algum acréscimo. As crianças, como imperfeitas; os anciãos, como já levados além do que exige a condição dos cidadãos. Ou, se também se acrescentar alguma outra coisa semelhante, não faz diferença alguma. Pois é manifesto aquilo que pretendemos dizer: com efeito, investigamos agora o que é o cidadão absolutamente, sem nenhum acréscimo que seja necessário para dirigir ou explicar o nome de cidadão. Há, porém, também um quarto modo, no qual há a mesma dúvida e a mesma solução: a saber, acerca dos fugitivos e dos vis, isto é, das pessoas infames; porque tais pessoas são cidadãos sob certo aspecto, e não absolutamente.

Depois, quando diz ***civis autem simpliciter*** etc., mostra o que é o cidadão absolutamente. E acerca disto faz três coisas.

Primeiro, expõe uma certa determinação do cidadão.

Segundo, mostra que essa determinação não é comum a qualquer constituição, ali onde diz: ***oportet autem non latere*** etc.

Terceiro, mostra de que modo pode ser corrigida para que seja comum, ali onde diz: ***sed habet directionem*** etc.

Diz, portanto, primeiro que por nada de melhor pode ser determinado o cidadão absolutamente do que por isto: que participe na cidade do juízo, de modo que possa julgar acerca de algo, e do governo, de modo que tenha algum poder nos negócios da cidade. Mas deve-se saber que há dois gêneros de governos. Pois alguns são determinados a certo tempo, de modo que, em certas cidades, não é lícito que o mesmo homem obtenha duas vezes o mesmo governo, ou que o obtenha por tempos determinados, por exemplo, que exerça algum ofício por um ano, e que depois não possa ser instituído no mesmo ofício até três ou quatro anos. Outro governo, porém, é aquele que não se determina segundo algum tempo, mas que o homem pode exercer aquele ofício em qualquer tempo: como o pretor, que tem o poder de julgar acerca de algumas causas, e o orador da assembleia, que tem o poder de dizer a sua sentença na assembleia da cidade. Pode, porém, acontecer que alguém não chame governantes a esse tipo de juízes ou de oradores, e que se diga que, por isto, eles não têm algum governo pelo fato de poderem falar na assembleia ou julgar. Mas isto em nada difere quanto ao propósito, porque essa dúvida está apenas no nome: pois não encontramos algum nome comum ao juiz e ao orador da assembleia: e por isso imponha-se-lhes este nome, que se diga governo indeterminado. Assim, pois, pomos que aqueles que participam

desse tipo de governo são cidadãos: e esta parece ser a melhor determinação do cidadão absolutamente.

Depois, quando diz ***oportet non latere*** etc., mostra que esse tipo de determinação do cidadão não é comum a todas as constituições. E diz que é preciso que seja manifesto isto: que em todas as coisas nas quais os supostos diferem em espécie, e um deles é primeiro, outro segundo, outro consequente, isto é, que se segue depois, ou nada há de comum entre eles, como nos termos equívocos, ou dificilmente há algo de comum, isto é, segundo algo mínimo. Ora, as constituições, como se dirá abaixo, diferem segundo a espécie, e algumas delas são anteriores e outras posteriores; porque aquelas que estão viciadas e transgridem a reta ordem da constituição são naturalmente posteriores às constituições não viciadas, assim como em qualquer gênero o perfeito é naturalmente anterior ao corrompido. De que modo, porém, algumas constituições transgridem a reta ordem, ficará manifesto abaixo. Donde é preciso que seja diversa a noção de cidadão nas diversas constituições. Donde a referida determinação do cidadão convém sobretudo à democracia, na qual qualquer um do povo tem o poder de julgar acerca de algo e de falar na assembleia. Nas outras constituições, porém, às vezes acontece que qualquer cidadão tem este poder; contudo, isto não é necessário, porque em algumas não há um povo que tenha alguma cidadania, nem consideram algo como Assembleia, isto é, a congregação do povo, mas apenas alguns especialmente convocados, e somente estes, por partes, julgam algumas sentenças, assim como em Lacedemônia os éforos julgam as sentenças dos contratos, outros porém outras, diversos coisas diversas. Os anciãos, por sua vez, julgam as causas de homicídio, e outros governos julgam outras. E assim também é em Cartago, porque todas as sentenças são julgadas por alguns governantes, e assim os cidadãos populares não participam do juízo: donde a referida determinação do cidadão não convém a tais constituições.

Depois, quando diz ***sed habet directionem*** etc., corrige a referida definição do cidadão; e diz que a referida definição pode ser dirigida a isto: a que seja comum, porque nas outras constituições que não a democracia o orador da assembleia e o pretor não têm governo indeterminado, mas estas duas coisas pertencem apenas àqueles que têm governos determinados, porque a alguns destes, ou também a todos, convém julgar e deliberar, ou acerca de algumas coisas, ou acerca de todas. E disto pode ser manifesto o que é o cidadão: pois não é cidadão aquele que participa do juízo e da assembleia, mas aquele que pode ser constituído em governo deliberativo ou judiciário. Pois aqueles que não podem ser admitidos a tais ofícios em nada parecem participar da constituição, donde não parecem ser cidadãos. Por fim, porém, conclui disto que a cidade nada mais é do que uma multidão de tais pessoas, que assim são chamadas cidadãos, suficiente para a autarquia, isto é, para a autossuficiência da vida, como se pode dizer absolutamente. Pois a cidade é uma comunidade suficiente por si mesma, como se disse no livro primeiro.

Depois, quando diz ***determinant etiam secundum usum*** etc., exclui uma certa determinação pela qual alguns definem o cidadão. E diz que alguns, segundo o costume, determinam ser cidadão aquele que nasceu de ambos os pais cidadãos, e não de apenas um deles, a saber, o pai ou a mãe. Alguns, porém, exigem ainda mais para que alguém seja cidadão, a saber, que a sua geração se remonte a avós cidadãos até o segundo grau, ou o terceiro, ou além. E se assim se determinar o cidadão politicamente, isto é, segundo o costume de certas cidades, e apressadamente, isto é, antes da devida investigação, surge a dúvida de como esse terceiro ou quarto avô foi cidadão. Pois, segundo a referida determinação, ele não poderá ser dito ter sido cidadão, a não ser que

também a sua geração se remonte a um terceiro ou quarto avô cidadão: e assim se procederá ao infinito. Acerca disto, porém, expõe o dito de Górgias, siciliano de Leontinos, que disse algumas palavras sábias acerca das referidas determinações, seja porque não estava certo da verdade, seja porque falava ironicamente. Pois disse que, assim como os pequenos morteiros são aqueles que são feitos pelos artífices de morteiros, assim também os cidadãos de Larissa são aqueles que foram feitos, isto é, gerados, por outros cidadãos de Larissa, que são fazedores de cidadãos de Larissa. Isto, porém, foi dito absolutamente e sem razão: porque, se alguns participam da constituição segundo a definição por nós referida, é preciso dizer que são cidadãos ainda que não tenham sido gerados de cidadãos: de outro modo, essa determinação que eles dão não pode adaptar-se aos primeiros que edificaram ou habitaram a cidade; a respeito dos quais consta que não nasceram de cidadãos daquela cidade: donde se seguiria que não foram cidadãos; e, por consequência, nem os outros que deles derivam; o que é inconveniente.

# Lição 2

> *Mas talvez tenham maior dúvida quaisquer que participam da constituição depois de feita uma transformação, como Clístenes fez em Atenas depois da expulsão dos tiranos. Pois agregou às tribos muitos estrangeiros e escravos vindos de fora. A dúvida, porém, a respeito destes não é quem é cidadão, mas se o é injusta ou justamente.*
>
> *E, ademais, com isto ainda alguém duvidará se, quando alguém não é justamente cidadão, não é cidadão, como se o injusto valesse o mesmo que o falso. Ora, uma vez que vemos também alguns governarem injustamente, dos quais diremos que governam, mas não justamente, e o cidadão foi determinado por um certo governo; pois aquele que participa de tal governo é cidadão, como dizemos; é evidente que se deve confessar que também estes são cidadãos.*
>
> *Quanto ao que é justa ou injustamente, isto se liga à dúvida antes mencionada. Pois alguns duvidam de quando a cidade agiu e quando não a cidade, por exemplo, quando, de uma oligarquia ou tirania, se faz uma democracia; então, com efeito, alguns não querem dissolver as convenções, como se não a cidade, mas o tirano as tivesse recebido, nem muitas outras coisas semelhantes, como se algumas das constituições existissem pela imposição e não pelo que é comumente conveniente. Se, portanto, algumas se converteram em democracia, segundo este modo deve-se dizer igualmente que são ações desta cidade tanto as ações desta constituição quanto as que provêm da oligarquia e da tirania.*
>
> *Parece, porém, que o discurso próprio desta dúvida é como se deve dizer que a cidade é a mesma, ou não a mesma, mas outra. A investigação superficial da dúvida, pois, versa acerca do lugar e dos homens; pode, com efeito, acontecer que se separem o lugar e os homens, e que estes habitem um lugar, e aqueles outro; portanto, deve-se pôr esta dúvida como mais branda. Pois, sendo a cidade dita de muitos modos, há de certo modo um alívio de tal investigação. Semelhantemente, porém, também quanto aos homens que habitam o mesmo lugar, quando se deve julgar que há uma só cidade. Pois não certamente pelos muros: com efeito, poder-se-ia rodear o Peloponeso com um só muro; e talvez tal seja também a Babilônia, e toda cidade que tem uma circunscrição mais de nação do que de cidade, a qual, tendo sido tomada, dizem que uma certa parte da cidade não o percebeu senão ao terceiro dia. Mas acerca desta dúvida a especulação será oportuna em outro tempo. Pois quanto à grandeza da cidade, quão grande deve ser e se convém uma só nação ou muitas, não deve o político*

> *ignorar.*
>
> *Mas também, permanecendo os mesmos homens a habitar o mesmo lugar. Se, enquanto for a mesma a raça dos habitantes, se deve dizer que é a mesma cidade, embora sempre uns pereçam e outros sejam gerados, assim como também costumamos dizer que os rios são os mesmos, e as fontes as mesmas, embora sempre um fluxo sobrevenha e outro se retire.*
>
> *Ou, ao contrário, se deve dizer que os homens são os mesmos por tal causa, mas a cidade outra. Pois, se a cidade é uma certa comunhão, e é comunhão de cidadãos numa constituição, feita a constituição outra em espécie e sendo diferente a constituição, parecerá necessário que também a cidade não seja a mesma. Assim como também dizemos que um coro é ora cômico, ora trágico, sendo outro, embora existindo muitas vezes os mesmos homens. Semelhantemente, também toda outra comunhão e composição dizemos ser outra, se for outra a espécie da composição, como diremos que a harmonia dos mesmos sons é outra, se for ora dória, ora frígia. Se, pois, é assim, é manifesto que se deve dizer sobretudo que a cidade é a mesma olhando para a constituição. É lícito, porém, chamá-la por nome diverso ou pelo mesmo, quer a habitem os mesmos, quer homens totalmente outros. Se, porém, é justo dissolver ou não dissolver as convenções, quando a cidade se transforma em outra constituição, é outra questão.*

***Sed forte illi magis*** etc. Depois de ter determinado o que é o cidadão, aqui esclarece algumas dúvidas acerca do que foi dito, e as resolve. E expõe quatro dúvidas que se seguem umas às outras.

Há, pois, uma primeira dúvida acerca daqueles que, feita a mudança da constituição, são admitidos à participação na constituição, como um certo sábio de nome Clístenes fez em Atenas depois de expulsos os tiranos. Pois agregou às sociedades da cidade muitos estrangeiros e também alguns escravos vindos de fora, para que, multiplicado o povo, os ricos não pudessem oprimi-lo tiranicamente. Para resolver esta dúvida, diz que a respeito destes a dúvida não é se são cidadãos; porque, desde que foram feitos cidadãos, são cidadãos: mas há dúvida se o são justa ou injustamente.

Levanta a segunda dúvida, ali onde diz: ***equidem cum hoc*** etc. Pois pode alguém duvidar se aquele que não é justamente cidadão é cidadão; como se, a este respeito, o injusto valesse tanto quanto o falso: pois é manifesto que o falso cidadão não é cidadão. E a isto responde que, uma vez que alguns que governam injustamente são, contudo, tidos por governantes, pela mesma razão também aqueles que são injustamente cidadãos devem ser ditos cidadãos, porque alguém é dito cidadão pelo fato de participar de algum governo, como se disse acima.

Expõe a terceira dúvida, ali onde diz: ***de eo autem quod est iuste*** etc. E diz que se alguém é justa ou injustamente cidadão parece estar ligado à dúvida precedente, que foi levantada no princípio deste terceiro livro. Pois nas transformações das constituições costuma-se duvidar, acerca

de alguma cidade, de quando aquilo que se faz é feito da cidade e de quando não, assim como às vezes acontece que a constituição da cidade se muda de tirania ou oligarquia em democracia, e então o povo, recebendo o poder da constituição, não quer cumprir as convenções que foram feitas ou pelo tirano ou pelos ricos que antes dominavam: pois dizem que, se algo foi dado ao tirano ou aos ricos da cidade, não foi a cidade que o recebeu: e assim é em muitas coisas semelhantes, porque em certas constituições aqueles que presidem obtêm algo de outros não pela utilidade comum da cidade, mas pelo próprio proveito. Resolve, porém, esta dúvida: que, se esta cidade permanece a mesma, feita a transformação da constituição, assim como é ação desta cidade aquilo que se faz a partir da democracia, assim também aquilo que se faz a partir da oligarquia ou tirania: porque, assim como então tinha na cidade o poder o tirano ou os ricos, assim também na democracia o povo.

Expõe a quarta dúvida, ali onde diz: ***videtur autem sermo*** etc.

E primeiro expõe esta dúvida em geral: e diz que o discurso próprio para resolver a terceira dúvida é como se deve dizer que a cidade é a mesma ou não a mesma.

Segundo, ali onde diz ***superficialis quidem igitur*** etc., divide a referida dúvida em duas partes: e diz que uma questão deste tipo aparece na própria superfície, versando sobre duas coisas: a saber, sobre o lugar da cidade e sobre os homens que habitam a cidade. Pois acontece às vezes que os homens se separam do lugar de outro modo: por exemplo, quando todos os cidadãos são expulsos da cidade, e alguns são levados a um lugar e alguns a outro. Pode, portanto, haver dúvida, se se introduzem outros habitantes, se é a mesma cidade ou não: e esta dúvida é mais branda, isto é, mais fácil. Pois a cidade é dita de muitos modos. De um modo, o próprio lugar da cidade: e assim a cidade é a mesma; de outro modo, o povo da cidade, e assim a cidade não é a mesma.

Mas então permanece outra dúvida, que ele toca ali onde diz: *similiter autem et hominum* etc. Pois, se sempre os mesmos homens habitam o mesmo lugar, pode haver dúvida de quando há uma só cidade e quando não. E primeiro exclui uma razão de unidade, quando diz: *non enim utique muris* etc. E diz que não se pode dizer que os homens que habitam a cidade conservem a identidade da cidade por causa dos mesmos muros. Pois poderia acontecer que a toda uma região, por exemplo, ao Peloponeso, isto é, à Acaia, se rodeasse um só muro, e, contudo, não fosse a mesma cidade, e assim foi acerca da Babilônia ou de qualquer outra cidade grandíssima, na qual mais se compreende uma nação do que uma cidade. Pois se diz da Babilônia que, quando foi tomada, até o terceiro dia uma certa parte da cidade não o percebeu por causa da amplitude dos muros.

E interpõe que acerca desta dúvida, a saber, se convém ser tão grande a cidade, se deverá considerar em outro lugar, isto é, no sétimo livro. Pois pertence ao político conhecer quão grande deve ser a grandeza da cidade, e se ela deve conter homens de uma só nação ou de muitas.

Depois, quando diz ***sed et eisdem*** etc., investiga acerca de outra razão de unidade: a saber, se, permanecendo os homens no mesmo lugar, se deve dizer que a cidade é a mesma por causa da mesma raça de habitantes, isto é, porque uns sucedem a outros, embora não sejam os mesmos homens em número: mas assim como dizemos que as fontes ou os rios são os mesmos por causa da sucessão das águas, embora umas escoem e outras sobrevenham.

Depois, quando diz ***aut homines quidem*** etc., resolvendo esta dúvida, mostra a verdadeira razão da unidade da cidade. E diz que, por causa da referida sucessão de homens de uma só raça, pode de certo modo dizer-se a mesma multidão de homens; não pode, contudo, dizer-se a mesma cidade, se se muda a ordem da constituição. Pois, sendo a comunhão dos cidadãos, que se chama constituição, pertencente à noção da cidade, é manifesto que, mudada a constituição, não permanece a mesma cidade, assim como vemos naqueles que dizem canções nos coros que não é o mesmo coro se ora é *cômico*, isto é, dizendo canções de comédia acerca dos feitos de pessoas ínfimas, e ora *trágico*, isto é, dizendo canções trágicas acerca das guerras dos príncipes: e assim também vemos em todas as outras coisas que consistem numa certa composição ou comunhão, que, sempre que se faz outra espécie de composição, não permanece a identidade: assim como não é a mesma harmonia se ora é dória, isto é, do sétimo ou oitavo tom, e ora frígia, isto é, do terceiro ou quarto. Uma vez, portanto, que todas as coisas semelhantes têm este modo, é manifesto que a cidade se deve dizer a mesma olhando para a ordem da constituição; de modo que, mudada a ordem da constituição, embora permaneça o mesmo lugar e os mesmos homens, não é a mesma cidade, ainda que materialmente seja a mesma. Pode, porém, a cidade assim mudada ser chamada ou pelo mesmo ou por outro nome, quer sejam os mesmos, quer outros: mas, se é o mesmo nome, será dito equivocamente. Se, porém, por causa disto, que não permanece a mesma cidade feita a transformação da constituição, é justo que as convenções da constituição anterior sejam cumpridas ou não, pertence a outra consideração, o que, na verdade, será determinado a seguir.

# Lição 3

> *Depois do que foi dito, cabe considerar se se deve estabelecer como a mesma a virtude do homem bom e a do cidadão zeloso, ou como não a mesma. Mas, se convém obter isto por uma investigação, deve-se primeiro tomar, sob certo esboço, aquela que é do cidadão.*
>
> *Assim como, portanto, o marinheiro é um membro de uma comunidade, do mesmo modo também chamamos assim o cidadão. Ora, embora os marinheiros existam com potência dissímil — pois um é remador, outro é piloto, outro é vigia da proa, e outro tem alguma outra denominação semelhante —, é evidente que a razão mais diligente de cada um será a de sua virtude própria. Do mesmo modo, porém, também convém a todos uma certa virtude comum. Pois a salvação da navegação é obra de todos eles; é isto que deseja cada um dos marinheiros. Do mesmo modo, portanto, embora os cidadãos existam com dessemelhança, a obra comum é a salvação da comunidade; ora, a comunidade é o regime, razão pela qual é necessário que a virtude do cidadão se refira ao regime. Se, portanto, há várias espécies de regime, é evidente que não pode haver uma única virtude perfeita do cidadão zeloso. Mas dizemos que o homem bom o é segundo uma única virtude perfeita. Portanto, é manifesto que pode acontecer que alguém, sendo cidadão zeloso, não possua a virtude segundo a qual se é homem zeloso.*
>
> *Ademais, também segundo outro modo é possível, levantando dúvidas, chegar à mesma razão acerca do melhor regime. Pois, se é impossível que a cidade seja constituída de todos os que são zelosos, mas é preciso que cada um faça bem a obra que lhe compete, e isto provém da virtude, então, visto ser impossível que todos os cidadãos sejam semelhantes, não haverá uma só virtude do cidadão e do homem bom; pois convém que aquela que é do cidadão zeloso esteja em todos. Pois assim é necessário que a cidade seja a melhor; mas é impossível que nela esteja aquela que é do homem bom, a menos que seja necessário que todos os que são cidadãos na cidade zelosa sejam bons.*
>
> *Além disso, visto que a cidade é constituída de partes dissímeis — assim como o animal é logo constituído de alma e corpo, e a alma de razão e apetite, e a casa de homem e mulher, e a propriedade de senhor e escravo —, do mesmo modo também a cidade se constitui de todos estes e, além destes, de outras espécies dissímeis; é necessário que não haja uma só virtude de todos os cidadãos, assim como não há uma só do corifeu e do que está ao seu lado no coro. Portanto, que não seja a mesma é manifesto a partir disto.*

*Mas talvez, em relação a algum, seja a mesma a virtude do cidadão zeloso e do homem zeloso. Dizemos, pois, que o governante zeloso é bom e prudente, e que é necessário que o político seja prudente.*

*E alguns dizem, além disso, que a disciplina do governante é logo outra, assim como parece que os filhos dos reis são instruídos na arte equestre e na guerra; e Eurípides diz: Não me interessam as coisas variadas e altas, mas aquelas de que a cidade tem necessidade; como se houvesse uma certa disciplina própria do governante. Se, portanto, é a mesma a do bom governante e a do homem bom, sendo cidadão também aquele que é súdito, não será absolutamente a mesma a do cidadão e a do homem, mas apenas a de algum que é capaz de governar, isto é, somente a de tal cidadão. Pois não é a mesma a do governante e a do cidadão, e por isso Jasão diz que passava fome quando não exercia a tirania, como se não soubesse ser um particular.*

*Mas, na verdade, louva-se o poder governar e ser governado, e a virtude do cidadão consiste em poder governar e ser governado bem. Se, portanto, estabelecemos que aquela que é do homem bom é a de governar, e aquela que é do cidadão é ambas, não serão ambas louváveis de modo semelhante.*

*Portanto, visto que às vezes parece ambas as coisas — que não convém que o governante e o súdito aprendam as mesmas coisas, mas que o cidadão deve saber ambas e participar de ambas —, também disto alguém poderá considerar o seguinte.*

*Pois há um governo despótico, e não é necessário que o governante saiba fazer as coisas ditas que dizem respeito ao necessário, mas antes usá-las; o outro, porém, é servil. Digo o outro como o poder também servir nas ações ministeriais. Ora, dizemos que há várias espécies de escravo, pois há várias operações, das quais uma parte a ocupam os que trabalham com as mãos; estes, como o próprio nome significa, são os que vivem das mãos, entre os quais está o artífice mecânico; por isso, entre alguns, antigamente os artífices não participavam dos governos, antes de existir a plebe ínfima. Portanto, nem o homem bom, nem o político, nem o bom cidadão devem aprender assim as obras dos súditos, a não ser eventualmente por causa de alguma oportunidade para si mesmo. Pois então não sucederia que um se tornasse senhor e outro escravo.*

*Mas há um certo governo segundo o qual se governa sobre os que são semelhantes em gênero e livres — a este chamamos de governo civil —, o qual convém que o governante aprenda tendo sido súdito, assim como governa a cavalaria aquele que entre eles foi súdito, e conduz o exército aquele que foi conduzido no exército, e aquele que esteve à frente de uma ordem e dispôs emboscadas; por isso também se diz bem que não governa bem quem não esteve sob um governante.*

> *Ora, a virtude destes é diversa, mas convém que o bom cidadão saiba e possa governar e ser governado, e esta é a virtude do cidadão: conhecer o governo dos livres em relação a ambas as coisas; e também é do homem bom conhecer ambas, ainda que seja outra a espécie da temperança e da justiça que governa; pois, sendo súditos, mas livres e bons, é evidente que não haverá uma só virtude, por exemplo a justiça, mas que ela terá espécies segundo as quais se governará e se será governado. Pois, assim como são diversas a temperança e a fortaleza do homem e da mulher — com efeito, o homem pareceria tímido se fosse corajoso do modo como é corajosa a mulher, e a mulher pareceria loquaz se fosse tão ornada quanto o homem bom, visto que também a administração doméstica é diferente para o homem e para a mulher: pois a obra de um é adquirir, e a do outro conservar. A prudência é a única virtude própria do governante, pois as outras parece serem necessariamente comuns aos súditos e aos governantes. Mas a prudência não é virtude do súdito, e sim a opinião verdadeira. Pois é como o fabricante de flautas, que é o súdito, e o flautista, que é o governante que as usa. Portanto, se a virtude do homem bom e a do cidadão zeloso é a mesma ou outra, e como é a mesma e como é outra, é manifesto a partir disto.*

***His autem quae dicta sunt*** etc. Depois que o Filósofo mostrou o que é o cidadão, aqui investiga a virtude do cidadão. E divide-se em duas partes.

Na primeira, mostra que a virtude do cidadão e a virtude do homem bom não são absolutamente a mesma.

Na segunda parte, levanta a respeito disto algumas dúvidas, em ***circa civem autem*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas.

Primeiro, mostra que a virtude do cidadão e a do homem bom não são absolutamente a mesma.

Na segunda, mostra que, em relação a algum cidadão, a virtude é a mesma que a do homem bom, em ***sed forte erit alicuius*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas.

Primeiro, diz qual é a sua intenção: pois, depois do que foi dito, cabe, isto é, é consequente considerar se devemos estabelecer como a mesma a virtude do bom cidadão e do homem bom, ou não; o que é indagar se é a partir do mesmo que alguém se diz homem bom e bom cidadão; pois a virtude é aquilo que torna bom quem a possui. Ora, para que essa questão receba a devida investigação, é preciso mostrar primeiro qual é a virtude do cidadão, em um certo esboço, isto é, sob certa figura e semelhança.

Segundo, em ***sicut igitur nauta*** etc., mostra, por três razões, que a virtude do cidadão e a do homem bom não é a mesma.

Na primeira delas, apresenta uma semelhança para mostrar qual é a virtude do bom cidadão; e diz que, assim como "marinheiro" significa algo comum a muitos, assim também "cidadão". E que "marinheiro" seja comum a muitos, ele o manifesta porque, embora muitos, dissímeis em potência, isto é, em arte e ofício, se chamem marinheiros — um deles é o remador, que move o navio com os remos, outro o piloto, que dirige o movimento do navio com o leme, outro é o vigia da proa, isto é, o guarda da proa, que é a parte anterior do navio, e outros têm outros nomes e outros ofícios. Ora, é manifesto que a cada um destes convém algo segundo a virtude própria e algo segundo a comum. Pois à virtude própria de cada um pertence que tenha razão diligente e cuidado do próprio ofício, como o piloto do pilotar, e assim dos demais. Há, porém, uma certa virtude comum que convém a todos: pois a obra de todos eles tende a isto: que a navegação seja salva; a isto tende o desejo e a intenção de qualquer dos marinheiros, e a isto se ordena a virtude comum dos marinheiros, que é a virtude do marinheiro enquanto marinheiro. Assim também, embora haja diversos cidadãos com ofícios dissímeis e condições dissímeis na cidade, a obra comum de todos é a salvação da comunidade; a qual comunidade, na verdade, consiste na ordem do regime. Donde é patente que a virtude do cidadão enquanto cidadão se considera em ordem ao regime; de modo que é bom cidadão aquele que trabalha bem para a conservação do regime. Ora, há várias espécies de regime, como se dirá adiante, e a partir do que foi exposto acima é de algum modo manifesto; e os homens se ordenam bem aos diversos regimes segundo diversas virtudes. Pois de um modo se conserva a democracia e de outro modo a oligarquia ou a tirania. Donde é manifesto que não há uma só virtude perfeita segundo a qual o cidadão possa dizer-se absolutamente bom; mas alguém se diz homem bom segundo uma única virtude perfeita, a saber, segundo a prudência, da qual dependem todas as virtudes morais. Pode acontecer, portanto, que alguém seja bom cidadão sem, contudo, ter a virtude segundo a qual alguém é homem bom; e isto nos regimes que são diferentes do melhor regime.

Apresenta a segunda razão, em ***quinimmo et secundum alium modum*** etc. E diz que, por outro modo, indagando ou objetando, podemos chegar à mesma razão, também a respeito do melhor regime, a saber, que a virtude do bom cidadão e a do homem bom não é a mesma: pois é impossível, por melhor que seja o regime, que todos os cidadãos sejam virtuosos; mas, contudo, é preciso que cada um faça bem a sua obra que pertence à cidade, o que se dá segundo a virtude do cidadão enquanto cidadão. E por isso digo "a obra que lhe compete", porque não podem todos os cidadãos ser semelhantes, de modo que a mesma obra pertença a todos. E disto se segue que não há uma só virtude do cidadão e do homem bom. Essa consequência ele a manifesta assim: porque, no melhor regime, é preciso que qualquer cidadão tenha a virtude do bom cidadão, pois deste modo a cidade será a melhor; mas é impossível que todos tenham a virtude do homem bom, porque nem todos são virtuosos em uma cidade, como se disse.

Apresenta a terceira razão, em ***adhuc quoniam et ex dissimilibus*** etc. E diz que toda cidade consta de partes dissímeis, assim como o animal consta logo de partes dissímeis, a saber, de alma e corpo; e semelhantemente a alma humana consta de coisas dissímeis, a saber, da potência racional e da apetitiva; e novamente a sociedade doméstica consiste em coisas dissímeis, a saber, de homem e mulher; e a propriedade também consta de senhor e escravo. Ora, a cidade consta de todas estas diversidades e de muitas outras. Foi dito, porém, no livro primeiro que não é a mesma a virtude do que governa e do que é súdito, nem na alma nem tampouco nas outras coisas; donde também resulta que não há uma e a mesma virtude de todos os cidadãos, assim como vemos que nos coros não é a mesma a virtude do *summi*, isto é, daquele que conduz o coro, e do *astantis*, isto

é, daquele que assiste. Ora, é manifesto que a virtude do homem bom é uma e a mesma; resta, portanto, que a virtude do bom cidadão e a do homem bom não sejam a mesma.

Em seguida, quando diz ***sed forte erit alicuius eadem*** etc., mostra que, em relação a algum cidadão, a virtude é a mesma que a do homem bom. E acerca disto faz três coisas.

Primeiro, mostra o que propôs.

Segundo, a partir disto conclui a conclusão provada no que precede, em ***et disciplinam autem*** etc.

Terceiro, levanta uma certa dúvida acerca do que precede e a resolve, em ***at vero laudatur*** etc.

Diz, portanto, primeiro que talvez se possa dizer que, em relação a algum cidadão, para que seja bom, se requer a mesma virtude que é a do homem bom. Pois não se diz que alguém é bom governante a não ser que seja bom pelas virtudes morais e prudente. Com efeito, foi dito no sexto livro da Ética que a política é uma certa parte da prudência; donde é preciso que o *político*, isto é, o reitor do regime, seja prudente e, por conseguinte, homem bom.

Em seguida, quando diz ***et disciplinam autem*** etc., conclui a partir disto que a virtude do bom cidadão e a do homem bom não é absolutamente a mesma. E, para provar isto, primeiro apresenta o que alguns dizem: que é outra a disciplina do governante, pela qual deve ser instruído para a virtude, e a disciplina do cidadão, como parece pelo fato de que os filhos dos reis são educados na disciplina equestre e bélica. Donde também Eurípides disse, falando na pessoa do governante: "Não me pertence saber as coisas que são variadas e altas", a saber, as que os filósofos consideram, "mas aquelas cuja obra se ordena ao governo da cidade." E disse isto para significar que há uma certa disciplina própria do governante. E daí conclui que, se é a mesma a disciplina e a virtude do bom governante e do homem bom, mas nem todo cidadão é governante, sendo antes cidadãos também os súditos, segue-se que a virtude do cidadão e a do homem não é absolutamente a mesma, exceto talvez em relação a algum cidadão, a saber, aquele que pode ser governante. E isto porque não é a mesma a virtude do governante e a do cidadão. Por isso Jasão disse que passava fome quando não exercia a tirania, como se não soubesse viver como um *ydiota* , isto é, como pessoa privada.

Em seguida, quando diz ***at vero laudatur*** etc., levanta uma dúvida acerca do que precede. E acerca disto faz duas coisas.

Primeiro, objeta contra o que precede.

Segundo, resolve, em ***quoniam igitur aliquando videtur*** etc.

Diz, portanto, primeiro que às vezes se louva o cidadão pelo fato de que pode governar e ser governado bem. Se, portanto, a virtude do homem bom é a que é a virtude do bom governante, e a virtude do bom cidadão é a que se refere a ambas as coisas, a saber, a governar e a ser governado, segue-se que não são ambas louváveis de modo semelhante, a saber, ser bom cidadão e ser homem bom, mas ser bom cidadão seria muito melhor.

Em seguida, quando diz ***quoniam igitur*** etc., resolve a dúvida sobredita.

E primeiro estabelece de que modo é a mesma a disciplina do governante e do súdito, e de que modo não.

Segundo, mostra de que modo é a mesma a virtude de ambos, em ***horum autem virtus*** etc.

Acerca do primeiro faz três coisas.

Primeiro, propõe o que pretende; e diz que, porque, como foi dito antes, às vezes parecem verdadeiras ambas as coisas — a saber, que não convém que o governante e o súdito aprendam as mesmas coisas; e, de novo, que o bom cidadão deve saber ambas, a saber, governar e ser governado —, é preciso considerar, a partir do que se segue, de que modo ambas são verdadeiras.

Segundo, em ***est enim principatus*** etc., estabelece um modo de governo no qual se verifica uma das coisas que foram ditas, a saber, que é outra a disciplina do governante e do súdito. E diz que há um certo governo despótico, isto é, dominativo, no qual o governante é senhor dos súditos; e não convém que tal governante saiba fazer aquelas coisas que pertencem aos serviços necessários à vida, mas antes que saiba usá-las; a outra coisa, porém, a saber, poder servir naquilo que pertence às ações dos servidores, não parece ser governativa ou dominativa, mas antes servil. Ora, há diversas espécies de escravos segundo as diversas operações dos que servem; entre os quais uma parte a ocupam aqueles que trabalham com as mãos, como os sapateiros, os cozinheiros e semelhantes. Estes vivem das obras das mãos, como se significa pelo próprio nome; e entre tais se conta o artífice *banausus*, isto é, aquele que macula o corpo com a obra de sua arte, como se disse no livro primeiro. E, porque as operações destes artífices não são governativas, mas antes servis, por isso antigamente, entre alguns, os artífices não tinham nenhuma parte no governo da cidade; e digo isto antes de existir a *plebe*, isto é, o povo ínfimo, isto é, antes que os mais baixos do povo recebessem poder nas cidades. Assim, portanto, é patente que tais obras dos súditos não convém que sejam aprendidas *nem pelo bom político*, isto é, o governador da cidade, nem tampouco pelo *bom cidadão*, a não ser eventualmente por causa de alguma utilidade para si mesmo; não que nisto sirva a outros, porque já não haveria distinção entre senhor e escravo se os senhores exercessem tais obras servis.

Terceiro, em ***sed est quidam principatus*** etc., estabelece outro governo no qual se verifica a outra parte, a saber, que o governante e o súdito devem aprender as mesmas coisas. E diz que há um certo governo segundo o qual alguém governa, não como senhor sobre escravos, mas como sobre livres e iguais a si. E este é o governo civil, segundo o qual, nas cidades, ora estes, ora outros são assumidos para governar. E é preciso que tal governante aprenda, sendo súdito, como deve governar; assim como alguém aprende a governar a cavalaria pelo fato de ter sido súdito entre os cavaleiros, e alguém aprende a ser comandante do exército pelo fato de ter estado sob o comandante do exército, e de ter estado à frente de alguma ordem particular, por exemplo de uma centúria ou de uma coorte, e de ter disposto emboscadas por mandato do comandante. Pois o homem aprende a exercer um grande governo tanto pela sujeição quanto pelo exercício em ofícios menores. E quanto a isto se diz bem no provérbio que não pode governar bem quem não esteve sob um governante.

Em seguida, quando diz ***horum autem virtus quidem*** etc., mostra de que modo é a mesma, ou diversa, a virtude do governante e dos outros. E diz que também neste governo é outra a virtude do governante e do súdito; mas, contudo, é preciso que aquele que é absolutamente bom cidadão saiba tanto governar quanto ser governado, a saber, com governo não dominativo, que é dos escravos, mas político, que é dos livres. E esta é a virtude do cidadão: que se disponha bem a ambas as coisas; e semelhantemente pertencem ao homem bom ambas, a saber, tanto governar bem quanto ser governado bem. E assim, a virtude do bom cidadão, enquanto é capaz de governar, é a mesma que a do homem bom; mas, enquanto é súdito, é outra a virtude do governante e do homem bom em relação à virtude do bom cidadão; por exemplo, é outra a espécie da temperança e da justiça do governante e da temperança e da justiça dos súditos. Pois o súdito que é livre e bom não tem apenas uma virtude, por exemplo a justiça, mas a sua justiça tem duas espécies: segundo uma delas pode governar bem, e segundo a outra ser governado bem; e assim também acerca das outras virtudes.

E manifesta isto por um exemplo: porque é outra a temperança e a fortaleza do homem e da mulher; pois o homem seria reputado tímido se não fosse mais forte do que uma mulher forte; e a mulher, a quem convém a taciturnidade, seria reputada loquaz se fosse ornada, isto é, eloquente como um homem bom. E isto porque também na administração da casa uma coisa pertence ao homem, outra à mulher. Pois ao homem pertence adquirir as riquezas, e à mulher conservá-las. E assim também se dá na cidade acerca do governante e do súdito. Pois propriamente a virtude do governante é a prudência, que é regente e governativa. Já as outras virtudes morais, cuja razão consiste em ser governado e ser súdito, são comuns tanto aos súditos quanto aos governantes; mas, contudo, os súditos participam de algo da prudência, a saber, de modo que tenham opinião verdadeira acerca do que se deve fazer, pela qual possam governar-se a si mesmos nos próprios atos segundo o governo do governante. E dá o exemplo daquele que faz flautas, que se relaciona com o flautista, que usa as flautas, assim como o súdito com o governante: pois trabalha retamente ao fazer as flautas se tiver opinião regulada segundo o mandato do flautista; e assim se dá na cidade acerca do súdito e do governante. Ora, fala aqui da virtude do súdito não enquanto é homem bom — pois assim precisa ter prudência —, mas fala dele enquanto é bom súdito; pois para isto não se requer senão que tenha opinião verdadeira acerca daquilo que lhe é mandado.

Por último, epilogando, conclui que é manifesto a partir do que precede se é a mesma ou outra a virtude do homem bom e do bom cidadão; e, de novo, de que modo é a mesma e de que modo é outra: pois é a mesma enquanto pode governar bem, e outra enquanto pode ser governado bem.

# Lição 4

> *Acerca do cidadão, porém, resta ainda uma certa dúvida: se, na verdade, é cidadão aquele a quem é lícito participar do governo, ou se também o artífice mecânico deve ser posto como cidadão. Pois, se também estes devem ser postos como cidadãos, aqueles que não têm parte nos governos, não é possível que tal virtude seja de todo cidadão. Pois este é cidadão. Mas, se nenhum de tais é cidadão, em que parte se deve pôr cada um deles? Pois não é nem estrangeiro residente nem forasteiro.*
>
> *Ou, por esta razão, diremos que nenhum inconveniente resulta? Pois nem os escravos são algo dos que foram ditos, nem os libertos; pois isto é verdade: que não se devem pôr como cidadãos todos aqueles sem os quais não haveria cidade, visto que também não são cidadãos do mesmo modo as crianças e os homens. Mas estes o são absolutamente, aqueles por suposição; pois são cidadãos, mas imperfeitos. Nos tempos antigos, portanto, entre alguns, o artífice mecânico ou o forasteiro era escravo, razão pela qual muitos tais o são também agora; mas a melhor cidade não fará do artífice mecânico um cidadão. Se, porém, também este é cidadão, então a virtude do cidadão que dissemos deve dizer-se não de todo, nem só dos livres, mas de quantos estão dispensados das obras necessárias. Ora, dentre os que servem no necessário, os que ministram tais coisas a um só são escravos; os que o fazem em comum são os artífices mecânicos e os mercenários.*
>
> *Isto é manifesto a partir daqui para os que consideram um pouco como se dá acerca deles; pois o próprio aparente que foi dito o torna evidente. Pois, visto que há vários regimes, é necessário que também haja várias espécies de cidadão, e sobretudo do cidadão súdito. Por isso, em algum regime é necessário que o artífice mecânico e o mercenário sejam cidadãos; em alguns, porém, é impossível, por exemplo se há algum a que chamam aristocrático, e no qual as honras se dão segundo a virtude e segundo a dignidade; pois não é possível exercer as coisas da virtude vivendo uma vida mecânica ou mercenária. Nas oligarquias, porém, não sucede que o mercenário seja cidadão, pois as participações nos governos provêm de altos requisitos de honorabilidade; mas o artífice mecânico sucede sê-lo, pois muitos dos artífices se enriquecem. Em Tebas, porém, havia uma lei de que aquele que, durante dez anos, não se tivesse abstido do foro não participasse da virtude. Em muitos regimes, porém, a lei atrai também os forasteiros; pois, em algumas democracias, quem provém de pai cidadão é cidadão. Do mesmo modo se dá também acerca dos bastardos entre muitos. Contudo, visto que, por falta de cidadãos legítimos, fazem*

> *cidadãos a tais — pois, por causa da escassez de homens, usam assim as leis, tendo falta de multidão —, pouco a pouco elegem os que provêm primeiramente de escravo ou de escrava; depois os que provêm de mulheres; e por fim fazem cidadãos somente os que provêm de ambos. Portanto, que há várias espécies de cidadão é manifesto a partir disto.*
>
> *E que é cidadão sobretudo aquele que participa das honras, como também Homero poetizou: como que a um desonrado que se ergue por último. Mas, onde tal coisa está oculta, é por causa do engano dos que coabitam. Pois é como estrangeiro aquele que não participa das honras.*
>
> *Portanto, se se deve estabelecer como outra ou como a mesma aquela segundo a qual o homem é bom e o cidadão é zeloso, é evidente que em alguma cidade é a mesma e em alguma outra é outra; e, mesmo naquela, não a de todo cidadão, mas a daquele que é político e senhor, ou capaz de ser senhor, seja por si, seja com outros, no cuidado das coisas comuns.*

***Circa civem autem adhuc restat*** etc. Depois que o Filósofo mostrou qual é a virtude do cidadão e se é a mesma que a virtude do homem bom, aqui levanta uma certa dúvida acerca do que foi predeterminado. E acerca disto faz três coisas.

Primeiro, suscita a dúvida.

Segundo, resolve-a, ali: ***aut propter hanc quidem rationem*** etc.

Terceiro, esclarece a solução, ali: ***manifestum autem hinc parum*** etc.

Diz, pois, primeiro que acerca do cidadão ainda permanece uma certa dúvida: a saber, se é cidadão somente aquele que pode participar do governo da cidade; ou se também os banausos, isto é, os artífices vis, devem ser postos como cidadãos, ainda que não lhes caiba participar do governo. E argumenta a favor de ambas as partes: pois, se forem chamados cidadãos os banausos, aos quais nada pertence das cidades, seguir-se-á que a virtude que dissemos ser a do bom cidadão, a saber, poder governar bem e ser bem governado, não pertenceria a todo cidadão, porque se põe como cidadão este que todavia não pode governar; mas, se se disser que nenhum de tais é cidadão, restará a dúvida em que gênero devem ser postos os banausos. Pois não se pode dizer que sejam imigrantes, como se viessem de outra parte para habitar na cidade; nem que sejam peregrinos, como os viajantes que vêm à cidade por causa de algum negócio, não para nela permanecer. Pois artífices deste tipo têm morada na cidade e nasceram na cidade, não vindo de outra parte.

Em seguida, quando diz ***aut propter hanc quidem*** etc., resolve a dúvida antes referida, e diz que, por causa desta última razão, que duvida em que parte devem ser postos os artífices se não são cidadãos, não se segue nenhum inconveniente. Pois há muitos que não são cidadãos e todavia não são nem imigrantes nem peregrinos; como fica claro a respeito dos escravos e dos libertos, que foram restituídos da servidão à liberdade. É verdade, com efeito, que não são todos cidadãos

os que são necessários ao complemento da cidade, sem os quais a cidade não pode existir; porque não só acerca dos escravos, mas também acerca das crianças, vemos que não são tão perfeitamente cidadãos como os homens adultos. Pois os homens são cidadãos absolutamente, como capazes de operar aquilo que é próprio dos cidadãos; mas as crianças são cidadãos *por suposição*, isto é, com alguma determinação diminuidora. São, pois, cidadãos imperfeitos; e assim como os escravos e as crianças são de certo modo cidadãos, mas não perfeitamente, assim também se dá com os artífices. Por isso, nos tempos antigos, os banausos, isto é, os artífices vis que maculavam o corpo com o trabalho da sua arte, e também os peregrinos, em certas cidades eram escravos, como também agora muitos são tais.

Mas, na verdade, mesmo numa cidade otimamente disposta, os banausos não podem ser cidadãos. E, se se disser que o banauso é cidadão de algum modo, então deve-se dizer que a virtude do cidadão que determinamos, a saber, poder governar bem e ser bem governado, não é de qualquer cidadão dito de qualquer maneira; mas é preciso, para que a virtude deste tipo lhes pertença, que não somente sejam livres, mas também sejam *dispensados*, isto é, livres das obras necessárias à vida. Pois aqueles que estão destinados a tais obras necessárias, se as executam servindo apenas a um só, isto é propriamente dos escravos: pois os escravos costumavam prestar ministérios deste tipo aos seus senhores. Mas, se prestam estes ministérios em comum a quaisquer pessoas, isto pertence aos banausos e aos mercenários, pois os sapateiros e os padeiros servem a quaisquer pessoas por dinheiro.

Em seguida, quando diz **manifestum autem** etc., esclarece a solução proposta. E acerca disto faz três coisas.

Primeiro, mostra de que modo alguém é cidadão diversamente em diversos regimes.

Segundo, mostra que é cidadão em máximo grau, em qualquer regime, aquele que pode participar do governo, ali: ***quod dicitur maxime civis*** etc.

Terceiro, recolhendo em epílogo, reúne aquilo que foi dito acerca da virtude do cidadão.

Diz, pois, primeiro que ficará manifesto como se comporta a verdade acerca das premissas, a partir de uma pequena consideração daquilo que se segue. Pois, se alguém vê perfeitamente aquilo que se dirá, torna-se-lhe evidente o que foi dito: com efeito, havendo muitos regimes que diferem em espécie, e dizendo-se o cidadão em ordem ao regime, como foi dito, é necessário também que o cidadão tenha muitas espécies. E essa diferença atende-se sobretudo quanto aos cidadãos súditos, que em diversos regimes se comportam diversamente em relação ao governo. Aqueles, porém, que presidem em qualquer regime, governam. Por isso, por causa da diversidade dos regimes e, por consequência, dos cidadãos, é necessário que em algum regime, a saber, na democracia, na qual se busca somente a liberdade, os banausos e os mercenários sejam cidadãos: pois poderão ser promovidos ao governo, por serem livres. Mas em alguns regimes isto é impossível, como sobretudo acontece na aristocracia, na qual as honras são dadas aos dignos segundo a sua virtude; ora, aqueles que vivem a vida banausa ou mercenária não podem oferecer à cidade, no seu governo, aquilo que pertence à virtude, porque não estão exercitados em tais coisas. Mas nas oligarquias os mercenários, de fato, não podem ser cidadãos, porque em regimes deste tipo alguns são assumidos ao governo por causa de honras precedentes de longa data. Por

isso não pode facilmente acontecer que sejam assumidos às honras os mercenários, que a custo por toda a sua vida podem acumular aquilo com que fiquem ricos. Mas os banausos, isto é, os artífices, em tais regimes podem ser cidadãos e governantes, porque muitos artífices enriquecem depressa e, assim, por causa das riquezas, podem nas oligarquias ser assumidos ao governo, quando, abstendo-se por algum tempo dos ofícios, depois de terem enriquecido, levaram uma vida honrada: por isso em Tebas estava estabelecido que aquele que não se tivesse abstido do foro das coisas venais durante dez anos não podia participar da virtude, a saber, governativa.

Mas, ainda que os peregrinos e os imigrantes e as pessoas abjetas não possam ser cidadãos, como capazes de governar nas cidades bem instituídas, todavia em muitos regimes, a saber, democráticos, restringe-se a lei sobre os peregrinos e imigrantes de modo que não sejam cidadãos; porque em certas democracias aquele que nasce de mãe cidadã é reputado cidadão, ainda que o pai seja imigrante ou peregrino. E assim também se restringe entre muitos a lei sobre os bastardos, a saber, de modo que sejam cidadãos: mas fazem isto por causa da indigência de bons cidadãos, e por causa da escassez de homens; tendo falta de multidão, na qual consiste o poder da democracia, usam de tais leis, de modo que primeiro elegem como cidadãos aqueles que nasceram de escravo ou de escrava, contanto que um dos pais seja livre; depois, crescendo a multidão, excluem todos os filhos de escravos, mas reputam cidadãos aqueles que nasceram de mulheres cidadãs, ainda que os pais sejam imigrantes; por fim, porém, dirigem-se a isto: julgam cidadãos somente aqueles que nasceram de ambos os pais livres e cidadãos. Assim, pois, fica manifesto que há diversas espécies de cidadãos, segundo a diversidade dos regimes.

Em seguida, quando diz ***et quod dicitur maxime*** etc., mostra o que é ser cidadão em máximo grau. E diz que é dito cidadão em máximo grau, em qualquer regime, aquele que participa das honras da cidade. Por isso Homero disse poeticamente de um certo homem que se levantou depois dos outros, por exemplo para falar, como um certo ***desonrado***, isto é, como um certo imigrante que não era cidadão. Mas, quando essa noção de cidadão se oculta por causa de engano, os que coabitam são ditos cidadãos, a saber, de modo que todos os que habitam a cidade sejam chamados cidadãos; mas isto não é conveniente, porque aquele que não participa das honras da cidade é como um imigrante na cidade.

Em seguida, quando diz ***utrum quidem igitur*** etc., recolhe em epílogo o que dissera; e diz que, acerca desta questão em que se buscava se é a mesma a virtude do bom homem e do cidadão diligente, ficou mostrado que em alguma cidade, a saber, a aristocrática, é o mesmo o bom homem e o bom cidadão, porque os governos são dados segundo a virtude que é do bom homem. Em algumas, porém, um é o bom homem e outro o bom cidadão, a saber, nos regimes corrompidos nos quais os governos não são dados segundo a virtude. E aquele cidadão que é o mesmo que o bom homem não é qualquer cidadão, mas aquele que é civil, isto é, o reitor da cidade e senhor, ou capaz de ser senhor daquilo que pertence ao cuidado da comunidade, quer sozinho, quer também com outros. Pois foi dito acima que é a mesma a virtude do príncipe e do bom homem. Por isso, se se toma o cidadão que é príncipe ou que pode sê-lo, é a mesma a sua virtude e a do bom homem. Se, porém, se toma o cidadão imperfeito que não pode ser príncipe, não será a mesma a virtude do bom cidadão e do bom homem, como fica claro pelo que foi dito.

# Lição 5

> *Ora, tendo sido determinadas estas coisas, deve-se considerar em seguida se se há de pôr um só regime ou muitos, e, se muitos, quais e quantos, e quais sejam as diferenças deles próprios.*
>
> *O regime é a ordem da cidade quanto aos demais governos e sobretudo quanto ao que domina sobre todos. Pois o que domina em toda parte é o politeuma da cidade; e o politeuma é o regime. Digo, por exemplo, que nas democracias domina o povo, mas, ao contrário, os poucos nas oligarquias. E dizemos que também o regime destas é diverso; e o mesmo discurso diremos igualmente a respeito dos outros.*
>
> *Deve-se, pois, supor primeiro em vista de que a cidade foi constituída, e quantas são as espécies de governo daquele que diz respeito ao homem e à comunhão da vida.*
>
> *Foi dito nos primeiros discursos, nos quais se tratou da economia e do domínio despótico, que o homem por natureza é animal civil; por isso, mesmo não necessitando um do outro, os que buscam o regime desejam conviver. Ademais, o que é comumente útil também os reúne, na medida em que a cada um cabe uma parte para que se viva bem. Este é, pois, sobretudo o fim, tanto em comum para todos como para cada um em particular. Mas reúnem-se também em vista do próprio viver e mantêm a comunhão política; pois talvez haja nela alguma pequena parcela de bem. E também segundo o próprio viver somente, se por males terríveis a vida não for grandemente ultrapassada; e é claro que muitos dos homens, sofrendo muitos males, perseveram, aferrados ao viver, como se houvesse no próprio viver um certo consolo e uma doçura natural.*
>
> *Mas é fácil, na verdade, dividir também os modos de governo referidos. Pois nos discursos exteriores muitas vezes tratamos deles. O domínio despótico, com efeito, ainda que segundo a verdade seja o mesmo o proveito para aquele que é escravo por natureza e para aquele que é senhor por natureza, todavia governa em vista do proveito do senhor não menos; e do escravo, porém, por acidente. Pois não sucede, perecido o escravo, salvar-se o domínio despótico. Mas o governo dos filhos e da mulher e de toda a casa, que chamamos econômico, ou é em vista dos súditos, ou de algo comum a ambos: por si mesmo, na verdade, dos súditos, como vemos também nas outras artes, por exemplo a medicina e a ginástica; por acidente, porém, também dos próprios governantes. Pois nada impede que aquele que ensina os exercícios seja às vezes também ele mesmo*

> *um dos que se exercitam, assim como o piloto é sempre um dos marinheiros; o instrutor das crianças, pois, ou o piloto considera o bem dos súditos. Mas, quando ele mesmo for um destes, participa por acidente da utilidade; pois este é marinheiro, aquele outro torna-se um dos que se exercitam, sendo instrutor das crianças.*
>
> *Por isso também nos governos políticos, quando forem constituídos segundo a igualdade e a semelhança dos cidadãos, julgam digno governar por turnos: primeiro, como era conforme à natureza, julgando digno servir por sua vez, e considerar, por seu turno, alguém o bem daquele, assim como antes ele próprio, governando, considerava o proveito daquele. Agora, porém, por causa das utilidades que provêm dos bens comuns e das que provêm do governo, querem governar continuamente, como se acontecesse estarem sempre sãos os governantes, estando eles doentios; pois assim talvez perseguiriam os governos.*
>
> *É manifesto, pois, que quaisquer regimes que visam o que é comumente útil, esses existem retamente, sendo segundo aquilo que é absolutamente justo. Mas quaisquer que visam somente o proveito dos governantes são viciados; e todos são transgressões dos regimes retos. Pois são despóticos; ora, a cidade é uma comunidade de homens livres.*

***Quoniam autem haec determinata sunt*** etc. Depois que o Filósofo determinou acerca do cidadão, de cujo conhecimento se pode conhecer o que é a cidade, aqui, por consequência, pretende distinguir o regime em suas espécies. E divide-se em três partes.

Na primeira, distingue os regimes.

Na segunda, mostra o que é justo em cada regime, ali: ***sumendum autem*** etc.

Terceiro, mostra qual dos regimes é o mais forte, ali: ***habet autem dubitationem*** etc.

Acerca do primeiro faz três coisas.

Primeiro, diz sobre o que é a intenção.

Segundo, mostra o que é o regime, ali: ***est autem politia*** etc.

Terceiro, divide os regimes, ali: ***supponendum itaque primo*** etc.

Diz, pois, primeiro que, determinadas as coisas antes referidas, resta considerar se há um só regime ou muitos; e, se são muitos, quantos e quais são, e de que modo diferem entre si.

Em seguida, quando diz ***est autem politia*** etc., mostra o que é o regime. E diz que o regime não é outra coisa senão a ordenação da cidade quanto a todos os governos que há na cidade, mas

principalmente quanto ao governo máximo, que domina todos os outros governos. E isto porque o politeuma da cidade, isto é, a imposição da ordem na cidade, consiste todo naquele que domina a cidade; e tal imposição da ordem é o próprio regime. Por isso o regime consiste principalmente na ordem do supremo governo, segundo cuja diversidade os regimes se diversificam: como nas democracias domina o povo, e nas oligarquias os poucos ricos; e disto provém a diversidade destes regimes. E do mesmo modo deve-se dizer dos outros regimes.

Em seguida, quando diz ***supponendum itaque primo*** etc., distingue os regimes.

E primeiro mostra de que modo os regimes retos se distinguem dos injustos.

Segundo, de que modo se distinguem ambos os regimes em si mesmos, ali: ***determinatis autem his*** etc.

Acerca do primeiro faz três coisas.

Primeiro, mostra a que a cidade está ordenada.

Segundo, mostra de que modo os governos se distinguem entre si, ali: ***at vero et principatus*** etc.

Terceiro, conclui a diferença entre os regimes retos e os iníquos, ali: ***manifestum igitur*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas.

Primeiro, diz sobre o que é a intenção.

Segundo, começa a executar o que foi proposto, ali: ***dictum est autem*** etc.

Diz, pois, primeiro que, sendo preciso distinguir os regimes entre si, é preciso primeiro premeter duas coisas;

a primeira das quais é por que a cidade foi instituída.

A segunda é que há diferenças de governos, que dizem respeito aos homens e a tudo o que entra na comunhão da vida.

Pois destas duas coisas se poderá tomar a diferença entre o regime justo e o injusto.

Em seguida, quando diz ***dictum est autem in primis*** etc., mostra qual é o fim da cidade ou do regime. E diz que foi dito no primeiro livro, no qual se tratou da economia e do domínio despótico, que o homem naturalmente é animal civil; e por isso os homens desejam conviver uns com os outros e não ser solitários, ainda que em nada um necessitasse do outro para levar a vida política: mas, todavia, há grande utilidade comum na comunhão da vida social. E isto quanto a duas coisas.

Primeiro, de fato, quanto ao bem viver, para o qual cada um traz a sua parte, como vemos em qualquer comunidade que um serve à comunidade com um ofício, outro com outro, e assim todos

vivem bem em comum. *Isto*, pois, a saber, o bem viver, é sobretudo o fim da cidade ou do regime, tanto em comum quanto a todos como singularmente quanto a cada um.

Segundo, a vida comum é útil também por causa do próprio viver, enquanto um, entre os que existem na comunidade de vida, socorre o outro para o sustento da vida e contra os perigos da morte. E por isto os homens se reúnem uns com os outros e conservam a comunhão política, porque também o próprio viver, considerado em si mesmo, sem as outras coisas que concorrem para o bem viver, é algo bom e digno de ser amado, a não ser que porventura o homem sofra em sua vida coisas muito graves e cruéis. E isto fica claro por isto: que os homens, ainda que suportem muitos males, todavia perseveram no afeto de viver, de certo modo aferrados, isto é, fortemente unidos ao desejo da vida, como se a própria vida tivesse em si um certo consolo e uma doçura natural.

Em seguida, quando diz ***at vero et principatus*** etc., distingue as espécies de governo.

E primeiro na economia.

Segundo na política, ali: ***propter quod et politicos*** etc.

Diz, portanto, que é fácil distinguir os modos de governo de que se fala, porque muitas vezes já se fez menção deles em discursos alheios, além da intenção principal, como no oitavo livro da *Ética*, e também acima, no segundo. Ora, nas coisas domésticas há um duplo governo. Um, com efeito, é o do senhor sobre os servos, que se chama despotia; e ainda que, segundo a verdade da coisa, seja a mesma coisa útil para aquele que é naturalmente servo e para aquele que é naturalmente senhor, a saber, que aquele seja governado por este, todavia o senhor governa o servo em vista da utilidade do senhor, e não em vista da utilidade do servo, a não ser talvez por acidente, isto é, na medida em que, corrompido o servo, cessa o domínio. O outro é o governo sobre os livres, como sobre os filhos e a esposa e toda a família, o qual se chama governo econômico. Nesse governo, na verdade, visa-se à utilidade dos súditos, ou também à comum de ambos. Por si e principalmente, à utilidade dos súditos, como vemos nas outras artes: assim, a arte da medicina visa principalmente à utilidade daqueles que são tratados, e a arte da ginástica visa principalmente à utilidade daqueles que se exercitam; mas por acidente acontece que a utilidade também redunda naqueles mesmos que possuem a arte. Pois aquele que exercita os meninos também ele próprio ao mesmo tempo se exercita; às vezes está até no número daqueles que se exercitam, como o piloto é um dos marinheiros. Assim, portanto, o exercitador dos meninos e o piloto do navio consideram por si a utilidade dos que lhes estão sujeitos; mas, porque ele mesmo é um do número deles, por isso ambos participam por acidente da utilidade comum que promovem. E de modo semelhante o pai participa da utilidade da casa que promove.

Depois, quando diz ***propter quod et politicos*** etc., distingue, segundo o que foi exposto, os governos políticos. E diz que, porque o governo que é sobre os livres se ordena principalmente à utilidade dos súditos, por isso se reputa digno que os cidadãos governem por partes segundo os governos políticos, quando forem instituídos segundo a igualdade e a semelhança dos cidadãos. Pois então parece digno que numa parte do tempo governem uns, e noutra, porém, outros. De outro modo seria, contudo, se alguns dos cidadãos excedessem muito os outros em bondade: pois então seria digno que aqueles sempre governassem, como se dirá adiante. Mas acerca desse

critério de dignidade varia a estimativa dos homens conforme a diversidade dos tempos. Pois, no princípio, os próprios que governavam, como que servindo aos outros, reputavam digno, como de fato era, que eles por sua parte servissem aos outros, visando à utilidade dos outros, e novamente, em outro tempo, algum outro governasse, o qual visasse ao bem daquele, assim como ele antes tinha visado ao bem dos outros; mas depois os homens, por causa das utilidades que provêm dos bens comuns que os governantes usurpam para si e que provêm também do próprio direito de governar, querem governar sempre, como se governar fosse estar são, e não governar fosse estar enfermo. Pois assim parecem os homens apetecer o governo, como os enfermos apetecem a saúde.

Depois, quando diz ***manifestum igitur*** etc., conclui do que foi dito a distinção dos regimes retos em relação aos injustos. Pois, sendo assim que o governo sobre os livres é ordenado à utilidade dos súditos, é manifesto que em quaisquer regimes em que os governantes visam à utilidade comum, esses são regimes retos segundo a justiça absoluta; mas em quaisquer regimes em que se visa somente à utilidade dos governantes, esses são viciados e certas corrupções dos regimes retos: pois neles não há o justo absolutamente, mas o justo sob certo aspecto, como se dirá adiante. Pois governam despoticamente a cidade, usando os cidadãos como servos, isto é, para a sua própria utilidade; e isto é contra a justiça, porque a cidade é uma comunidade de livres; pois o servo não é cidadão, como foi dito acima.

# Lição 6

> *Determinadas, porém, estas coisas, resta considerar os regimes: quantos são em número e quais são; e primeiro os retos entre eles; pois também as transgressões se tornarão manifestas, uma vez determinados estes.*
>
> *Ora, uma vez que politia e politeuma significam o mesmo, e o politeuma é aquilo que domina nas cidades, e é necessário que o que domina seja ou um, ou poucos, ou muitos; quando um, ou poucos, ou muitos governam em vista do bem comum, é necessário que estes sejam regimes retos; mas aqueles que visam ao proveito próprio, seja de um, seja de poucos, seja da multidão, são transgressões; pois, ou se deve dizer que os que participam não são cidadãos, ou é preciso que comuniquem no proveito.*
>
> *Costumamos, porém, chamar de reino àquela das monarquias que olha para o bem comum; e àquela em que governam poucos, mas mais que um, aristocracia, seja porque governam os melhores, seja porque governa em vista do que é melhor para a cidade e para os que dela participam. Quando, porém, a multidão vive em vista do bem comum, chama-se pelo nome comum a todos os regimes: politia; e isso acontece razoavelmente: pois é possível que um só, ou poucos, se distingam segundo a virtude, mas que muitos já tenham chegado ao cume de toda virtude é difícil, e sobretudo quanto à virtude bélica; pois esta se produz na multidão. Por isso, segundo este regime, o mais principal é o que combate, e participam dele os que possuem armas.*
>
> *As transgressões dos mencionados regimes são: a tirania, do reino; a oligarquia, da aristocracia; e a democracia, da politia. A tirania, portanto, é uma monarquia em vista do proveito de quem exerce a monarquia. A oligarquia, em vista do proveito dos ricos. A democracia, em vista do proveito dos necessitados; mas para aquilo que convém ao bem comum, nenhuma delas.*
>
> *É preciso, porém, dizer um pouco mais longamente o que seja cada um destes regimes. Pois ele tem certas dúvidas; e àquele que filosofa acerca de cada método e não olha somente para o agir, convém não desprezar nem omitir, mas declarar acerca de cada coisa a verdade. Ora, a tirania é uma monarquia, como se disse, despótica sobre a comunidade política; a oligarquia, quando forem senhores do regime os que têm bens; a democracia, ao contrário, quando o forem os que não possuem multidão de bens, mas os necessitados.*

> *A primeira dúvida diz respeito à definição. Pois, se houver muitos que, sendo ricos, sejam senhores da cidade — ora, a democracia é quando a multidão é senhora —, e semelhantemente, por outro lado, se em algum lugar acontecer que os necessitados sejam menos numerosos que os ricos, mas, sendo melhores, sejam senhores do regime, ao passo que ali onde a pouca multidão é senhora dizem ser oligarquia, não parecerá ter sido bem definido a respeito dos regimes.*
>
> *Mas, na verdade, se alguém, conectando a poucos com a abundância e a muitos com a penúria, assim denominar os regimes — chamando oligarquia àquele em que têm o governo os ricos que são poucos em relação à multidão, e democracia àquele em que os necessitados são muitos em relação à multidão —, tem outra dúvida. Pois de que modo chamaremos aos regimes há pouco mencionados: aquele em que muitos são opulentos e aquele em que os necessitados são menos numerosos, sendo uns e outros senhores dos regimes, se de fato nenhum outro regime há além dos mencionados?*
>
> *Parece, portanto, que a razão torna claro que serem poucos ou muitos os senhores é acidental — isto para as oligarquias, aquilo para as democracias —, pelo fato de que os opulentos são poucos e os necessitados muitos em toda parte; e por isso não sucede que as causas mencionadas se tornem a diferença. Aquilo, porém, em que a democracia e a oligarquia diferem entre si é a penúria e as riquezas; e é necessário que, onde quer que governem por causa das riquezas, sejam menos ou sejam mais, isto seja oligarquia. E onde governam os necessitados, democracia. Mas acontece, como dissemos, que estes são poucos e aqueles muitos; pois poucos abundam, mas da liberdade participam todos; e por essas causas ambos disputam a respeito do regime.*

***Determinadas, porém, estas coisas*** etc. Depois que o Filósofo distinguiu os regimes retos dos injustos, aqui pretende distinguir uns e outros entre si. E acerca disto faz duas coisas.

Primeiro diz qual é a intenção.

Segundo, prossegue o proposto, ali: ***quoniam autem politia*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, depois de determinadas as coisas ditas, o consequente é determinar acerca dos regimes: quantos são em número e quais são; e nesta ordem: que primeiro consideremos os regimes retos, segundo os injustos.

Depois, quando diz ***quoniam autem politia*** etc., distingue os regimes. E acerca disto faz três coisas.

Primeiro mostra sob que aspecto se deve tomar a distinção dos regimes.

Segundo, distingue os regimes, ali: ***vocare autem consuevimus*** etc.

Terceiro, objeta contra o que foi dito, ali: ***oportet autem paulo*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, (porque) o regime nada mais é do que o *politeuma*, o qual significa a ordem dos que dominam na cidade, é necessário que os regimes se distingam segundo a diversidade dos que dominam. Pois na cidade, ou domina um, ou poucos, ou muitos. E qualquer que seja destes três, pode acontecer de dois modos. De um modo, quando governam em vista da utilidade comum, e então serão regimes retos. De outro modo, quando governam em vista da utilidade própria dos que dominam, seja um, sejam poucos, sejam muitos; e então são transgressões dos regimes; porque é preciso dizer ou que os súditos não são cidadãos, ou que de algum modo comunicam na utilidade da cidade.

Depois, quando diz ***vocare autem consuevimus*** etc., distingue ambos os regimes pelos seus nomes próprios.

E primeiro os retos.

Segundo os viciosos, ali: ***transgressiones autem*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, se for monarquia, isto é, o governo de um só, chama-se pelo nome habitual reino, se visar à utilidade comum. Aquele regime, porém, em que poucos governam em vista do bem comum, contudo mais que um, chama-se aristocracia, isto é, o poder dos melhores ou o poder ótimo: ou porque governam os melhores, a saber, os virtuosos, ou porque tal regime se ordena àquilo que é ótimo para a cidade e para todos os cidadãos. Mas quando a multidão governa visando à utilidade comum, chama-se *politia*, que é o nome comum a todos os regimes. E o fato de esse regime se chamar por tal nome acontece razoavelmente: pois facilmente sucede que na cidade se encontre um ou poucos que excedam muito os outros em virtude; mas é muito difícil que se encontrem muitos que cheguem à perfeição da virtude; isto, porém, sucede sobretudo quanto à virtude bélica, isto é, que muitos sejam perfeitos nela. E por isso, neste regime, governam os homens guerreiros e os que possuem armas.

Depois, quando diz ***transgressiones autem*** etc., distingue as corrupções dos referidos regimes pelos nomes. E diz que dos referidos regimes há estas transgressões: a tirania, do reino; a oligarquia, isto é, o governo de poucos, é a transgressão da aristocracia; a democracia, porém, isto é, o poder do povo, isto é, da multidão vulgar, é a transgressão da *politia* em que muitos governam ao menos por causa da virtude bélica. Do que conclui que a tirania é uma monarquia, isto é, o governo de um só que visa à utilidade do governante. A oligarquia, porém, é a que tende à utilidade dos ricos. A democracia, à utilidade dos pobres; nenhuma delas, porém, visa à utilidade comum.

Depois, quando diz ***oportet autem paulo*** etc., objeta contra o que foi dito. E acerca disto faz três coisas.

Primeiro diz qual é a intenção: e repete o que foi antes dito.

Segundo, suscita uma dúvida, ali: ***prima autem dubitatio est*** etc.

Terceiro, apresenta a solução, ali: ***videtur igitur ratio*** etc.

Diz, portanto, primeiro que é preciso discutir um pouco mais de longe o que seja cada um dos referidos regimes, já que ele tem certas dúvidas. Aquele que filosofa em cada arte, como que considerando a verdade e não olhando somente para aquilo que é útil ao agir, nada deve desprezar ou omitir, mas em cada caso declarar a verdade. Ora, foi dito que a tirania é uma certa monarquia despótica, isto é, dominadora da comunidade política, porque, a saber, usa os cidadãos como servos. A oligarquia, porém, é quando dominam o regime aqueles que abundam em riquezas. A democracia, porém, é quando dominam o regime não aqueles que possuem multidão de riquezas, mas antes os pobres.

Depois, quando diz ***prima autem dubitatio*** etc., suscita uma dúvida.

E primeiro põe a dúvida,

segundo, exclui uma certa resposta, ali: ***at vero siquis*** etc.

Diz, portanto, primeiro que a primeira dúvida é contra a definição, a saber, da democracia e da oligarquia. Pois foi dito que a democracia é quando dominam na cidade os necessitados, e a oligarquia quando dominam os ricos; ora, o próprio nome de oligarquia designa o governo de poucos, e o nome de democracia designa o governo do povo ou da multidão. Ponha-se, portanto, que em alguma cidade haja mais ricos que pobres, e os ricos sejam senhores da cidade: parece, segundo isto, que ali haja democracia, que é quando a multidão domina; e semelhantemente, se em algum lugar acontecer que os pobres sejam menos numerosos, mas sejam melhores e mais fortes e dominem a cidade, seguir-se-á, segundo isto, que ali haja oligarquia, porque poucos dominam. Não parece, portanto, que se tenha definido bem a respeito dos regimes, quando se disse que a democracia é o domínio dos pobres e a oligarquia o domínio dos ricos.

Depois, quando diz ***at vero si quis connectens*** etc., exclui uma certa resposta. Pois alguém poderia dizer que, na definição de oligarquia, se deve juntar o número reduzido às riquezas; e na definição de democracia se deve juntar a multidão à pobreza; de modo, a saber, que a oligarquia seja aquela em que governam poucos ricos, e a democracia aquela em que governam muitos pobres. Mas isto novamente tem outra dúvida: pois, se os regimes estão suficientemente divididos, isto é, de modo que não haja nenhum outro regime além dos referidos, não se poderá indicar sob que regime se compreendam os dois regimes referidos, a saber, quando governam ou muitos ricos, ou poucos pobres.

Depois, quando diz ***videtur igitur*** etc., conclui do que foi exposto a solução da dúvida. E diz que a razão da referida dúvida parece manifestar que serem muitos os governantes se relaciona por acidente com as democracias, e serem poucos se relaciona por acidente com as oligarquias, pelo fato de que em toda parte se encontram mais pobres que ricos; e segundo isto os nomes foram estabelecidos conforme o que se encontra na maioria dos casos. Mas, porque aquilo que é por acidente não é diferença específica, por isso as oligarquias não se distinguem das democracias, falando por si, segundo a multidão e o número reduzido; mas aquilo pelo que diferem por si é a pobreza e a riqueza: pois outra é a noção do regime que se ordena à opulência e a daquele que se ordena à liberdade, que é o fim da democracia. E por isso é necessário que, onde quer que alguns dominem por causa das riquezas, sejam mais ou sejam menos, ali haja oligarquia; e onde quer que dominem os pobres, ali haja democracia; mas é por acidente que estes sejam muitos e aqueles poucos. Pois poucos são os que abundam em riquezas, mas todos participam da liberdade; e por

causa destas duas coisas disputam entre si: enquanto os poucos querem sobressair por causa do excesso de riquezas, e os muitos querem prevalecer sobre os poucos, como que equivalentes a eles por causa da liberdade.