Livro 7

Mostra a cidade absolutamente ótima, tanto tendo em conta a felicidade que alcançamos por meio do homem ótimo, quanto daquilo que conduz à felicidade: uma moderada multidão de cidadãos, uma suficiente fertilidade do território, uma situação adequada da cidade, uma eminente moderação dos magistrados, um pronto serviço dos súditos tanto na guerra quanto na paz, uma conveniente observância das mulheres e uma apta educação dos filhos.

- 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 1

Que a melhor vida, tanto privadamente para cada um quanto publicamente para as cidades, é viver segundo a virtude, ajudando os demais bens para esse fim.

> ***901.*** *Quem vai fazer uma investigação conveniente acerca da melhor constituição precisa determinar primeiro qual seja a vida mais desejável. Pois, permanecendo isto obscuro, também a melhor constituição necessariamente permanece obscura. Com efeito, agir da melhor maneira convém aos que se governam da melhor maneira segundo as condições que lhes existem, a não ser que algo aconteça fora do razoável. Por isso é preciso primeiro estar estabelecido qual seja (por assim dizer) a vida mais desejável para todos; depois disto, se ela é a mesma em comum e separadamente, ou diferente.*
>
> ***902.*** *Julgando, pois, ter dito muitas coisas suficientemente, também dentre aquilo que foi dito nos discursos exteriores acerca da melhor vida, devemos agora servir-nos delas. Pois, para uma só divisão, ninguém decerto duvidará que, existindo três partições, a dos bens exteriores, a dos que estão no corpo e a dos que estão na alma, é preciso que todos estes existam nos que são bem-aventurados.*
>
> ***903.*** *Pois ninguém decerto chamará de bem-aventurado aquele que não tem parte alguma de fortaleza, nem de temperança, nem de justiça, nem de prudência, mas que teme moscas voejantes, que não se abstém de nenhum dos extremos se deseja comer ou beber, que por causa de um quadrante mata os amigos mais queridos, e igualmente quanto ao que diz respeito à prudência, sendo imprudente e mentiroso como uma criancinha ou um insensato.*
>
> ***904.*** *Mas estas coisas, ditas assim, como todos decerto concederão, diferem quanto ao quanto e aos excessos. Pois julgam que basta ter da virtude qualquer quantidade, por menor que seja; mas das riquezas, do dinheiro, do poder, da glória e de todas as coisas semelhantes buscam um excesso infinito.*
>
> ***905.*** *Mas nós lhes diremos que facilmente, também pelas obras, se obtém a certeza a respeito disto, vendo que não se adquirem nem se conservam as virtudes pelos bens exteriores, mas estes por aquelas. E vendo que o viver feliz, quer consista no gozar, quer na virtude, quer em ambos, existe mais nos que são ornados quanto aos costumes e ao intelecto até a excelência, mas medíocres quanto à posse exterior dos bens, do que naqueles que possuem estes últimos em maior abundância mas são deficientes naquilo que é o melhor.*

> ***906.*** *E mais ainda: também para os que consideram segundo a razão isto é fácil de perceber. Pois as coisas exteriores têm um limite, como um instrumento qualquer. Ora, tudo o que é útil, seu excesso necessariamente ou prejudica ou de nada aproveita aos que o possuem. Dos bens que dizem respeito à alma, porém, quanto mais cada um excede, tanto mais é útil, se é que se deve dizer também deles não só que são bons, mas também que são úteis.*
>
> ***907.*** *E, em geral, é evidente que diremos que a melhor disposição de cada coisa em relação a outra se alcança segundo o excesso que a distância recebeu por sorte entre aquelas coisas de que dizemos existirem essas mesmas disposições. Por isso, se a alma é mais preciosa que a posse, que o corpo, e absolutamente também para nós, é necessário que a melhor disposição de cada uma se tenha proporcionalmente a elas.*
>
> ***908.*** *Além disso, estas coisas são por natureza desejáveis em vista da alma, e é preciso que todos os que são bem prudentes as escolham por causa da alma, mas não a alma por causa delas.*
>
> ***909.*** *Que, portanto, a cada um cabe tanto de felicidade quanto de virtude e de prudência e do agir segundo estas, seja-nos concedido, tomando a Deus por testemunha, o qual é feliz e bem-aventurado não por causa de nenhum dos bens exteriores, mas por si mesmo e por ser de tal qualidade segundo a natureza. Por isso também a boa fortuna é necessariamente algo diverso da felicidade. Pois dos bens que estão fora da alma a causa é o acaso e a fortuna; mas ninguém é justo nem temperante pela fortuna nem por causa da fortuna.*
>
> ***910.*** *Segue-se também, pelas mesmas razões, ser oportuno que a cidade feliz seja aquela que é a melhor e que age bem. Ora, é impossível agir bem aos que não fazem coisas boas. E não há nenhuma obra boa, nem do homem nem da cidade, sem virtude e prudência. Mas a fortaleza da cidade, e a justiça, e a prudência têm a mesma potência e forma que aquelas de que, participando, cada um dos homens é chamado justo, prudente e temperante.*
>
> ***911.*** *Mas quanto a estas coisas, sejam ditas apenas a título de proêmio no discurso; pois nem é possível não tocá-las, nem cabe expor todas as razões pertinentes, porque isto é obra de outro estudo. Por agora, porém, suponha-se apenas que a melhor vida, tanto de cada um separadamente quanto das cidades em comum, é aquela que se dá com a virtude transbordante em obras, a ponto de ser possível participar das ações que são segundo a virtude. Quanto aos que duvidam, deixando-os de lado no presente método, isto deverá ser considerado depois, se alguém não estiver persuadido do que foi dito.*

Depois que Aristóteles expôs a partir de que elementos, de que espécie e de que modo se deve instituir a república menos retamente ordenada, pretende agora expor como e a partir de que elementos se deve instituir a que é absolutamente a melhor, quer seja república designada pelo

nome comum, quer república dos melhores, quer reino. E a respeito disto antepõe algumas coisas pertinentes à exposição do seu intento. Quando diz, quanto à própria república etc., mostra a partir de que elementos e de que espécie se deve instituí-la. Ora, para instituir a melhor república é preciso conhecer de antemão certas coisas da parte da forma da própria república, a qual se toma da noção do seu próprio fim; e certas coisas da parte da matéria, que são os próprios cidadãos, o lugar e a habitação. E segundo isto, quanto ao primeiro ponto, faz duas coisas. Primeiro investiga acerca do fim da própria república. Segundo, quando diz, das demais coisas se deve falar etc., investiga acerca da matéria. Quanto ao primeiro, ainda primeiro antepõe a sua intenção. E segundo, quando diz, julgando etc., prossegue. Quanto ao primeiro, expõe a sua intenção a respeito de duas coisas, dizendo primeiro que quem quer fazer uma investigação certa e conveniente à matéria proposta acerca da melhor república absolutamente, e não por suposição, precisa fazer primeiro a consideração de qual seja a vida mais desejável absolutamente, isto é, qual seja a ação absolutamente melhor. Pois a vida se diz, de um modo, daquilo que é princípio de movimento por si, como se diz que a alma e a vida são o mesmo. E consequentemente se diz da operação que procede de tal princípio intrínseco, como dizemos que sentir e entender são certas vidas; e segundo isto o mais desejável do homem é a melhor vida, ou a sua ação segundo a mais excelente potência da alma. E atribui a razão disto: porque, se não for manifesto qual seja a melhor operação do homem absolutamente, não será manifesto qual seja a melhor república absolutamente; pois é necessário que os que se conduzem da melhor maneira na república atinjam a melhor vida, ou ação do homem, quer absolutamente, quer segundo a exigência das disposições existentes, segundo cuja diversidade é necessário que a ação, ou o fim, se diversifiquem, assim como a melhor ação do artífice necessariamente se diversifica por causa da diversidade da matéria a partir da qual opera. E digo que os que se conduzem da melhor maneira na república devem atingir a melhor operação, a não ser que haja algo que aconteça fora do razoável, como por exemplo um defeito da natureza, ou de alguma das coisas exteriores que necessariamente se requerem para a melhor ação.

Portanto, quem quer considerar acerca da melhor república deve primeiro receber de antemão, como é manifesto, qual seja a melhor vida, ou também a ação mais desejável para todos os homens, por assim dizer; o que acrescenta por causa disto: que alguns são mal-nascidos ou criados em maus costumes, os quais dificilmente ou nunca podem atingir a melhor vida, ou ação do homem. Ora, a força da sua razão consiste nisto: que, para o conhecimento de qualquer coisa, é preciso conhecer de antemão aquilo de que por si se toma a noção; pois por ela cada coisa é conhecida. E a noção da melhor república se toma do melhor fim do homem, assim como universalmente a noção das coisas operáveis se toma da noção do fim. Ora, o fim da melhor república é o melhor fim do homem, pois a república não é outra coisa senão a ordem da cidade, como se diz no livro terceiro desta obra. E a noção da ordem se toma do fim; e por isso, para o conhecimento da melhor república, é preciso conhecer de antemão qual seja o melhor fim do homem, ou sua ação. Em seguida expõe a sua intenção a respeito da outra coisa, dizendo que depois disto se deverá considerar se é a mesma a melhor vida, ou ação, de cada cidadão que vive separadamente e da cidade inteira, ou se uma é a deste e outra a daquela.

Em seguida, quando diz julgando, pois, prossegue; e primeiro investiga qual seja a melhor vida do homem, ou o melhor fim. Segundo, quando diz, mas uma coisa etc., se ela é a mesma de um só e da cidade inteira; ora, a melhor vida, ou ação, é a felicidade. Primeiro, pois, investiga qual seja a felicidade do homem. Segundo, qual seja a da própria cidade, quando diz, segue-se etc. Quanto ao

primeiro, primeiro antepõe a suposição já referida. Segundo, quando diz, pois ninguém diria etc., manifesta-a quanto à outra parte. Quanto ao primeiro, deve-se entender que o bem do homem é o ser perfeito do próprio homem, pois a bondade é certa perfeição. Ora, o homem é composto de corpo, como de matéria, e de alma, como de forma; e por isso um é o seu ser perfeito quanto ao corpo, outro quanto à alma. E, ainda, porque para a perfeição da alma e do corpo necessita de certas coisas exteriores, como instrumentos, por exemplo o alimento e outras coisas semelhantes, outro é o ser perfeito do homem quanto a esses bens exteriores. E por isso é tríplice o bem do homem: a saber, o bem segundo a alma, o segundo o corpo e os bens exteriores. Ora, a felicidade, sendo o bem perfeitíssimo do próprio homem, reúne todos estes. E é isto o que diz: que nós julgamos ter dito muitas coisas suficientemente acerca do último fim do homem naquilo que foi dito nos discursos exteriores, isto é, no livro da Ética, que é exterior àquilo que se considera por si neste livro; e agora sirvamo-nos delas para o propósito. E, para reduzirmos a uma só divisão, a ninguém há dúvida de que, distinguindo-se os bens do homem em três partes, a saber, nos que são exteriores, como as riquezas e os amigos, nos que são segundo o corpo, como a saúde, a vivacidade dos sentidos e coisas semelhantes, e nos que são segundo a alma, todos estes necessariamente devem existir nos bem-aventurados. Pois a bem-aventurança é o bem perfeitíssimo do homem. Se, portanto, todos estes são bens do homem, é necessário que todos existam nele. Pois, se algum destes faltasse, dessa parte adviria imperfeição. Daí é que Boécio diz no terceiro livro da Consolação que a felicidade é um estado tornado perfeito pela reunião de todos os bens.

Em seguida, quando diz pois ninguém, prova-o quanto à outra parte, a saber, quanto às coisas que são segundo a alma, a partir de algo que todos concedem; dizendo que isto é manifesto acerca dos bens segundo a alma, pois ninguém bem-disposto diria que é absolutamente feliz aquele que não atingisse alguma parte da virtude, por exemplo da fortaleza, ou da temperança, ou da justiça, ou da prudência, que são as quatro virtudes principais. Pois ninguém diria que é feliz aquele que não enfrentasse coisas terríveis, ou que temesse moscas voejantes e se apavorasse com o som de uma folha ou com o aparecimento de uma sombra; nem tampouco aquele que, no uso dos alimentos ou dos prazeres venéreos, não se abstém de nenhum dos extremos, mas desejaria comer ou beber qualquer coisa e de qualquer modo, e usaria dos prazeres venéreos de qualquer modo ou em qualquer quantidade. E igualmente tampouco aquele que, não tendo nenhuma equidade da justiça, mas por causa de um quadrante (que é a quarta parte do denário) a possuir de qualquer modo, quisesse matar os amigos mais queridos. E do mesmo modo se dá quanto ao que diz respeito à prudência. Pois ninguém diria que é bem-aventurado aquele que é imprudente, sem discernimento e mentiroso, como uma criança que não tem juízo nem uso da razão. Ora, isto não seria assim se as operações da virtude não pertencessem à bem-aventurança.

Em seguida, quando diz mas estas coisas, investiga, suposto isto, em qual destes bens consista principalmente a felicidade. E primeiro toca no erro de alguns. Segundo, quando diz, mas nós etc., reprova-o; e daí aparece o seu intento. Na primeira parte diz que todos concedem, como todos, que todos os bens já mencionados pertencem à felicidade; o que diz por causa de alguns homens rústicos, que nem sequer sabem nada da felicidade. Contudo, dizem que estes pertencem a ela de modo diverso, segundo a quantidade e o excesso da virtude ou das outras coisas. Pois alguns dizem que basta para a felicidade perfeita qualquer quantidade de virtude, mesmo pequena, mas que as riquezas e o dinheiro, que são riquezas acidentais, e o poder, e a glória, e a fama, e todas as coisas semelhantes pertencem a ela em excesso infinito; e por isso dizem que ela consiste

principalmente nos bens exteriores. Alguns, porém, nas riquezas, alguns na glória, alguns também nos bens do corpo, por exemplo no prazer ou em algo semelhante principalmente, e só posteriormente na virtude, a saber, na medida em que se ordenam a aqueles.

Em seguida, quando diz mas nós, reprova essa opinião, mostrando o contrário, a saber, que ela consiste principalmente na virtude. E a respeito disto primeiro apresenta as razões que o mostram. Segundo, quando diz, que, portanto, da felicidade etc., tira a conclusão, acrescentando algumas persuasões. Quanto ao primeiro apresenta quatro razões. A segunda ali, mais ainda etc. A terceira ali, *e em geral é evidente* etc. A quarta ali, além disso, em vista do ânimo etc. Quanto ao primeiro diz que nós, reprovando o dito destes, diremos que é fácil obter a certeza, a partir das próprias operações que nos são mais manifestas, acerca disto: que a felicidade, quer consista na operação da virtude, quer na deleitação, quer em ambas, existe mais e mais principalmente nos costumes, isto é, nas operações habituais ordenadas segundo a razão, e na excelência da operação perfeita intelectual, com uma posse medíocre dos bens exteriores, do que na abundância, além do oportuno, de tais bens exteriores com deficiência da virtude ou da operação intelectual. Pois a felicidade consiste mais principalmente naquele bem pelo qual se adquirem, se conservam e se ordenam bem os outros, do que naqueles que são adquiridos, conservados e dirigidos por meio de outros. Pois aquilo pelo qual algo é dirigido e medido parece mais principal. Ora, nós vemos, quanto ao sentido, que os bens exteriores e alguns do corpo são adquiridos, conservados e dispensados segundo a razão reta por meio da operação da virtude e do intelecto, e não ao contrário. Por isso se diz no quarto livro da Ética que sem a virtude não é fácil suportar bem as boas fortunas. Pois a abundância das riquezas por si inclina para aquilo que é fora do razoável. Por isso se diz no segundo livro da Retórica que os ricos são ultrajantes e soberbos e vaidosos, sofrendo algo pela posse das riquezas. Logo, a felicidade consiste mais principalmente na excelência da virtude e na operação do intelecto do que nos bens exteriores.

Em seguida, quando diz mais ainda, e segundo, apresenta a segunda razão, dizendo que, além disso, facilmente pode ser visto pelos que querem considerar segundo a razão que a felicidade consiste por si e mais principalmente em alguma ação segundo a virtude. Pois a felicidade consiste por si e mais principalmente naquele bem cujo apetite não tem limite algum, do que naquilo que tem apetite determinado. Com efeito, como se diz no primeiro livro desta obra, o fim da medicina é curar ao infinito, e o fim de qualquer das artes vai ao infinito, pois querem realizá-lo o mais possível; mas as coisas que são para o fim não vão ao infinito. Ora, os apetites dos bens exteriores têm limite, mas os apetites das coisas que dizem respeito à alma não o têm; logo, a felicidade consiste mais principalmente nos bens da alma do que nos exteriores. A menor desta razão prova assim, dizendo que os bens exteriores têm certo limite na ordem ao apetite, pois são buscados como um instrumento necessário à operação. Ora, tudo o que tem caráter de instrumento e de útil, se exceder aquilo que é segundo a razão, necessariamente é nocivo ou de nada aproveita, como se vê a respeito da flauta, pois, se forem maiores ou mais numerosas do que podem ser movidas pelo flautista, prejudicam ou não aproveitam; logo, por necessidade têm certo limite até o qual são buscados, e não além. Mas os bens segundo a alma, quanto mais excedem, tanto mais úteis são, se é que se deve dizer que estes não só são bons, mas também úteis. O que acrescenta porque, segundo a verdade, nos bens segundo a alma há algo que tem caráter de bem e não de útil, por exemplo o último fim, que não é por causa de outro; ao passo que chamamos útil o que se ordena a outro fim. Ora, isto não seria assim se o apetite dos bens segundo a alma não fosse infinito e não fossem buscados sem limite. Assim, pois, é evidente que os bens exteriores têm certo limite; mas

aqueles que são segundo a alma não têm nenhum na ordem ao apetite. E esta foi a proposição menor.

Em seguida, quando diz e, em geral, é evidente, apresenta a terceira razão, dizendo que universalmente é manifesto que dizemos considerar-se a melhor disposição de qualquer coisa entre si, em relação a outra, segundo o excesso que a disposição tem em relação à disposição da outra, o qual recebe por sorte pela distância daquelas coisas de que dizemos ser aquela disposição e a outra. E por tudo isto não pretende, ao que parece, senão que é ótima em cada coisa aquela disposição que segue a natureza ótima. Se, portanto, a alma é melhor e mais excelente que as posses exteriores e que o próprio corpo, tanto absolutamente segundo a coisa como quanto a nós, é necessário que a disposição da alma se tenha proporcionalmente à disposição do corpo e da posse exterior; e por isso, assim como a alma é a melhor parte do homem, é necessário que a disposição dela em si seja a melhor. Por isso, se a melhor disposição do homem é a sua felicidade, é necessário que a sua felicidade consista em algum bem da alma.

Em seguida, quando diz além disso, apresenta a quarta razão, dizendo: a felicidade consiste principalmente naquele bem em vista do qual se buscam os outros, e não ao contrário. Pois a isto chamamos fim último, como se diz no primeiro livro da Ética. Ora, os bens do corpo e os exteriores são escolhidos em vista da própria alma, e só são buscados enquanto são úteis à ação e à obra. E vemos que todos os bem prudentes escolhem assim, e não ao contrário buscar a alma e os seus bens em vista destes. Portanto, a felicidade consiste mais principalmente nos bens da alma.

Em seguida, quando diz que, portanto, tira a conclusão principalmente intentada com algumas persuasões, dizendo que assim, portanto, pelas razões já ditas, a cada um cabe tanto de felicidade prática quanto de virtude moral, e de prudência, e de virtude intelectual, e das ações que são segundo estas virtudes, seja-nos concedido e manifesto, invocando a Deus por testemunha, o qual é bem-aventurado absolutamente. Pois atinge o seu ótimo não por causa de algo extrínseco a si, mas por si mesmo; porque, se fosse feliz por causa de algo extrínseco, sendo a felicidade o fim, teria algum fim separado de si mesmo, e haveria algo melhor do que ele. Pois o fim é melhor que aquilo que é para o fim, o que é ímpio dizer. E por isso é feliz por causa da própria natureza sua, de modo que a sua felicidade seja a própria natureza sua, diferindo apenas pela razão. Pois, se não fosse a própria natureza sua, mas algo acrescentado a ela, seguir-se-ia haver nele composição, e que haveria algo anterior a ele, que seria princípio da composição, e algo melhor do que ele, como foi dito; o que é muito absurdo, e por isso é feliz segundo a sua natureza e não por algo extrínseco. E por isto, a saber, porque a felicidade não consiste nos bens exteriores, mas naqueles que são segundo a alma, dizemos que a boa fortuna é diversa da felicidade. Pois dos bens que estão fora da alma a fortuna e o acaso são a causa, donde também se chamam bens da fortuna. Mas ninguém é virtuoso, por exemplo justo ou temperante, pela fortuna nem por causa da fortuna, mas por causa do costume e da razão reta. E por isso tais bens da alma são diversos dos bens da fortuna.

Em seguida, quando diz segue-se, mostra qual seja a felicidade, ou a melhor vida, da cidade. E primeiro faz isto. Segundo, quando diz, mas estas coisas apenas etc., escusa-se de uma consideração mais certa acerca destas. Na primeira parte diz que consequentemente é oportuno mostrar, e pela força das mesmas razões, acerca da felicidade da cidade, qual seja. Pois dizemos ser feliz, e também a melhor, aquela cidade que age da melhor maneira. Pois suponha-se que a

felicidade é a melhor operação, a partir do primeiro livro da Ética. Ora, é impossível que ajam da melhor maneira aqueles que não fazem as melhores coisas, pois o bem na operação segue a bondade do objeto, ou daquilo que é feito. Mas não há nenhuma obra boa, nem de um só homem em si mesmo, nem da cidade, sem virtude moral e prudência intelectual; logo, é impossível que a cidade seja feliz e a melhor absolutamente sem virtude moral e intelectual. Portanto, a felicidade consiste em algo pertencente à virtude. Mas, porque alguém poderia dizer que a fortaleza, a justiça e as outras virtudes morais não são de uma só natureza, e por isso não é preciso que, se a felicidade de um só homem consiste nas ações destas, por isso a felicidade da cidade consista nas ações das mesmas; querendo como que remover isto, diz que a fortaleza da cidade, e a justiça, e a prudência, e as outras virtudes têm a mesma potência na ordem à operação e a mesma forma quanto à própria natureza em si, que a fortaleza, a justiça, a prudência e as outras virtudes de que é informado cada homem em si mesmo, e é chamado justo, prudente, temperante. E deve-se entender que a virtude da cidade inteira e a virtude de cada um são da mesma natureza em si e na ordem à operação, não diferindo senão como o todo da parte e o maior do menor. Pois a virtude moral da cidade se reúne a partir das virtudes parciais dos cidadãos; e por isso, assim como é de uma só natureza a risibilidade em um homem e em cem, assim é a mesma a virtude em um só e em toda a cidade.

Em seguida, quando diz mas estas coisas, escusa-se de uma consideração mais certa acerca destas, dizendo que acerca da felicidade de um só homem e da cidade inteira apenas se disse por meio de proêmio, em relação ao que se segue. Pois não é possível que quem entende escape a toda razão pela exposição do que dela foi dito, pois há algumas coisas manifestas por si, a partir das quais se expõe o que foi dito. Nem tampouco é possível percorrer todas as razões que se poderiam aduzir, por causa da multidão delas e da brevidade do tratado. Pois dizer tudo isto é obra de outro estudo. Com efeito, estas coisas foram tratadas no primeiro e no décimo livro da Ética acerca da felicidade, que é a de um só. Agora, porém, suponha-se, para a intenção proposta, que a melhor vida e a felicidade, tanto de cada um em si mesmo quanto da cidade inteira, é a perfeição que se dá com a virtude, não segundo aquilo que é certo hábito, pois assim está em potência para uma perfeição ulterior, mas segundo aquilo que transborda em obra, a ponto de caber a cada um, ou à cidade, participar das ações da virtude; deixando na presente consideração as outras coisas que se podem considerar, e considerando-as depois, se alguém não crê nas razões já ditas.

Lição 2

Acerca da felicidade de cada um e da cidade, e acerca da vida contemplativa, ativa e dominante.

> ***912.*** *Resta dizer se se deve afirmar que a felicidade de cada um dos homens e a da cidade é a mesma, ou não a mesma.*
>
> ***913.*** *Ora, também isto é manifesto: pois todos decerto confessarão que é a mesma. Pois todos os que põem o viver bem nas riquezas, no caso de um só, esses também consideram bem-aventurada a cidade inteira se for rica. E todos os que mais apreçam a vida tirânica, esses também dirão decerto que é felicíssima a cidade que impera sobre muitíssimos. E se alguém aprova um só por causa da virtude, também dirá que é mais feliz a cidade dos virtuosos.*
>
> ***914.*** *Mas já são duas estas coisas que necessitam de consideração. Uma, a saber, se é mais desejável a vida que consiste em participar juntamente da vida política e comunicar com a cidade, ou antes a que é estrangeira e desligada da comunhão política. E, ainda, do que a desligada da comunhão política. E, ainda, que constituição se deve estabelecer e qual disposição da cidade é a melhor, quer sendo desejável a todos comunicar com a cidade, quer não a alguns, mas à maioria.*
>
> ***915.*** *Ora, uma vez que isto é obra do intelecto e da especulação política, mas não acerca de cada coisa desejável para cada um em particular, e nós agora escolhemos esta especulação, aquilo será decerto acessório, mas isto é a obra deste método.*
>
> ***916.*** *Que, portanto, é necessário ser a melhor constituição esta, segundo cuja ordem quem quer que seja agirá da melhor maneira e viverá bem-aventuradamente, é manifesto.*
>
> ***917.*** *Ora, é objeto de dúvida, entre os próprios que confessam ser a vida com virtude a mais desejável, se é desejável a vida política e ativa, ou antes a desligada de todas as coisas exteriores, como uma certa vida contemplativa, que alguns dizem ser a única filosófica. Pois quase todos os homens mais honrados quanto à virtude parecem preferir estas duas vidas, tanto os antigos quanto os de agora; e digo duas, a política e a filosófica. Ora, não importa pouco de que modo se dá a verdade, pois é necessário que o prudente ordene a intenção em vista do melhor, tanto para cada um dos homens quanto para a comunidade política.*

918. *Ora, estes julgam que imperar sobre os próximos, feito de modo despótico, é o que há de mais unido à injustiça; feito de modo político, não tem injustiça, mas tem impedimento para o deleite relativo a si mesmo.*

919. *A estes, ao contrário, há outros que opinam que a única vida do homem é a ativa e política; pois, em cada virtude, não há mais ações para os solitários do que para os que tratam das coisas comuns e se ocupam da política. Estes, pois, assim pensam.*

920. *Outros, porém, dizem que só o modo despótico e tirânico de constituição é feliz; e, entre alguns, este é também o fim das leis e da constituição, na medida em que dominam despoticamente os vizinhos. Por isso também, ainda que a maioria das disposições legais esteja estabelecida dispersamente, por assim dizer, entre a maioria, contudo, se em algum ponto as leis olham para alguma coisa una, todos conjeturam que é para imperar; assim, em Lacedemônia e em Creta a disciplina e a multidão das leis estão quase todas ordenadas contra os adversários.*

921. *Além disso, entre todos os povos capazes de sobrepujar, tal poderio seria honrado, como entre os citas e os celtas.*

922. *Pois em alguns povos há também certas leis que incitam a esta virtude, como em Cartago dizem que se recebe um ornamento de lírios por quantas campanhas militares se serviu. E havia outrora, também na Macedônia, uma lei segundo a qual aquele que não tivesse matado nenhum homem inimigo fosse cingido com um cabresto. E entre os citas não era lícito, em certa festa, beber pela taça que se passava em roda àquele que não tivesse matado nenhum inimigo. E entre os iberos, que são um povo belicoso, amontoam ao redor do sepulcro tantos obeliscos quantos inimigos tiver matado; e muitas outras coisas semelhantes há entre outros povos: umas compreendidas em leis, outras em costumes.*

923. *Embora pareça decerto ser muito inconveniente, talvez, aos que quiserem considerar, se isto é obra do político: poder especular de que modo imperaria e dominaria despoticamente os vizinhos, tanto os que o querem quanto os que não o querem. Pois de que modo será próprio do político, ou legislável, aquilo que nem sequer é legal? E não é legal imperar não só injustamente, mas de qualquer modo. Ora, imperar existe também injustamente. Pois não é obra nem do médico nem do piloto persuadir ou curar, de um os que são tratados, de outro os marinheiros. Mas muitos parecem julgar que a arte despótica é a política; e aquilo que dizem não ser justo nem conveniente para si mesmos, disto não se envergonham de fazê-lo aos outros. Pois estes buscam imperar justamente entre si, mas para com os outros nada se importam do que é justo.*

924. *E é inconveniente se não é por natureza que um domina despoticamente e outro é dominado. Por isso, se é deste modo, não se deve tentar dominar despoticamente a todos, mas aos que devem ser dominados, assim como não se deve caçar homens para a salsicha ou para o sacrifício, mas aquilo que é caçável para isto. Ora, é caçável qualquer animal silvestre que seja comestível.*

925. *Ou então não haverá, decerto, também por si mesma, uma cidade feliz que se governa, isto é, bem. Pois é possível que uma cidade seja habitada em algum lugar por si mesma, usando de leis virtuosas, cuja ordenação da constituição não será para a guerra nem para imperar sobre os adversários. Pois nada de tal existe.*

926. *É claro, pois, que todos os cuidados que dizem respeito à guerra se devem ter por bons, mas não como o fim supremo de tudo, e sim estes em vista daquele. Ora, é próprio do bom legislador considerar de que modo a cidade, o gênero dos homens e toda outra comunidade participarão da vida boa e da felicidade que lhes cabe. Contudo, algumas das disposições legais serão diferentes. E disto é próprio da arte legislativa ver se houver alguns vizinhos, para com quais e de que modo se deve empenhar, ou de que modo se deve proceder para com quaisquer que sobrevierem. Mas isto obterá depois a consideração conveniente: a que fim deve tender a melhor constituição.*

927. *Ora, para com aqueles que confessam ser a vida com virtude a mais desejável, mas divergem acerca do uso dela, devemos falar a ambos. Pois estes reprovam os principados políticos, julgando que a vida do homem livre é algo diverso da política e a mais desejável de todas; aqueles, porém, julgam que esta é a melhor. Pois é impossível que quem nada faz aja bem. E a boa ação e a felicidade são o mesmo.*

928. *Porque, quanto a isto, ambos dizem retamente, mas quanto àquilo não retamente. Estes, que a vida do homem livre é melhor que a despótica; pois isto é verdadeiro, já que não é honroso servir-se de um escravo enquanto escravo, pois a ordem que diz respeito às coisas necessárias não participa de nenhuma das coisas honestas.*

929. *Mas julgar que todo principado é despotia não é reto; pois o principado sobre os homens livres não dista menos daquele sobre os escravos do que, por sua vez, o que é livre por natureza dista do que é escravo por natureza. E acerca disto se determinou suficientemente nos primeiros discursos.*

930. *Mas louvar mais o estar sem ação do que o agir não é verdadeiro, pois a felicidade é ação. Além disso, as ações dos justos e dos temperantes têm por fim muitas e belas coisas.*

931. *E, decerto, talvez alguém julgue, determinadas assim estas coisas, que ser dominador de todos é o melhor, pois assim será senhor de muitíssimas e belíssimas ações. Por isso, quem é capaz de imperar não deveria poupar o próximo, mas antes despojá-lo; e nem o pai deveria considerar coisa alguma os filhos, nem os filhos o pai, nem, em geral, o amigo o amigo, nem se importar com isto. Pois o que é melhor é o mais desejável, e agir bem é o melhor.*

932. *Isto, pois, talvez digam com verdade, se é que existe para os que despojam e infligem violência aquilo que é o mais desejável dos entes. Mas talvez não seja possível que exista, e eles o supõem. Pois não cabe ainda haver boas ações para aquele que não difere tanto quanto o homem difere da mulher, ou o pai dos filhos, ou o senhor dos escravos. Por isso quem transgride não poderia, depois, endireitar tanto quanto já transgrediu a virtude. Pois, entre os semelhantes, o bem e o justo consistem na alternância recíproca, já que isto é o igual e o semelhante; ora, o que não é igual aos iguais nem semelhante aos semelhantes é contra a natureza; e nenhuma das coisas que são contra a natureza é boa.*

933. *Por isso, também se algum outro for melhor segundo a virtude e segundo a potência ativa que os melhores, é bom segui-lo e é justo obedecer-lhe; ora, é preciso que exista não só a virtude, mas também a potência segundo a qual será ativo.*

934. *Mas, se dizemos bem estas coisas e se se deve pôr a felicidade como boa operação, então, tanto em comum para toda a cidade quanto para cada um, a melhor vida será a ativa; porém a ativa não é necessariamente em relação aos outros, como julgam alguns, nem só são ativas aquelas meditações que se fazem, a partir do agir, em vista das coisas que dela resultam, mas muito mais aquelas teorias e meditações que são em vista de si mesmas. Pois a boa ação é fim, e por isso é uma certa ação. E dizemos que, no sentido mais próprio, agem, mesmo tratando-se das ações exteriores, os que, pelo pensamento, são os senhores arquitetos delas.*

935. *Mas, na verdade, também não é necessário que estejam sem ação as cidades situadas por si mesmas e que assim escolhem viver: pois isso pode ocorrer também segundo as partes. Com efeito, há muitas comunicações recíprocas entre as partes da cidade. E de modo semelhante isto se dá também a respeito de cada um dos homens. Pois seguramente Deus terá bem o repouso, e todo o universo, para os quais não há ações extrínsecas além das próprias que são deles mesmos.*

936. *Que, portanto, a mesma vida seja necessariamente a melhor para cada um dos homens, e comumente para as cidades e para os homens, é manifesto.*

Depois que o Filósofo mostrou qual é a melhor vida de um só e qual é a melhor da cidade, quer agora investigar se é a mesma a de um segundo si mesmo e a de toda a cidade. E primeiro faz isto. Segundo, quando diz mas estas duas etc., levanta algumas dúvidas. E quanto ao primeiro, apresenta antes sua intenção. Segundo, quando diz mas é manifesto etc., prossegue. Na primeira parte diz que, depois do que foi dito, resta considerar se a felicidade de cada homem segundo si e a da cidade comumente é a mesma segundo a razão, ou outra. Pois este foi o segundo dos pontos propostos antes.

Em seguida, quando diz mas é manifesto, declara que ela é a mesma quase a partir da opinião comum de todos; dizendo que manifestamente aparece que a felicidade de um só homem e a da cidade é a mesma e de uma só razão, porque todos os que falam da felicidade parecem dizer isto. Com efeito, todos os que põem a felicidade do homem em consistir nas riquezas, esses também dizem que a cidade é bem-aventurada se for abundante em riquezas. Já os que dizem ser excelentíssima a vida tirânica, pela qual alguém vive principando tiranicamente sobre os outros, esses dizem ser felicíssima a cidade que principia tiranicamente sobre muitas cidades e regiões. E também, se alguém diz que um só é feliz por causa da operação da virtude, esse dirá que é ótima a cidade que é mais estudiosa e mais participa das ações da virtude, e assim das demais. Pois por aquilo pelo qual alguém diz que alguém é feito feliz, por isso mesmo o diz também de toda a cidade. Todos, portanto, confessam que é uma só a felicidade de cada homem separadamente e da cidade. E isto acontece razoavelmente: porque aqueles cuja natureza é una têm um só último fim. Ora, um só homem e todos os cidadãos da cidade são de uma só espécie: logo, de um só e de todos os cidadãos há um só último fim.

Em seguida, quando diz mas já, levanta duas dúvidas para o esclarecimento do que foi dito. E primeiro as levanta. Segundo, quando diz que, portanto, seja necessário etc., prossegue nelas. E quanto ao primeiro, primeiro faz o que foi dito. Segundo, quando diz mas visto que também os políticos etc., manifesta o modo de considerá-las. Na primeira parte diz que, a respeito do que foi dito, surgem duas dúvidas, que são dignas de consideração, para a evidência do que foi dito e do que se há de dizer a seguir. Das quais uma é: havendo duas vidas do homem mais principais, a saber, a prática e a especulativa, qual delas é mais preferível: se aquela que consiste na comunicação civil, no viver juntos civilmente, isto é, a ativa, ou aquela que é peregrina e absoluta de tal comunicação civil, isto é, a contemplativa. E chama a vida contemplativa de absoluta e peregrina porque consiste principalmente na aplicação do homem, segundo o intelecto, ao seu primeiro objeto e ótimo, a qual não pode existir sem o aquietamento dos movimentos e das perturbações, sem os quais não há vida civil: e por isso é preciso que ela seja absoluta da comunicação civil; e, por consequência, peregrina. Pois chama-se peregrino aquilo que está longe da disposição habitual. Ora, a vida mais habitual comumente é a vida civil. E por isso diz Eustrácio, sobre o primeiro livro da Ética, que o especulativo está separado do corpo e das coisas sensíveis segundo a escolha, ainda que não segundo a realidade. A segunda dúvida é qual seja a melhor república absolutamente e qual a melhor ordenação da cidade, suposto que seja mais preferível a vida civil ou para todos os homens, ou, se não para todos, ao menos para a maioria, ainda que nem todos os homens escolham viver civilmente. Pois há alguns que, ou não podem comunicar-se civilmente por defeito de natureza ou de costume, como os homens bestiais, ou porque se reputam por si suficientes, não escolhem a vida civil, como os homens divinos, conforme se diz no primeiro livro desta obra; a maioria, contudo, a escolhe.

Em seguida, quando diz mas visto que, dá o modo de considerar essas dúvidas; dizendo que considerar aquilo que é preferível para todos, ou também para a maioria, é obra do intelecto civil e pertence à sua especulação; mas não considerar aquilo que é preferível para este ou para aquele; porque considera o bem comum por si, mas o bem deste ou daquele apenas na ordem ao bem comum. Por isso nós dirigimos este modo de especulação em torno das ditas dúvidas, considerando-as segundo se referem a toda a cidade e não segundo se referem a este ou àquele cidadão. Pois considerá-las deste modo é acessório. Mas do primeiro modo é da intenção principal: de modo que o Filósofo pretende, ao que parece, quanto à primeira dúvida, se a vida especulativa de toda a cidade não é menos preferível do que a república. E quanto à segunda, qual seja a melhor disposição da cidade, não desta ou daquela.

Em seguida, quando diz que, na verdade, prossegue essas dúvidas. E primeiro apresenta antes uma suposição; dizendo que por si é manifesto que aquela república e aquela ordem da cidade é a melhor segundo a qual qualquer um ou a maioria opera de modo ótimo e vive felizmente. Pois a ótima operação e a felicidade são o fim da ótima república; e por isso disto tem a razão de cidade.

Em seguida, quando diz mas há dúvida, prossegue. E primeiro prossegue-as raciocinando. Segundo, quando diz mas contra eles etc., determinando. A primeira divide-se ainda em duas: pois primeiro argumenta quanto à primeira. Segundo, quando diz estes, portanto etc., argumenta quanto à segunda. A primeira divide-se ainda em duas partes. Pois primeiro retoma novamente a dúvida. Segundo, quando diz mas estes pensam etc., argumenta a respeito dela. Na primeira parte diz que, por aqueles que dizem que a melhor vida do homem está na melhor operação da virtude, se põe em dúvida se a vida civil, que consiste na comunicação civil e ativa, que consiste na direção ou na ordem das operações que se dirigem a outrem, é mais preferível, ou aquela que é mais absoluta da perturbação civil e das ações exteriores, à qual chamamos contemplativa, que é a única que entendemos que os filósofos buscam. Pois estas duas vidas os homens excelentes, que são os mais honrados por causa da virtude, tanto os que agora existem como os que nos precederam, parecem quase preferir, como as mais eminentes. E acrescenta o *quase* porque há alguns homens bestiais que não têm o reto uso da razão, os quais escolhem a vida dos animais, a saber, a voluptuosa, e não alguma das duas ditas. E digo duas vidas, a saber, a civil e a filosófica, ou contemplativa. E não importa pouco saber qual destas é mais preferível e como se comporta a verdade. Pois é necessário que o sábio e o ótimo varão, e a ótima cidade, dirijam sua intenção para a melhor delas: ora, não se pode dirigir para a melhor intenção a não ser que se saiba qual seja a melhor; e por isso é necessário que o sábio conheça como se comporta a verdade a respeito da dita dúvida.

Em seguida, quando diz mas pensam, argumenta. E primeiro que a absoluta é melhor. Segundo, quando diz mas para estes, ao contrário etc., que é a civil. Na primeira parte argumenta de dois modos que a contemplativa é melhor; dizendo que alguns opinam que principiar dominativamente, isto é, com o principado do senhor sobre o servo, e exercer os demais atos civis, não pode existir sem grande injustiça. Ora, a ótima vida não tem tal injustiça, que ocorre mais na comunicação civil, porque a ótima vida não tem nada além da razão: logo, a ótima vida não é a civil, mas antes a absoluta. Segundo, argumenta o mesmo. Aquela vida que oferece impedimento à delectação que lhe diz respeito não é a ótima: pois a ótima vida deve ter a máxima delectação: mas a vida civil oferece impedimento a essa delectação; logo, não é a ótima, mas antes a absoluta.

Em seguida, quando diz mas para estes, apresenta uma razão em sentido contrário; dizendo que outros, ao contrário, opinam, afirmando que ao varão ótimo pertence somente a vida ativa civil. Pois aquela vida pertence ao varão ótimo na qual há mais ações e virtudes mais excelentes: ora, mais ações segundo cada virtude não há para os que levam vida solitária do que para os que levam a civil e tratam das coisas comuns. Pois estes exercem as obras da fortaleza e da liberalidade, que não pertencem muito aos que levam vida solitária, mas antes ao contrário; logo, a vida civil pertence mais ao varão ótimo: será, portanto, a ótima. Estes, portanto, têm esta opinião.

Em seguida, quando diz mas estes, parece argumentar quanto à segunda dúvida. Pois houve alguns que disseram que a melhor cidade e a melhor disposição da cidade é a vida dominativa e tirânica, pela qual alguém principia tiranicamente sobre muitos. Sobre isto, portanto, pretende investigar aqui. E primeiro argumenta que tal disposição da república é a ótima. Segundo, quando diz ainda que pareça etc., argumenta em sentido contrário. Terceiro, quando diz é claro, portanto etc., conclui a verdade a partir das razões. A primeira parte divide-se em três partes. Pois primeiro aduz uma razão tomada do fim da lei e da república. Segundo, quando diz mas ainda, entre os povos etc. A partir da honra dos que dominam. Terceiro, quando diz pois em alguns também as leis etc., apresenta uma razão tomada do incentivo que se dá pelas leis. Na primeira parte diz que houve alguns que disseram que a ordem tirânica e dominativa da república, pela qual alguém principia com principado dominativo, é a única feliz e a mais preferível para o homem. Dos quais uma razão parece ser esta: que aquele parece o ótimo modo de república e o ótimo fim, ao qual se ordenam as leis e a república; pois a lei e a república tomam sua razão do fim. Ora, vemos que, entre alguns, as leis e a república se ordenam finalmente a isto: a que principiem dominativamente sobre muitos: por isso, ainda que as coisas legais sejam diversas para muitos (por assim dizer) e não ordenadas a um só fim, mas umas a um, outras a outro, se, contudo, em algum lugar se ordenam a um só, vemos que todos visam finalmente a isto, a que principiem sobre muitos vizinhos: como aparece nas leis dos lacedemônios e dos cretenses; pois toda a disciplina da juventude e a multidão das leis estão quase coordenadas a isto, a que muitos lhes sejam submetidos e eles principiem tiranicamente sobre muitos, para utilidade deles próprios, não dos súditos; logo, tal modo de república é o ótimo.

Em seguida, quando diz mas ainda, apresenta a segunda razão, que parece ser esta. Parece ótimo aquele modo de república pelo qual os homens são mais honrados. Pois à excelência do bem se deve a honra. Ora, vemos que em todos os povos que podem sobrepujar os outros pelo principar, tal potência de sobrepujar ou de dominar é honrada, como entre os citas, entre os persas, os trácios e os gauleses; logo, tal modo de república é o ótimo.

Em seguida, quando diz pois em alguns, apresenta a terceira razão, cuja força é esta. É ótimo aquele modo de república ao qual as leis mais buscam incentivar; pois é próprio do legislador tornar os cidadãos de certa qualidade, porquanto os bons agentes, incentivados pela recompensa, agem bem: mas muitas leis incentivam a tal modo de república; logo, tal modo de república é o ótimo. A proposição menor ele mesmo a declara como que em quatro leis observadas entre diversos povos: dizendo primeiro que entre alguns há certas leis que incentivam à virtude pela qual alguém pode sobrepujar a muitos: como se diz que houve certa lei entre os cartagineses de receber tantos ornatos de anéis quantas campanhas militares tivesse combatido vencendo o adversário. Houve também uma lei na Macedônia de que o soldado que não tivesse matado nenhum inimigo fosse cingido com um cabresto, para vitupério. Igualmente, entre os citas, não era

permitido, segundo a lei e o costume, em certa festa, apresentar a taça que circulava àquele que não tivesse matado algum dos inimigos, para vitupério; mas àquele que tivesse matado era permitido, para louvor e honra sua. Também entre os iberos, que são povos muito belicosos, colocam ao redor do sepulcro de um soldado tantos obeliscos em número quantos inimigos ele tiver matado: e muitas outras coisas semelhantes entre outros diversos povos, das quais algumas estão ordenadas por leis e outras se observam apenas pelo costume.

Em seguida, quando diz ainda que pareça, apresenta três razões em sentido contrário: a segunda das quais quando diz mas é inconveniente etc. E a terceira quando diz ou então não haverá etc. Na primeira parte diz assim. Alguns disseram que o modo tirânico de república é o ótimo, ainda que pareça muito inconveniente e fora da razão, se alguns quiseram considerar que é obra pertencente ao cidadão poder considerar de que modo se principie com qualquer principado dominativo, sejam eles consentindo ou não consentindo: pois isto não parece assim. Com efeito, aquilo que é ilegal ou ilegítimo não é civil nem ordenável por lei: pois as leis se ordenam acerca do que é legítimo e legal. Ora, principiar sobre os vizinhos não só justa mas também injustamente, é manifesto que não é legal nem legítimo; e o principiar dá-se não só justa mas também injustamente; logo, principiar de qualquer modo não é civil nem ordenável segundo a lei. E, novamente, assim como se dá nas demais artes operativas, assim também na república e na legislativa. Nas demais, porém, é assim; por exemplo, na medicina, a obra dos médicos não é persuadir o doente a curar-se, mas curá-lo. Semelhantemente, na arte de governar, a obra do que governa não é curar os marinheiros da enfermidade, mas dirigir a governar a nave. Logo, semelhantemente, na república e na legislativa, a obra será ordenar as coisas civis e legais, não as ilegais; e principiar sobre aqueles que nasceram e devem ser submetidos. E acrescenta uma repreensão contra os que opinam o contrário; dizendo que, ainda que seja assim como foi concluído antes segundo a verdade, contudo muitos parecem opinar que o modo dominativo de república é o ótimo, não se envergonhando de ordenar como justo e conveniente aquilo que para si mesmos não creem ser justo e conveniente para o fim; pois eles querem que se principie sobre eles mesmos justamente e que se façam as coisas convenientes; mas que se principie sobre os outros injustamente, não se importam: e isto é muito vergonhoso. Porquanto a vergonha diz respeito ao torpe. Ora, é torpe para o homem agir fora da reta razão. E a reta razão diz que não se deve fazer a outrem o que não se quer que se faça a si mesmo.

Em seguida, quando diz mas é inconveniente, apresenta a segunda razão, que é esta. É inconveniente e irracional principiar dominativamente sobre aqueles que não nasceram para ser submetidos por sujeição dominativa. Pois isto parece contra a natureza e, por consequência, violento, e o violento é fora da razão. Ora, há alguns que não nasceram para ser submetidos a tal sujeição. Pois é inconveniente que haja alguns que nasceram para ser submetidos a tal sujeição e outros não nascidos nem dispostos a isto; assim como é inconveniente que alguém não seja servo e alguém seja livre por natureza, mas que todos sejam servos: logo, é irracional principiar dominativamente sobre todos. Portanto, se a verdade se comporta deste modo, não se deve, segundo a razão, tentar querer dominar sobre todos, mas sobre aqueles que para isso nasceram; assim como também não é ótimo os homens caçarem para a mesa ou para o sacrifício qualquer animal, mas aquele que é conveniente para isso, a saber, comestível e puro: donde chamamos animal caçável todo aquele que, silvestre, for apto a gerar alimento.

Em seguida, quando diz ou então não, apresenta a terceira razão; dizendo que, além disso, é possível existir alguma cidade por si mesma, separada das outras, governando-se bem e sendo feliz; por exemplo, se acontecer existir alguma cidade tal, remota segundo a posição em relação às outras, que se reja por leis retas, ordenáveis a um fim reto, e, contudo, a ordem daquela república e as leis que a caracterizam não se ordenam à guerra, nem a submeter os vizinhos, nem a dominar de qualquer modo os adversários. Suponha-se, com efeito, que não haja alguns vizinhos a quem possam e queiram dominar, mas que ela tenha o seu bem em si mesma. Ora, isto não seria assim se o ótimo modo de república fosse principiar sobre os outros de qualquer modo, justa ou injustamente. Não é, portanto, a ótima ordem da república principiar dominativamente sobre os vizinhos.

Em seguida, quando diz é claro, portanto, conclui a verdade a partir das razões anteriores. Para cuja evidência deve-se entender que as ações bélicas, nas coisas civis, por si se ordenam a dois fins; a saber, a repelir os que se insurgem e cometem injúria, para que não sirvam injustamente, e a compelir a servir aqueles que nasceram e devem servir; e, quando se ordenam a um destes dois, são boas e preferíveis segundo a reta razão. Por acidente, porém, acontece que se ordenem a repelir aqueles a quem nasceram para servir, ou a atacar os que não nasceram para servir, e assim não são boas nem preferíveis segundo a razão. E por isso as ações bélicas e a preparação do cuidado delas, absolutamente, nem são boas nem preferíveis, mas apenas segundo o primeiro modo; e mesmo então não devem ser buscadas como último fim, ou como aquilo que se ordena ao fim, a saber, à paz e à tranquilidade da cidade. E é isto o que pretende concluir primeiro; dizendo que é manifesto, a partir das razões anteriores, que todos os cuidados e preparações das coisas que se referem à guerra, para repelir as violências ou para atacar os outros segundo a reta razão, são de fato boas e preferíveis, como foi dito antes; contudo, não é nisto que consiste o ótimo da república ou da cidade. Pois não se buscam outras coisas por causa disto, e isto não é por causa de outra coisa; mas isto é por causa de outro fim. Pois ninguém escolhe guerrear por causa de guerrear, nem preparar a guerra. Pois pareceria alguém ser um matador violento se fizesse dos amigos adversários para que houvesse combates e mortes, como se diz no décimo livro da Ética. E por isso ao legislador, a quem cabe procurar o bem da cidade, pertence considerar a própria cidade, tanto quanto à fortaleza, que provém da posição, como quanto à ordenação da república, e também o modo dos homens, que têm por inclinação natural, e a demais comunicação deles entre si, e outras coisas, a saber, para que vida são ordenáveis por natureza, pesadas todas estas coisas, quer seja ótima absolutamente, quer ótima para estes: e então ordenar as leis e os estatutos pelos quais poderão atingir essa ótima vida e a felicidade que lhes convém. Contudo, é preciso que haja certa diferença entre tais estatutos legais. Primeiro, segundo a diversidade dos fins e da vida: pois para um e outro fim é preciso ordenar umas e outras leis. Segundo, porque algumas versam sobre aquelas coisas que se ordenam imediatamente ao fim, outras sobre aquelas que se ordenam a algo outro delas que não o fim, e outras a remover os impedimentos. Igualmente, ao legislador pertence considerar se há alguns vizinhos da cidade, quais são suas disposições, se fortes ou efeminados, se livres por natureza ou servos; e então, comparando as condições dos cidadãos e da cidade dos outros com a condição da própria cidade, considerar como se deve comportar em relação a eles e como se deve proceder com quaisquer, conforme as circunstâncias; por exemplo, se forem servos por natureza e efeminados, deve-se combatê-los, contanto que os cidadãos sejam de disposição contrária. Mas, se forem viris e livres segundo a natureza, comportando-se os cidadãos ao contrário, ou se lhes deve servir, como a natureza inclina, ou se deve manter a paz. Mas sobre estas coisas será conveniente fazer a consideração no que se segue: para que fim deve tender a

ótima república e como se devem ordenar as coisas que se referem a tal fim.

Em seguida, quando diz mas contra eles, pretende resolver as ditas dúvidas. Mas deve-se entender que a resolução da segunda depende da resolução da primeira. Pois, se ficar declarado qual é a vida mais preferível absolutamente, logo se mostrará qual é a ótima república e a sua ótima ordem. Pois aquela república e aquela sua ordem devem ser ótimas por si, que se une à ótima, e nas quais se busca a ótima vida. E por isso resolve principalmente apenas a primeira. Mas, porque a respeito da primeira dúvida houve opiniões subcontrárias, primeiro declara que ambas dizem, quanto a algo, retamente, e, quanto a algo, não retamente. Segundo, quando diz que, se estas etc., resolve a mesma. Quanto ao primeiro, primeiro faz o que foi dito. Segundo, quando diz, ao contrário, responderá etc., remove uma objeção que poderia ser feita. E quanto ao primeiro, primeiro propõe. Segundo, quando diz cada um deles etc., manifesta. Na primeira parte diz que, àqueles que opinam que a vida que consiste com a virtude é a ótima e a mais preferível, mas divergem quanto ao uso de qual virtude ela exista, deve-se dizer a ambos que ambos, em algo, dizem retamente, e, em algo, não retamente. Pois alguns deles, reprovando os principados civis como existentes fora da razão, pensam que a vida do livre, isto é, a absoluta e contemplativa, é outra, ou totalmente diversa da civil, e que é a ótima e a mais preferível entre todas. Outros, ao contrário, dizem que a vida civil é a ótima, aduzindo a razão de que a vida contemplativa parece consistir no repouso e em repousar. Ora, é impossível que aquele que nada faz aja bem. Mas a boa ação e a felicidade são o mesmo: pois a isto chamamos felicidade: logo, é impossível que aquele que leva a vida contemplativa tenha felicidade absolutamente. Ora, a vida civil tem muitas ações boas e belas; logo, parece que esta vida é mais preferível do que a outra.

Em seguida, quando diz porque estas, manifesta em que os que dizem que a vida contemplativa é a ótima disseram bem e mal: donde aparece em que a outra opinião disse mal, de certo modo, pelo oposto. E primeiro em que bem. Segundo, quando diz mas julgar de todos etc., em que mal. Para a evidência do primeiro, e de algumas coisas que se hão de dizer depois, deve-se entender que, como diz o Filósofo no primeiro livro da Metafísica, livre é aquele que é causa de si mesmo. O que não se pode entender assim, que alguém seja causa de si mesmo primeiramente: pois nada é causa de si: mas deve-se entender que livre é aquele que, segundo algo próprio a si, é causa para si de operar. E então é verdadeiro que o livre é causa de si mesmo em dois gêneros de causa: tanto na razão de agente como na razão de fim. Na razão de agente, enquanto opera por algum princípio que é principal nele. E na razão de fim, enquanto opera para o fim que lhe é devido segundo aquele princípio. E porque o homem é constituído no ser sobretudo pelo intelecto, pois é intelecto, ou é sobretudo segundo o intelecto, conforme Aristóteles no décimo livro da Ética, por isso se diz livre o homem que opera pela virtude intelectual existente nele, não recebendo de outro a razão de operar nem tendo impedimento da parte da matéria; e que opera para o fim que lhe é devido segundo a natureza dita. E quanto mais nasceu para operar segundo aquilo que é mais perfeito no intelecto nele, e para um fim mais excelente segundo isso mesmo, tanto mais livre é. E por isso quem opera absolutamente segundo a virtude intelectual, e para o fim segundo o intelecto, é perfeitíssimamente livre. Ao contrário, porém, diz-se homem servo aquele que não nasceu para operar segundo a virtude do próprio intelecto, mas que, recebendo de outro a virtude e a razão de operar, opera obedecendo. E porque o fim corresponde ao agente, é também servo aquele que opera principalmente para o fim de outro; e por isso, assim como o homem livre é aquele que é causa de si mesmo, tanto na razão de fim como de agente; assim o servo é aquele que por nenhum destes modos é senhor de si, e isto por causa da imperfeição do intelecto nele em

si mesmo, ou pela disposição da matéria. E assim a vida do livre se diz vida segundo a razão própria, e a do servo segundo a razão alheia. Diz-se, portanto, que os que opinam ser a vida contemplativa a ótima dizem razoavelmente nisto, quando dizem que a vida do livre, que é operação segundo a razão própria, é melhor do que a vida dominativa, isto é, servil. Pois sempre, em cada gênero, aquilo que é por si é melhor do que aquilo que é por acidente. Pois isto é verdadeiro absolutamente, porque o servo, enquanto servo, é deficiente. Ora, o bem honroso é o bem excelente. Pois o mandar passivamente, no que diz respeito às coisas necessárias à vida, que lhe é feito pelo senhor, não é algo honesto por si, porque honesto é o que se busca por si, como se diz no segundo livro da Retórica; ora, o mando passivo ninguém bem disposto o escolheria.

Em seguida, quando diz mas julgar, declara em que disseram mal: e divide-se em duas, conforme declara em duas coisas em que disseram mal. A segunda ali: mas louvar antes etc. Na primeira parte ele diz que, ademais, naquilo em que tomaram todo principado universalmente como dominativo, isto é, principado do senhor sobre o servo, não disseram retamente. Pois há um certo principado de livres e um certo de servos; e estes principados diferem entre si não menos do que naturalmente o livre e naturalmente o servo. Pois é preciso que os principados difiram entre si segundo a diferença dos súditos. Pois o principado se diz em relação ao súdito. Ora, o livre por natureza e o servo por natureza diferem segundo a razão; e sobre isto foi dito suficientemente no primeiro tratado deste livro; logo, o principado dos livres e o dos servos diferem segundo a razão. Não é, pois, todo principado domínio ou servidão.

Em seguida, quando diz mas antes, declara em que disseram mal, em segundo lugar; dizendo que, além disso, naquilo em que disseram ser mais louvável aquela vida que é sem ação do que aquela que é com ação, não disseram retamente. Pois a felicidade é uma certa ação, e a felicidade ótima é a vida ótima. Logo, a vida ótima é ação, não privação de ação. Além disso, as operações que são segundo o hábito da justiça e da temperança têm como fim muitos bens e bem ordenados, de modo que alguma ação da justiça é o fim mais próximo das coisas que são segundo a justiça, e alguma ação segundo a temperança é o fim próximo das coisas que são segundo a temperança: e do mesmo modo se dá com as coisas que são segundo os outros hábitos das virtudes. Contudo, além disso, essas ações se ordenam a outro fim ulterior, que é uma certa ação; e por isso tanto o fim próximo das coisas agíveis como o fim remoto é uma certa ação. Ora, o fim da ação é a vida ótima. Logo, a vida ótima é ação e não privação de ação.

Em seguida, quando diz e, na verdade, toca numa objeção, que primeiro apresenta. Segundo, quando diz isto talvez estes etc., remove-a. Na primeira parte diz que talvez alguém possa opinar, por aquilo que se determinou sobre a vida ótima, a saber, que ela é ação, que o ótimo seja ser senhor de todos de qualquer modo. Pois o ótimo é atingir a vida ótima: ora, a vida ótima parece ser, segundo o que foi dito, aquela pela qual se principia sobre todos. Pois a vida ótima é a ótima ação, e quem domina a todos é senhor de muitíssimas e belíssimas ações; e por isso parece ótimo principiar sobre todos. Por isso, se é verdade que o varão ótimo, sendo poderoso, deve principiar sobre os outros, não convém poupar a ninguém, por mais próximo que seja, de modo que não principie sobre ele, como é claro: nem considerar o pai os filhos, nem os filhos o pai, nem universalmente o amigo ao amigo, de modo a não principiar sobre eles, nem importar-se por mais unidos, ou bons, ou de qualquer outra maneira que estejam. Pois universalmente aquilo que é ótimo é o mais preferível: e agir de modo ótimo parece ser o ótimo; logo, é o mais preferível. Se, portanto, principiar de qualquer modo e sobre quaisquer é agir de modo ótimo, é o mais preferível.

Em seguida, quando diz isto, na verdade, remove a objeção; o que faz primeiro. Segundo, quando diz por isso, também, se alguém, remove uma certa objeção. Primeiro, portanto, remove a dita objeção, declarando não ser ótimo principiar sobre todos de qualquer modo; dizendo que aquilo que foi dito foi dito com verdade, talvez, se de fato fosse assim que aos que principiam, privando os outros de seu direito e de sua inclinação natural e infligindo-lhes violência, estivesse presente aquilo que é o mais preferível para o homem. Mas isto talvez seja impossível: o que acrescenta porque os grandes opinavam o contrário; eles, contudo, supõem isto como que manifesto por si. Mas isto é impossível; porque as ações do que principia não podem ser ótimas, a não ser que o mesmo que principia difira tanto daqueles sobre quem principia, na disposição natural e adquirida, quanto o varão dista da mulher, ou o pai dos filhos, ou o senhor dos servos: pois as ações se diversificam segundo a diversidade dos agentes, enquanto são agentes. Se, portanto, alguém transgride querendo dominar alguns sem ter para com eles esta diferença que o varão tem para com a mulher, ou o pai para com o filho, ou o senhor para com o servo, não operará de modo ótimo ao principiar, nem tampouco poderá agir tão retamente nas coisas posteriores quanto transgrediu no princípio, ao querer principiar não estando disposto a isto: pois um pequeno erro no princípio é grande nas coisas derivadas do princípio. E, novamente, quanto àqueles que são semelhantes e iguais, tanto segundo a natureza como segundo a virtude, é bom e justo que todos principiem, não absolutamente, mas segundo uma parte; por exemplo, um em um tempo, outro em outro; ou um num principado, outro em outro. Pois é justo que os semelhantes e iguais tenham o semelhante e o igual; mas que os não iguais, nem segundo a virtude nem segundo a natureza, tenham o igual, ou, ao contrário, que os iguais tenham o desigual e os não semelhantes tenham o semelhante, isto é fora da natureza: pois os semelhantes e iguais se inclinam por natureza às coisas iguais e semelhantes; ora, nada daquilo que é fora da natureza é bom, porque o que é fora da natureza é violento e nenhum violento é bom; logo, principiar alguém sobre quaisquer e de qualquer modo não é bom.

Em seguida, quando diz por isso, remove uma objeção que poderia ser feita. Pois alguém poderia crer, por causa do que foi dito, que não convém que um só principie sobre todos de algum modo, mas que seria fora da natureza, o que é contra a razão do reino, que é a ótima república. Pretendendo remover isto, diz, como que concluindo do que foi dito, que, por causa disto, que é justo que os semelhantes e iguais tenham o semelhante e o igual no principar segundo uma parte, se se encontrar na cidade alguém que seja melhor do que os outros, mesmo sendo estes bons, segundo a virtude e segundo a potência ativa no governar, pela qual possa coagir os maus, a este é bom submeter-se; porque é natural que o deficiente seja subordinado ao perfeito em cada gênero, e também é justo obedecer a ele, um só, como único que principia. Pois é justo que cada um tenha segundo a dignidade da própria virtude: ora, tal é posto como sendo melhor do que os outros segundo a virtude e segundo a potência. E convém que aquele que deve principiar bem tenha não só a virtude pela qual se incline ao bem e saiba dirigir as ações dos súditos, mas também é preciso que ele tenha a potência pela qual possa assim agir, coagindo os que se desviam da retidão da razão.

Em seguida, quando diz mas, se estas, resolve a primeira dúvida, de cuja resolução aparece a resolução da outra. E primeiro a resolve. Segundo, quando diz mas, na verdade, também não sem ação etc., responde à razão aduzida em sentido contrário. Quanto ao primeiro, deve-se entender que a felicidade é a operação do homem segundo o intelecto. Ora, no intelecto há que considerar o especulativo, cujo fim é o conhecimento da verdade, e o prático, cujo fim é a operação. E segundo

isto se atribui ao homem uma dupla felicidade. Uma especulativa, que é a operação do homem segundo a virtude perfeita contemplativa, que é a sabedoria. Outra prática, que é a perfeição do homem segundo a perfeita virtude prática do homem, que é a prudência. Ora, há uma certa operação segundo a prudência e uma especulação segundo a sabedoria do homem segundo si mesmo somente. E há uma certa operação da prudência e uma especulação de toda a cidade; e por isso há uma certa felicidade prática e uma certa especulativa do homem segundo si mesmo, e há uma certa felicidade prática de toda a cidade e uma certa contemplativa de toda a cidade.

Ora, a felicidade especulativa segundo um só homem é melhor do que a prática que é segundo um só homem, como evidentemente ensina Aristóteles no décimo livro da Ética; porque é mais preferível aquela perfeição do intelecto que se dá a respeito de um objeto mais inteligível, porque a razão da perfeição se toma do objeto; e tal é a especulativa. Pois a felicidade é a perfeição do intelecto a respeito do primeiro e máximo inteligível. Mas a felicidade prática é a perfeição do intelecto a respeito do agível pelo homem, que muito fica aquém da razão do primeiro inteligível; logo, a felicidade contemplativa de um só é mais preferível do que a felicidade prática; e, novamente, esta é mais contínua, mais suficiente e mais deleitável do que aquela. E pela mesma razão a contemplativa de toda a cidade é mais preferível do que a política ou civil, e a contemplativa de toda a cidade é absolutamente mais preferível do que a contemplativa que é segundo um só; semelhantemente a civil prática que é segundo um só. E é isto o que Aristóteles pretendia dizer no primeiro livro da Ética: se é o mesmo para um só e para a cidade, é maior e mais perfeito o que parece tanto alcançar como conservar para a cidade. Pois é amável também para um só; mas é melhor e mais divino para o povo e para a cidade. E a razão disto pode ser que a contemplativa e a civil da cidade se comparam à contemplativa segundo um só como o todo à parte: ora, o todo tem razão de mais perfeito e de maior bem do que a parte; e por isso aquela mais do que esta.

Suposto isto, diz Aristóteles que, se aquilo que foi dito antes foi bem dito, e a felicidade é a ótima operação do homem segundo a virtude perfeita, e a vida perfeita é a operação ótima e perfeita, é necessário que a vida ótima, tanto de toda a cidade como de cada um, seja ativa e consista na operação. Mas a ótima vida ativa não existe na direção das operações que se dirigem a outro, no principar e no comunicar de qualquer modo, segundo o que alguns creem. Nem tampouco são ativas apenas aquelas meditações do intelecto que versam sobre as coisas operáveis ou por causa das coisas operáveis contingentes; mas muito mais são ótimas aquelas considerações e meditações que são perfeitas por si e se buscam por si, não por causa de outra coisa. E a razão disto é que o ótimo fim do homem e da cidade é a boa ação. Ora, não podem duas ou mais ações diferentes em espécie ser as ótimas. Portanto, o ótimo fim do homem é alguma ação do homem, e aquela segundo a qual se diz que ele age no máximo grau. E diz-se que age no máximo grau segundo o intelecto especulativo: pois dizemos que agem no máximo grau aqueles que, enquanto tais, têm o domínio de todas as ações extrínsecas; pois tais são como os arquitetos. Ora, os especulativos têm no máximo grau o domínio das operações extrínsecas, como os que impõem a razão e como os arquitetos. Pois o intelecto prático, que dirige nas operações exteriores, supõe, como princípio, o reto apetite do fim. E o reto apetite do fim não existe sem a retidão da vontade. E a retidão da vontade supõe a retidão do intelecto que mostra o bem ou o fim. Porquanto a vontade nada quer que não seja antes entendido, como se diz no primeiro livro da Retórica. Ora, este intelecto é o intelecto não prático, mas especulativo, pois o prático por si depende da vontade, mas este não: portanto, a primeira regra do agir universalmente é o intelecto especulativo;

segundo ele dizemos agir; portanto, a ótima ação do homem é a especulação, e, por consequência, o seu último fim. Não é, pois, a meditação sobre as coisas agíveis a ótima operação do homem, mas a consideração ou especulação especulativa; e sobretudo aquela que versa sobre as primeiras coisas, ou sobre o primeiro absolutamente.

Em seguida, quando diz mas, na verdade, responde à razão em sentido contrário: o que faz primeiro. Segundo, quando diz que, portanto etc., introduz a conclusão principalmente pretendida. Ora, a razão era que a ótima vida do homem é a vida ativa; mas a vida contemplativa ou absoluta é sem ação; logo etc. À qual responde concedendo a maior mediante a supressão da menor; dizendo que as cidades situadas por si mesmas, que não principiam sobre cidadãos exteriores e que assim escolhem viver comunicando-se entre si, e também especulando, não estão de todo sem ação, mas têm muitas e belas ações: pois, ainda que não tenham ações para com os de fora, no principar ou submeter aos outros, entre si, contudo, têm uma parte a respeito da outra, porque as partes da cidade têm muitas comunicações entre si: semelhantemente isto se dá também a respeito de cada homem segundo si mesmo: pois, ainda que não tenha ações para com outro, nada obstante acontece ele ter ações perfeitas no especular segundo si mesmo. Pois tal repouso, que está nas operações especulativas, Deus, que é o máximo perfeito, o tem de modo ótimo; e também todo o universo tem operações: e, contudo, Deus não tem operação extrínseca que seja outra além de sua operação, nem tampouco o mundo tem operações sobre algo extrínseco, além daquelas que são das partes entre si. Não é, portanto, verdade que o homem ou a cidade que leva a vida especulativa esteja sem ação.

Em seguida, quando diz que, na verdade, introduz a conclusão principalmente pretendida antes; dizendo que, a partir do que foi dito, é manifesto que a ótima vida de cada homem segundo si mesmo e a de toda a cidade necessariamente é uma e a mesma segundo a razão, porque é a especulação; diferem, contudo, pela diferença da parte em relação ao todo.

Lição 3

Que na cidade deve haver uma multidão tão grande que lhe baste para viver a vida do modo ótimo.

> ***937.*** *Visto que, a modo de proêmio, foi dito o que agora se disse acerca dessas coisas, e que a respeito das outras constituições políticas foi por nós considerado antes, é o princípio do restante dizer, primeiro, que espécie de suposições é preciso haver acerca da futura cidade que se há de constituir conforme o desejo.*
>
> ***938.*** *Pois não é possível que a constituição política venha a ser a ótima sem uma abundância moderada; por isso é preciso pressupor muitas coisas, como quem as deseja, contudo nada disto sendo impossível; e digo, por exemplo, acerca da multidão dos cidadãos e da região.*
>
> ***939.*** *Pois, assim como também aos demais construtores, por exemplo, ao tecelão e ao construtor de naus, é preciso que exista uma matéria idônea, apta para a operação (pois, quanto melhor preparada esta estiver, necessariamente também aquilo que é feito pela arte será melhor), assim também ao político e ao legislador é preciso que exista uma matéria conveniente, que se comporte de modo idôneo.*
>
> ***940.*** *Ora, o êxito do político é, primeiro, a multidão dos homens, os quais, quantos e quais é preciso que existam por natureza; e, em segundo lugar, semelhantemente, a região, quão grande deve ser e de que qualidade seja.*
>
> ***941.*** *Pensam, portanto, a maior parte, que convém que a cidade feliz seja grande: mas, se isto é verdade, ignoram qual é a cidade grande e qual a pequena; pois julgam grande a cidade segundo o número da multidão dos habitantes.*
>
> ***942.*** *Mas é preciso olhar antes não para a multidão, mas para a potência: pois há também uma certa obra da cidade: portanto, a que for mais poderosa para realizar isto, essa é a máxima: assim como alguém diria que Hipócrates é maior não como homem, mas como médico, do que outro que diferisse dele segundo a grandeza do corpo.*
>
> ***943.*** *E não só isto, mas também, se é preciso julgar olhando para a multidão, não se deve pensá-lo segundo uma multidão qualquer. Pois talvez seja necessário existir nas cidades também um grande número de servos, de*

forasteiros e de estrangeiros. Mas deve-se olhar para todos os que são parte da cidade e dos quais a cidade consta como de suas próprias partes: pois o excesso destes é sinal de uma grande cidade; mas aquela de que saem em grande número os artesãos manuais, e poucos os homens de armas, é impossível que seja grande; pois não é o mesmo cidade grande e cidade de muitos homens.

944. *E não só isto, mas também isto é manifesto pelas obras, porque é difícil, e talvez impossível, ser bem regida por leis aquela que é de homens muito numerosos. Pois, dentre as que parecem exercer bem a vida política, não vemos nenhuma das existentes que seja frouxa quanto à multidão. E isto é claro pela persuasão das razões. Pois a lei é uma certa ordem, e é necessário que a boa legislação seja uma boa ordenação: mas um número que excede em muito não pode participar da ordem. Pois isto seria seguramente obra de uma potência divina, que também contém todo este universo.*

945. *Visto que o que é bom costuma realizar-se na multidão e na grandeza: por isso também a cidade, na qual, junto com a grandeza, existe o dito limite, é necessário que esta seja a ótima.*

946. *Mas há uma certa medida da grandeza da cidade, assim como também de todos os demais animais, plantas e instrumentos. Pois cada um destes, nem sendo muito pequeno, nem excedendo em grandeza, terá a sua potência; mas às vezes ficará totalmente privado de sua natureza, e às vezes comportar-se-á mal: por exemplo, uma nave de um palmo não será de modo algum uma nave, nem uma de dois estádios: mas, chegando a certa grandeza, às vezes por causa da pequenez fará má navegação, e às vezes por causa do excesso.*

947. *Semelhantemente também a cidade que consta de muito poucos não é suficiente por si; ora, a cidade é suficiente por si. Mas a que consta de muitíssimos é, quanto ao necessário, suficiente por si, como um povo, mas não é cidade; pois não é fácil existir nela uma constituição política. Pois quem será chefe de um exército de multidão excessivamente numerosa, ou quem será arauto, se não tiver grande voz?*

948. *Por isso é necessário que a primeira cidade seja aquela que consta de tal multidão, a qual é a primeira multidão que é causa suficiente por si para viver bem, segundo a comunhão da constituição política.*

949. *Acontece, porém, que também aquela que excede segundo a multidão seja uma cidade maior. Mas isto não é, como dissemos, infinito. E qual seja o limite do excesso, é fácil vê-lo pelas obras.*

950. *Pois há ações da cidade, umas dos que principiam, outras dos súditos: ora, a obra do que principia é o mando e o julgamento. E, para julgar acerca das coisas justas e para distribuir os cargos segundo a dignidade, é necessário que*

> *os cidadãos se conheçam mutuamente, quais de fato são; de modo que, onde isto não acontece, necessariamente se fazem mal as coisas que dizem respeito aos cargos e aos julgamentos. Pois, quanto a ambas, não é justo agir por próprio impulso; o que se dá manifestamente naquela cidade que é de homens muito numerosos.*
>
> ***951.*** *Além disso, é fácil aos estrangeiros e aos forasteiros arrogar-se indevidamente a cidadania; pois não é difícil passar despercebido por causa do excesso da multidão.*
>
> ***952.*** *É claro, portanto, que este é o ótimo limite da cidade: o maior excesso de multidão para a autarquia da vida que possa ser abarcado facilmente num só olhar. Acerca da grandeza da cidade, portanto, fique determinado deste modo.*

Depois que o Filósofo investigou acerca daquelas coisas que se devem pressupor à futura ótima república da parte do fim, investiga agora acerca daquelas que se devem pressupor da parte da matéria dela mesma. E quanto a isto, primeiro apresenta antes sua intenção e a ordem de considerar. Segundo, quando diz pensam a maioria etc., prossegue. Quanto ao primeiro, dá sua intenção. Segundo, quando diz pois nem pode fazer-se etc., prova que é preciso pressupor algumas coisas para quem considera a ótima república da parte da matéria. Terceiro, quando diz mas é próprio do civil etc., toca em quais sejam elas. Na primeira parte diz que, visto que aquilo que foi dito antes acerca do fim da ótima república foi introduzido como um certo proêmio para a evidência do que se há de dizer, e que acerca das repúblicas menos bem ordenadas, por exemplo, acerca do estado dos poucos e da multidão, foi determinado no livro precedente a partir de que e como se devem instituir, resta-nos considerar agora que espécie de suposições, da parte da matéria da república, é preciso pressupor para a ótima ordenação futura segundo o desejo da própria república; por exemplo, da parte dos cidadãos, e da região, e das coisas que são como a sua matéria.

Em seguida, quando diz pois nem, prova que é preciso pressupor algumas coisas, por duas razões, a segunda das quais apresenta quando diz pois, assim como etc. Na primeira parte pretende esta razão. Para a futura ótima república é preciso pressupor todas aquelas coisas sem as quais não pode ser instituída ou existir, como por si é manifesto. Mas não é possível existir a ótima república sem uma abundância moderada de muitas coisas; contudo, é preciso pressupor muitas coisas, se se deve instituir a ótima república, como quem as deseja, ainda que não as obtenha; não sendo, todavia, impossível tê-las. E digo que é preciso pressupor muitas coisas quanto à multidão dos cidadãos e à região.

Em seguida, quando diz pois, assim como, apresenta a segunda razão, que é esta. Assim como se dá com os demais construtores, isto é, artífices, assim se dá com o civil. Ora, dos demais artífices, por exemplo, o tecelão, o construtor de naus e qualquer outro tal, vemos assim que, se devem operar retamente segundo a arte, é preciso que preexista uma matéria conveniente e instrumentos convenientes, como para o tecelão os fios, para o construtor de naus a madeira e a serra bem disposta. Vemos também que, quanto melhor dispostos estão tais instrumentos e a matéria, tanto melhor e mais conveniente é a operação que se faz segundo a arte; logo,

semelhantemente, ao homem civil e ao legislador, para a ordenação conveniente dos cidadãos e da cidade, é preciso que preexista uma matéria e instrumentos idôneos.

Em seguida, quando diz mas há, toca naquilo que se deve pressupor; dizendo que ao êxito civil pertence primeiro e é previamente exigida a multidão de homens, como matéria; a saber, quem e quantos, e quais segundo a disposição natural devem ser ou é preciso que existam. E, em segundo lugar, a ele pertence a região; a saber, quão grande deve ser segundo a quantidade, e qual segundo a disposição para a boa ordenação futura.

Em seguida, quando diz julgam alguns, prossegue. E divide-se em duas partes. Pois primeiro investiga acerca daquilo que se deve pressupor da parte da matéria remota da república, a saber, dos cidadãos e da região. Em segundo lugar, quando diz, mas quando, investiga acerca daquilo que se deve pressupor da parte da matéria próxima, que são o deliberativo, o bélico, os agricultores, os lugares fortificados e os edifícios. Quanto ao primeiro, ainda primeiro investiga acerca da grandeza e da multidão dos cidadãos da região. Em segundo lugar, quando diz, mas agora quais etc., acerca da disposição natural deles. Quanto ao primeiro, ainda primeiro investiga acerca da grandeza da cidade quanto à multidão dos cidadãos. Em segundo lugar, quando diz, mas acerca da região etc., acerca daquilo que é da região. Quanto ao primeiro, investigando, primeiro expõe a opinião de alguns acerca da grandeza da cidade, e a reprova. Em segundo lugar, quando diz, mas quando também o bem etc., determina acerca dela segundo a sua intenção. Quanto ao primeiro, expõe a opinião de outros. Em segundo lugar, quando diz, mas é preciso etc., argumenta em contrário. Quanto à primeira parte, diz que muitos dos antigos julgaram ser feliz aquela cidade que é grande. Ainda que isso tenha verdade, a saber, que a cidade feliz é grande, eles, contudo, não determinam bem que tipo de cidade é grande e que tipo é pequena; nem tomam bem a grandeza dela. Pois julgam que a grandeza da cidade deve ser considerada absolutamente segundo a multidão dos cidadãos, sem alguma determinação; como se disséssemos absolutamente que é grande o exército que é constituído de muitos combatentes.

Em seguida, quando diz mas é preciso, expõe as razões em contrário; pelas quais se prova que a grandeza da cidade não consiste na multidão dos cidadãos de modo absoluto, mas com alguma determinação: e são três. A segunda delas expõe quando diz, não somente, mas também se etc. A terceira, não somente, mas também isto etc. Quanto ao primeiro, deve-se entender que toda coisa é por causa da sua operação por si. Pois esta é a sua última perfeição. Ora, todas as disposições da coisa, como a quantidade e a qualidade, são por causa da própria coisa; e por isso tanto a coisa quanto as suas disposições são por causa da operação. E porque a razão daquilo que é por causa de algo se toma daquilo por causa do qual são, é necessário que a razão da coisa e de todas as suas disposições se tome da razão da operação. Ora, segundo a razão da operação está a razão da potência, que é o seu princípio imediato. Suposto, portanto, isto, diz que, ao determinar a grandeza da cidade, não é preciso olhar para a multidão dos cidadãos enquanto tal, mas antes para a potência dela, pela qual pode realizar a sua operação. Pois há uma operação própria da cidade; como aquela que é segundo a virtude principal. Se, portanto, a razão da grandeza se toma da própria operação que é como fim, é preciso dizer grande absolutamente aquela cidade que pode realizar perfeitamente a operação que lhe é devida; assim como não dizemos que Hipócrates é homem maior do que alguém que o excede em grandeza de corpo, mas dizemos que ele é maior médico do que aquele, porquanto o excede na arte da medicina, ainda que seja excedido por ele em grandeza de corpo.

Em seguida, quando diz não somente, mas também se, expõe a segunda razão. E porque naquilo que se compõe de muitas partes é necessário que a grandeza inclua certa multidão de partes, diz que não somente é preciso considerar a grandeza da cidade segundo a razão da operação; mas, se é preciso considerar a multidão dos cidadãos de que se compõe, não, todavia, a multidão de quaisquer nem uma qualquer que ocorra; porquanto nas cidades há certa multidão de escravos e certa de recém-chegados e de estrangeiros que afluem a ela: tais, porém, não são por si parte da cidade, como mostrará em seguida; e por isso a grandeza da cidade não se deve tomar segundo a multidão deles. Mas, porque a grandeza da coisa se considera segundo a multidão das partes de que se compõe segundo algum modo, a grandeza da cidade deve considerar-se segundo a multidão das partes por si, quais são os livres, os bélicos e os que deliberam. Pois o excesso da multidão destes é sinal da grandeza da cidade. Ora, é impossível que seja grande absolutamente aquela da qual podem sair muitos em número de mercenários ou de escravos, mas poucos homens bélicos, ou poucos que deliberam; pois estes são parte por si, aqueles, porém, não. Pois não dizemos ser o mesmo cidade grande e de muitos homens; porque a grandeza da cidade se considera segundo a multidão das partes por si dela mesma, e não todos os homens que a habitam são por si partes dela.

Em seguida, quando diz não somente, mas também isto, expõe a terceira razão; dizendo que não somente pelo que foi dito é manifesto que a grandeza da cidade não se considera segundo uma multidão de homens qualquer que seja; mas também isso pode ver-se a partir das obras que sucedem. Pois vemos que é difícil, ou mesmo impossível, que uma cidade que é de muitos homens seja muito bem regida por leis e bons costumes: difícil, na verdade, se houver muitos prudentes, impossível, porém, se forem poucos. Ora, numa república todos ou a maioria são ignorantes. Também nenhuma daquelas cidades que é bem governada se afrouxa para receber uma multidão qualquer que seja. E, de novo, pela razão pode aparecer isto mesmo. Pois a lei segundo a qual a cidade é regida é certa ordem; e a boa legislação, certa boa ordenação; e por isso aquilo que não é fácil ou não é possível ordenar, não é fácil ou não é possível reger bem por leis. Ora, uma multidão excessiva de homens não pode participar da ordem. Pois ordenar uma multidão excedente é obra da virtude divina, que contém e ordena todo este universo; logo, é difícil, ou não é possível, reger bem por leis uma multidão excedente de homens. Mas esta é a operação da cidade: ser regida por leis retas: logo, a cidade não deve ser de uma multidão de homens qualquer que seja excedente.

Em seguida, quando diz porque, investiga acerca da grandeza da cidade. E primeiro declara que a grandeza da cidade consiste em certa multidão determinada. Na segunda, quando diz, por isso etc., conclui quais são elas. A primeira em duas: pois primeiro conclui isto a partir do precedente. Em segundo lugar, quando diz, mas há certa grandeza da cidade etc., prova isto por um semelhante nas coisas naturais. Na primeira parte diz que, em todas as coisas que têm por si grandeza e multidão, a bondade consiste de algum modo na multidão das partes ordenadas entre si e para o fim; e na grandeza agregada da multidão, à qual se segue a virtude, pela qual pode alcançar o fim; e isto segundo alguma razão. Ora, a cidade tem por si certa multidão e grandeza: logo, diremos ótima aquela cidade que tem grandeza e multidão segundo o termo dito, o qual é antecedido segundo três aspectos, que aparecem das três razões precedentes: a saber, segundo a ordem para o fim e a operação, o que se tomava na primeira, e segundo as partes principais, o que se tomava na segunda, e segundo que é bem regível por leis retas, o que na terceira: de modo que segundo isso dizemos grande absolutamente aquela cidade que tem tão grande multidão de partes por si que pode bem ser regida por leis e atingir a operação por si mesma.

Em seguida, quando diz mas há certa grandeza, prova o mesmo por um semelhante nas coisas naturais. E primeiro propõe a semelhança. Em segundo lugar, quando diz, e semelhantemente também a cidade etc., aplica-a ao propósito. Na primeira parte diz que da grandeza da cidade há certa medida determinada tanto para o mais quanto também para o menos, a qual não se pode transgredir segundo a razão, assim como a grandeza das coisas naturais. Pois das coisas naturais, como dos animais e das plantas, há certo termo determinado para mais e também para menos, que não se pode transgredir segundo a natureza. Pois todas as coisas naturais têm formas determinadas por si, às quais se seguem quantidades e paixões determinadas. E isto é o que Aristóteles diz no segundo livro Sobre a alma: de todas as coisas que consistem por natureza há um termo posto e uma razão de grandeza e de crescimento. E isto, na verdade, pode ver-se ao sentido: porquanto cada uma dessas coisas, se ficar aquém da grandeza que lhe é determinada para menos, ou se exceder a grandeza determinada para mais, não tem a virtude própria pela qual é determinada. Mas às vezes fica aquém da natureza da espécie própria, como quando muito fica aquém ou excede; às vezes, porém, ainda que atinja a natureza da espécie, atinge-a defeituosamente quanto às disposições, como quando pouco fica aquém ou excede, como o navio. Se for de um palmo, não terá de modo algum a espécie de navio; semelhantemente, tampouco se for de dois estádios. Se, porém, tiver alguma grandeza que fique pouco aquém, ou que exceda pouco a grandeza que lhe é natural, comportar-se-á mal para a sua operação que é a navegação, ou por causa da pequenez, ou por causa do excesso.

Em seguida, quando diz mas semelhantemente, aplica o semelhante ao propósito, dizendo que semelhantemente a cidade, sendo constituída pela natureza que inclina e pela razão que aperfeiçoa, a qual a imita, tem uma grandeza determinada para menos e também para mais. Pois aquela que se compõe de poucos cidadãos não é por si suficiente, assim como tampouco a aldeia. Ora, a cidade é uma comunidade por si suficiente, como se disse antes; logo, aquela que é constituída de pouquíssimos cidadãos não tem a razão de cidade. Aquela, porém, que é constituída de uma multidão superabundante é por si suficiente a si nas coisas necessárias à vida, como uma região, mas não como cidade. Pois é preciso que a cidade tenha certa ordem civil. Ora, ter ordem civil uma multidão superabundante ou é muito difícil ou impossível; e por isso aquela que é constituída de multidão superabundante não tem propriamente a razão de cidade. Assim, portanto, aquela que fica aquém da multidão determinada e aquela que a excede propriamente não são cidades. Pois nenhum chefe de exército pode comandar uma multidão excedente para mais, mas uma determinada, nem há algum arauto que não tenha alguma grandeza de voz, como foi um chamado Estentor.

Em seguida, quando diz por isso, conclui qual é o termo da grandeza da cidade. E primeiro qual é o seu termo para menos. Em segundo lugar, quando diz, mas acontece etc., qual é para mais. Na primeira parte diz que, por isto, porque é preciso que a cidade seja por si suficiente, e o que é por si suficiente não é constituído de poucos, a primeira cidade segundo a via da geração, aquém da qual uma menor não tem a razão de cidade, é necessário que seja aquela que se compõe de uma multidão tão grande que é por si suficiente a si para bem viver segundo a comunicação civil, por causa da diversidade dos ofícios e dos artifícios, e menor do que a qual não seria por si suficiente.

Em seguida, quando diz mas acontece, declara qual é o seu termo para mais. E quanto a isto primeiro propõe. Em segundo lugar, quando diz, pois há etc., prova. Em terceiro lugar, quando diz, é patente, portanto etc., conclui o que se pretende, recapitulando. Na primeira parte diz que

acontece que a cidade que excede aquela que foi dita segundo a multidão seja uma cidade maior; mas não acontece que o excesso seja ao infinito, de modo que aquela que mais excede seja mais cidade. Ora, qual seja o termo de tal excesso, além do qual não há cidade, é fácil considerar a partir das operações.

Em seguida, quando diz pois há, manifesta isto a partir de dois. Em segundo lugar, ali, mas ainda etc. Na primeira parte deve-se entender que, como se diz no primeiro livro desta obra, todas as coisas que são segundo a natureza e a arte são definidas por certa virtude e operação, na qual, quando podem, são assim ditas, mas, quando não podem, não são ditas senão equivocamente. Ora, a cidade é algo daquelas coisas que em parte é pela natureza e em parte pela arte; e por isso tem uma operação determinada, na qual, quando pode, é dita cidade, mas, quando não pode, não é dita. Ora, a operação principal da cidade considera-se segundo a parte mais principal nela, que é o próprio governante. Ora, a operação principal do governante é dirigir os súditos segundo a razão, ordenando e distribuindo os bens comuns e julgando retamente; para o que é previamente exigido o conhecimento dos cidadãos. Diz, portanto, que há algumas operações da cidade: algumas que ela exerce por meio dos governantes, e algumas que exerce por meio dos súditos. Ora, a operação do governante é julgar e ordenar retamente, e distribuir retamente os governos: porque estas lhe competem pela virtude que é a prudência, que lhe é própria. Ora, para que julgue retamente acerca das coisas justas e para que distribua retamente os governos e os bens comuns aos próprios cidadãos, é necessário que ele conheça os cidadãos, quais são segundo a virtude e que diferença têm entre si segundo a virtude, para que, segundo a exigência da dignidade da virtude, distribua os governos e julgue diferentemente segundo a diferença da dignidade deles, ou então, onde não seja segundo este modo, é preciso que a distribuição dos bens comuns e os juízos se comportem mal. Pois operar acerca dessas coisas não segundo a razão reta, mas segundo o próprio ímpeto, é perigoso e injusto: e, contudo, isto necessariamente acontece numa cidade que é de multidão superabundante. Pois nem todos os cidadãos podem ser bem conhecidos pelo governante. É preciso, portanto, que seja tão grande, no máximo, a multidão dos cidadãos na cidade que deve operar retamente, quanta pode ser conhecida pelo governante.

Em seguida, quando diz mas ainda, prova o mesmo a partir do segundo, assim. Numa cidade de multidão superabundante acontece que haja muitos estrangeiros e recém-chegados e outros que não amam a república. Ora, aos estrangeiros e aos recém-chegados e aos que não amam a república é fácil transformar a república por causa da multidão deles. Pois não é difícil ocultar-se a maquinação deles por causa do excesso da multidão. Pois os que operam mal ocultam-se mais numa maior multidão do que numa menor. Ora, isto é um mal para a cidade e contra a sua natureza: logo, é um mal e contra a natureza da cidade que ela seja de multidão superabundante.

Em seguida, quando diz é patente, portanto, induz a conclusão pretendida, dizendo: é manifesto, portanto, a partir do que foi dito, que o ótimo termo da cidade é o máximo excesso de multidão que é suficiente para a autossuficiência da vida, e é facilmente auxiliável e ordenável segundo a razão reta; de modo que o termo da cidade para menos se toma da razão do por si suficiente, e para mais da razão da boa ordenação. Assim, portanto, fique determinado acerca da grandeza da cidade.

Lição 4

Sobre a extensão do campo, a situação da cidade, o comércio e a turba náutica.

> ***953.*** *De modo semelhante, também as coisas que dizem respeito à região. Quanto ao fato de que ela deve ser de certa qualidade, é patente que todo aquele que a louvar a louvará como sumamente autossuficiente por si: e é necessário que tal seja aquela que produz todas as coisas; pois o autárquico é que todas as coisas existam e não carecer de nada.*
>
> ***954.*** *Quanto à multidão e à grandeza, apenas tanto que os habitantes possam viver ociosos, livre e ao mesmo tempo temperadamente. Se dizemos bem ou não bem este termo, deve-se considerar mais diligentemente depois, quando, ao tratar totalmente da posse e da abundância que diz respeito aos bens, ocorrer fazer menção de como é preciso possuí-los e de que modo usá-los: pois há muitas dúvidas acerca desta consideração, por causa dos que arrastam para um e outro excesso de vida, estes para a avareza, aqueles para as delícias.*
>
> ***955.*** *Quanto à espécie da região, não é difícil dizer: é preciso, porém, deixar-se persuadir em certas coisas também por aqueles que são experientes acerca do comando do exército: porque é preciso, na verdade, que seja de difícil acesso aos adversários, mas de fácil saída para os próprios. Além disso, assim como dissemos que a multidão de homens deve ser facilmente abarcável com a vista, assim também a região; ora, aquilo que é facilmente abarcável com a vista é a região ser facilmente auxiliável.*
>
> ***956.*** *Quanto à potência da cidade, se é preciso fazê-la segundo o desejo, convém que seja bem situada em relação ao mar e à região. Uma, na verdade, é o termo que foi dito: pois é preciso que estejam presentes os socorros de todos os lugares. A outra é para o transporte dos frutos que nascem; e ainda o daquilo que diz respeito à madeira; e também, se a região dispuser de alguma outra operação tal, que seja facilmente transportável.*
>
> ***957.*** *Quanto à comunicação com o mar, se é proveitosa ou nociva às cidades bem regidas por leis, há muitos que hesitam.*
>
> ***958.*** *Pois dizem que chegarem alguns criados sob outras leis é desconveniente à boa legislação, e que uma multidão de homens venha a formar-se a partir do uso do mar, enviando e recebendo uma multidão de negociantes, e que isto é contrário a governar bem.*

959. *Portanto, que, se isto não acontecer, é melhor, tanto para a segurança quanto para a abundância das coisas necessárias, que a cidade e a região participem do mar, não é pouco manifesto.*

960. *Pois, para suportar mais facilmente os adversários, sendo facilmente auxiliáveis, é preciso que possam ser salvos por ambos, tanto por terra quanto por mar, e, para prejudicar os invasores, se não for possível por ambos, contudo, se puderem mais por um dos dois, participará de ambos. E, quanto às coisas que não existirem junto a eles, recebê-las e enviar o supérfluo das que nascem é próprio das coisas necessárias.*

961. *É preciso que a cidade seja negociante para si, mas não para outrem. Ora, aqueles que se oferecem a todos como mercado fazem isto por causa da aquisição. Ora, aquela cidade que não deve participar de tal aquisição tampouco deve ter tal caráter de negociante.*

962. *Ora, porque também agora vemos que em muitas regiões e cidades existem subúrbios e portos bem situados em relação à cidade, de modo que nem o próprio município seja ocupado, nem esteja muito longe, mas se proteja da melhor forma com muros e outros tais reforços, é manifesto que, se algum bem acontecer ocorrer por causa da comunicação deles, este bem existirá para a cidade; se, porém, algo nocivo, é fácil precaver-se por leis, dizendo e determinando quais não se devem e quais se devem misturar entre si.*

963. *Quanto à potência náutica, que seja oportuno existir até certa multidão, não é pouco manifesto: pois é preciso não apenas que sejam temíveis a si mesmos e a alguns dos vizinhos, mas também que possam auxiliá-los, assim tanto por terra quanto por mar.*

964. *Ora, quanto à multidão e à grandeza desta potência, deve-se olhar para a vida da cidade. Pois, se ela viver uma vida de comando e política, é necessário que também esta potência exista comensurada às ações.*

965. *Ora, não é necessário que a multidão de homens que diz respeito à turba náutica exista nas cidades. Pois tampouco é preciso que eles sejam parte da cidade: pois o que é superior, livre e da infantaria é o que domina e detém o comando da navegação.*

966. *Ora, havendo uma multidão de servos nascidos na casa e da região, é necessário que haja uma abundância de agricultores e de marinheiros. Ora, vemos que também agora isto existe em algumas, como na cidade dos Heracleotas: pois enche muitas trirremes, sendo a cidade edificada com grandeza mais reduzida do que outras.*

> ***967.*** *Portanto, acerca da região e dos portos e das cidades, e do mar, e da potência náutica, fique determinado deste modo. Ora, acerca da multidão civil, qual termo deve existir, dissemos antes.*

Depois que o Filósofo investigou acerca daquilo que se deve pressupor da parte da grandeza da cidade civil, investiga agora acerca daquilo que se deve pressupor da parte da região adjacente. E quanto a isto, primeiro faz o que foi dito. Em segundo lugar, quando diz, portanto, acerca da região etc., recapitula o que foi determinado. Ora, a região é buscada enquanto é útil para bem viver civilmente. Ora, para isto é preciso que ela seja de tal quantidade, de tal qualidade e bem situada. E segundo isto esta parte divide-se em duas partes. Pois primeiro declara qual e quão grande é preciso que ela seja. Em segundo lugar, determina acerca da sua situação, quando diz, mas a espécie etc. Quanto ao primeiro, primeiro mostra qual é preciso que ela seja. Em segundo lugar, quando diz, mas quanto à multidão e à grandeza etc., quão grande segundo a quantidade. Na primeira parte deve-se entender que, como toda região é buscada por causa dos cidadãos ou do uso deles, é preciso que ela seja proporcionada aos cidadãos, e que a sua disposição se busque segundo o que convém ao uso deles. E por isso diz que aquilo que pertence à região se comporta proporcionalmente às coisas que foram ditas acerca da grandeza da cidade quanto aos cidadãos. Pois qual é preciso que ela seja, é manifesto: por si suficiente ao uso dos habitantes. Pois qualquer um louva a região que é suficiente para todas aquelas coisas que são necessárias para bem viver. Ora, tal é preciso que seja fértil e produza todas as coisas de que se sustenta a natureza humana quanto à bebida e ao alimento e quanto ao impedimento da intemperança incontinente. Pois dizemos por si suficiente aquilo que tem todas as coisas e não carece de nada. É preciso, portanto, que tal região seja segundo a qualidade tal que possa produzir todas as coisas que são necessárias à autossuficiência da vida. Ora, isto pode fazê-lo se for temperada segundo as qualidades primeiras: quente, frio, úmido, seco; o que lhe convém pela conveniente relação com a figura celeste e a disposição do lugar.

Em seguida, quando diz mas quanto à multidão, declara quão grande é preciso que ela seja. E porque a região não é buscada, como se disse, senão enquanto é ordenada à vida humana, diz que é preciso que ela seja de tal tamanho segundo a grandeza do todo e segundo a multidão considerada conforme a diversidade da terra cultivável e não cultivável, plantada e de pasto e coisas semelhantes, de modo que os homens possam nela viver segundo o que convém ao homem, ora, isto é segundo a virtude; e por isso é preciso que ela seja tão grande que os habitantes nela possam viver segundo a virtude que é diretiva daquelas coisas de que se sustenta a natureza, que são a temperança e a liberalidade. A temperança, na verdade, enquanto por ela se sustenta a natureza de modo absoluto; a liberalidade em comparação com o outro. É preciso, portanto, que ela seja tão grande que os habitantes possam viver temperadamente, não se inclinando para as delícias, e liberalmente, não retraídos pela avareza. Ora, se este termo da grandeza da cidade foi bem atribuído ou não, consideraremos depois mais diligentemente, quando considerarmos acerca da posse e da abundância dos bens. Pois, quão grande é preciso que ela seja e como ordená-la ao uso, há muitas dúvidas e contrárias, por causa das inclinações naturais para um e outro excesso, destes, na verdade, para as delícias e a intemperança, daqueles, porém, para a parcimônia. Pois costumam frequentemente os homens, nas coisas agíveis, e talvez também nas especuláveis, formar para si opiniões segundo as inclinações: de modo que os que se inclinam para

as delícias julgam que nelas está o sumo bem, e que as riquezas devem ser buscadas enquanto contribuem para deleitar; e semelhantemente nas outras coisas, como frequentemente. Ora, isto lhes acontece por causa da fraqueza do seu intelecto, que não pode ultrapassar o sentido, nem discernir a verdade por causa da inclinação da natureza.

Em seguida, quando diz mas a espécie, determina acerca da situação da região: e primeiro em si mesma. Em segundo lugar, quando diz, mas a potência da cidade etc., em comparação com o mar e a terra firme. Na primeira parte diz que é fácil considerar segundo a razão qual é preciso que seja a espécie, isto é, a disposição ou situação da região; e é conveniente deixar-se persuadir quanto a isto por aquelas coisas que observam ou dizem os que são experientes acerca do comando do exército. Pois o chefe do exército ocupa-se acerca da disposição da região e é experiente. Deve-se dizer, portanto, segundo aquilo de que fomos persuadidos por eles, que é preciso que ela seja de difícil acesso para os que a atacam e de fácil saída para os habitantes. Pois, se fosse fácil o acesso para os adversários, facilmente seria destruída por eles: semelhantemente, também, se lhes fosse difícil a saída, não poderiam facilmente repelir os adversários. Ora, isto se faz pela conveniente relação dos lugares em relação a montes ou rios, ou lugares escarpados. Ainda é preciso que a multidão de homens na cidade seja bem abarcável com a vista, de modo que qualquer parte, se precisar, possa facilmente ser auxiliada por qualquer outra, ou ajudá-la. Ora, deve-se entender que, assim como o animal é algo uno composto de partes diversas unidas no todo, de modo que a operação de qualquer uma se ordena ao bem de qualquer outra, como a operação do olho ao bem do pé e aquela do pé ao bem do olho, e assim das outras; assim também a cidade é uma comunidade composta de muitos, cujas operações são ordenáveis ao bem de cada um, ao menos enquanto são partes da cidade: assim também, semelhantemente, é preciso que a região seja algo uno composto de muitas partes assim dispostas que qualquer uma seja ordenável ao bem de qualquer outra; e por isso é preciso que ela seja assim disposta segundo a situação, que qualquer parte possa ser auxiliada por qualquer outra quanto à defesa contra os adversários ou quanto às coisas necessárias à vida, ou algo outro deste gênero.

Em seguida, quando diz mas a potência da cidade, determina acerca da situação da cidade em comparação com o mar e a terra firme. E primeiro faz isto. Em segundo lugar, quando diz, mas quanto à náutica, investiga acerca da potência e da turba naval: se convém à cidade ou não. Quanto ao primeiro, primeiro declara como é preciso que a cidade esteja situada em relação à terra firme e ao mar. Em segundo lugar, quando diz, mas quanto à comunicação, levanta uma dúvida. Na primeira parte diz que, se é preciso que a posição da cidade seja segundo o desejo, é preciso que ela seja bem situada em ordem à terra firme e ao mar, de modo que de algum modo comunique com ambos, se for possível. E disto uma razão é a que foi dita antes: porquanto é preciso que a cidade seja bem e facilmente auxiliável contra os que a atacam: ora, isto mais lhe pertencerá se for comum aos dois, a saber, do mar e da terra firme, tendo auxílio de ambos. E a outra é que é preciso que a cidade se sustente dos frutos da própria região ou de outra: o que não pode fazer-se senão sendo transportados até ela; ora, mais facilmente são transportados se for comum ao mar e à terra firme. De novo, a madeira, e se houver alguma outra coisa tal que se encontre na região necessária à cidade, convém que possa facilmente ser transportada até ela: ora, isto se faz se for comum ao mar e à terra firme; e por isso convém que ela seja comum a ambos estes.

Em seguida, quando diz mas quanto à comunicação, levanta uma dúvida acerca da proximidade do mar. E propõe, primeiro, quanto a isto, a dúvida dos antigos. Em segundo lugar, quando diz, pois chegarem alguns etc., prossegue-a. Na primeira parte diz que, acerca da proximidade e comunicação da cidade com o mar, se convém às cidades bem governadas e bem regidas por leis, muitos duvidam, aduzindo muitas razões para uma e outra parte.

Em seguida, quando diz pois chegarem, prossegue-a; e primeiro toca nos danos que dela sucedem. Em segundo lugar, quando diz, portanto, que etc., nas utilidades maiores que se seguem. Em terceiro lugar, quando diz, pois para si etc., ensina a evitar os danos que podem ocorrer da proximidade. Na primeira parte toca em duas coisas pelas quais pareceria que não convém a cidade estar próxima do mar: pois é necessário que se reúnam muitos instituídos ou instruídos em outras leis e exercitados em outros costumes, como vemos agora em todas as cidades e vilas próximas do mar. Ora, os criados em outras leis e exercitados em outros costumes desviam os cidadãos da observância das próprias leis e daquilo a que estão acostumados, por causa da comunicação e do convívio: pois do convívio se formam os costumes: ora, isto é inconveniente à cidade e corruptivo da república; logo, não convém que ela esteja próxima do mar. A segunda é porquanto numa cidade próxima do mar é necessário que se agregue uma multidão nociva à república; pois, por causa da oportunidade do mar, enviando aquilo em que superabundam e recebendo aquilo em que são deficientes, é necessário que se introduza uma multidão de negociantes ou mercadores: ora, tal multidão contraria o bem governar, porque a lei deles faz que as riquezas sejam mais preciosas que a virtude, pelo que contraria a reta república; e por isso não parece convir que a cidade esteja próxima do mar.

Em seguida, quando diz portanto que, argumenta em sentido oposto, tocando nas utilidades provenientes da proximidade. E primeiro as propõe. Em segundo lugar, quando diz, pois para mais facilmente, manifesta-as. Na primeira parte diz que não é pouco manifesto que é muito melhor que a região esteja próxima do mar até certo ponto, tanto por causa da maior abundância das coisas necessárias à vida quanto por causa da maior segurança dela, se os ditos inconvenientes ou danos pudessem ser evitados.

Em seguida, quando diz pois para mais facilmente, manifesta; e primeiro o primeiro, dizendo: se a cidade não deve servir, é preciso que esteja assim disposta que possa facilmente e sem dano suportar os ímpetos dos que a combatem. Ora, para suportar facilmente e com menor dano, contribui que possam ajudar-se contra eles por mar e por terra: pois, se não puderem prejudicar os que assim combatem, contudo poderão mais por um dos dois se comunicarem com ambos: pois da terra firme ajudar-se-ão no mar e do mar na terra firme contra eles. É conveniente, portanto, que ela comunique com o mar.

Em seguida, quando diz mas para si, ensina a evitar os danos que parecem seguir-se da dita comunicação. Ora, aquelas duas coisas que se tocavam pareciam reduzir-se a uma. Pois que alguns criados em outras leis, ou uma multidão de negociantes que chega pelo mar, prejudiquem a cidade, isto é enquanto desviam os cidadãos da ordem civil; e por isso ensina ao mesmo tempo a evitar ambas. E quanto a isto faz duas coisas: pois primeiro investiga até quanto se deve buscar a negociação na cidade. Em segundo lugar, quando diz, mas porque também agora, ensina a evitar os ditos danos. Quanto ao primeiro, deve-se entender que a negociação na cidade é buscada por causa da troca das coisas necessárias para bem viver: ora, tal troca é buscada por causa da

autossuficiência da vida; e por isso a negociação na cidade deve ser buscada por si até o ponto em que contribui para a autossuficiência dela, e não mais, assim como as coisas que são para o fim são buscadas segundo o que convém ao fim: e por isso não deve ser buscada principalmente por causa de outros. Diz, portanto, que convém à cidade que não se basta a si em todas as coisas para bem viver ser negociante para si, isto é, enquanto contribui para a autossuficiência dela; mas não para outros, isto é, não principalmente para a autossuficiência de outras cidades ou regiões. Ora, aqueles que se exibem negociantes para todos, como que fazendo o mercado de todos na própria cidade, fazem isto por causa da aquisição de riquezas, reputando demasiadamente preciosas as riquezas: o que é nocivo à reta república. Portanto, aquela cidade que não deve participar da aquisição de riquezas supérfluas não deve receber uma multidão excessiva de negociantes, mas apenas tanta quanto contribui para a autossuficiência da vida.

Em seguida, quando diz mas porque, ensina a evitar os ditos danos; dizendo que assim se deve fazer numa cidade a ser bem ordenada acerca da comunicação com o mar, como vemos fazer-se e existir nas regiões e cidades bem ordenadas e próximas dele. Ora, assim vemos que em tais regiões e cidades o município da cidade tem certa distância do mar, de modo que os subúrbios e portos em que são recebidos os negociantes estejam dispostos aptamente entre a cidade e o mar, de modo que a própria cidade não seja ocupada pelo mar, nem esteja muito longe dele, mas haja muros e outras fortificações, como torres ou castelos, interpostos entre a cidade e o subúrbio. De modo semelhante se deve fazer numa cidade a ser feita segundo o desejo, se for possível. Pois é manifesto que, se assim se comportar e o mar estiver assim próximo da cidade, como se disse, que, se algum bem puder ocorrer por causa da comunicação com o mar, pertencerá à cidade assim disposta: se, porém, for possível ocorrer algum dano, isto se deve precaver por leis diversas que determinam quais se devem receber no município e quais não se devem, e até que ponto e com quais se devem unir por comércio, e com quais não, e de que modo. Assim, portanto, aparece que estar a cidade unida ao mar de modo algum convém, tanto por causa dos ditos danos que Aristóteles trata, quanto porque seria mais insalubre, e por muitas outras coisas: nem também convém que ela esteja demasiadamente afastada dele; pois dele recebe muitas utilidades, como ele mesmo toca: e assim, de modo intermediário, convém que ela seja situada em relação ao mar, de modo que dali receba facilmente as utilidades que provêm do mar e possa evitar os incômodos.

Em seguida, quando diz mas quanto à náutica, investiga acerca da potência e da turba naval, como a cidade se comporta em relação a elas; e quanto a isto faz duas coisas. Pois primeiro manifesta que a potência naval convém à cidade até certo termo. Em segundo lugar, quando diz, mas quanto à multidão etc., mostra que a turba naval não deve ser parte da cidade, ainda que seja necessária. Quanto ao primeiro, primeiro mostra que a potência naval convém à cidade. Em segundo lugar, quando diz, mas quanto à multidão e à grandeza etc., declara até que termo. Na primeira parte diz que, quanto à potência naval que se ordena à guerra pelo mar, é manifesto que é ótimo que ela exista numa cidade bem ordenada até certo termo de multidão: porquanto convém que a cidade viva não apenas para si mesma, mas também para outros, como os vizinhos, combatendo-os se for justo que lhe sirvam, ou impedindo os assaltos deles se quisessem combater injustamente. Por isso é preciso que sejam temíveis a eles e possam auxiliar-se de múltiplos modos contra eles. Ora, isto será se tiverem potência, assim como pedestre por terra, assim naval por mar. Convém, portanto, à cidade ter potência náutica.

Em seguida, quando diz mas quanto à multidão, declara até que ponto; dizendo que, acerca da multidão e da grandeza da potência naval, até que termo convém à cidade, deve-se considerar olhando para a vida, isto é, para o fim intentado por si na cidade. Pois aquilo que se ordena ao fim intentado deve ser buscado enquanto é útil para ele e não mais. Se, portanto, o fim de alguma cidade for a vida de comando e civil, este é o fim ao qual se ordena o comando do exército, a saber, subjugar outros e governá-los civilmente, então a potência naval deve ser comensurada, de modo que seja tão grande que por ela e pela potência pedestre possam combater os que lhes devem servir, e repelir os que se insurgem contra eles: não maior nem menor, segundo o que é possível.

Em seguida, quando diz mas quanto à multidão, declara que a turba náutica não deve ser parte da cidade. O que primeiro faz. Em segundo lugar, quando diz, mas havendo uma multidão etc., declara que ela lhe é necessária. Na primeira parte diz que a multidão de homens que diz respeito à turba naval não convém que exista nas cidades como parte, nem os próprios náuticos devem ser parte da cidade: pois os que são excessivos nas injúrias e os que querem ser inteiramente livres de qualquer sujeição, e os que, sendo pedestres, são deficientes quanto à virtude, não devem ser parte da cidade; porquanto aqueles que são parte da cidade é preciso que não sejam injuriosos, e que se sujeitem em parte, e sejam ordenáveis à virtude. Ora, a turba náutica que domina a navegação e a detém é deste gênero, porque é injuriosa, e não quer sujeitar-se e é deficiente quanto à virtude, como frequentemente, e na maioria dos casos; logo, não convém que ela seja parte da cidade.

Em seguida, quando diz mas quanto à multidão, declara que a multidão naval é necessária à cidade; dizendo que, como na cidade há uma multidão de escravos e de homens mais humildes, é necessário que nela exista uma multidão de agricultores e cultivadores da terra da região e uma multidão de marinheiros. E isto, na verdade, aparece por indução. Pois assim vemos na maioria das cidades bem ordenadas, e especialmente na cidade dos Heracleotas. Pois, ainda que a cidade deles seja mais reduzida, isto é, menor segundo a multidão do que muitas outras, podem encher muitas trirremes, isto é, naves de três ordens de remos, de homens náuticos ordenados para a guerra.

Em seguida, quando diz mas quanto à região, recapitula o que foi determinado, dizendo que já nas coisas precedentes se disse acerca da região, quão grande e qual é preciso que ela seja; e acerca do porto e da cidade, como se deve comportar em relação ao mar, e acerca da potência náutica, que é necessária à cidade e até que ponto. Ora, antes se disse acerca da multidão civil, quão grande é preciso que ela seja, e até que termo convém à cidade bem ordenada.

Lição 5

Quais devem ser os que habitam e governam a cidade.

> ***968.*** *Ora, quais é preciso que sejam por natureza, digamos agora. Assim, quase o compreenderá alguém olhando para as cidades aprovadas dos gregos e para todo o orbe da terra, conforme está ocupado por povos.*
>
> ***969.*** *Pois os povos que estão em lugares frios, e os que estão em torno da Europa, são cheios de animosidade, mas mais deficientes quanto ao intelecto e à arte; por isso perseveram, na verdade, mais livres, mas não governam politicamente, nem são capazes de comandar os vizinhos. Ora, os que estão em torno da Ásia são intelectivos e engenhosos segundo a alma, mas sem animosidade; por isso perseveram sujeitos e servindo.*
>
> ***970.*** *Ora, o gênero dos gregos, assim como está no meio segundo os lugares, assim participa de ambos. Pois é animoso e intelectivo, por isso, na verdade, persevera livre, e governa politicamente da melhor forma, e é capaz de comandar todos, se alcançar uma única constituição. Ora, a mesma diferença há também entre os próprios povos dos gregos entre si, pois estes têm uma natureza unilateral, mas aqueles são bem misturados quanto a estas duas potências.*
>
> ***971.*** *É manifesto, portanto, que devem ser por natureza intelectivos e animosos aqueles que devem ser conduzidos pelo legislador à virtude.*
>
> ***972.*** *Pois aquilo que alguns dizem que deve existir nos guardiões — a saber, que sejam amorosos para com os conhecidos, mas rudes para com os desconhecidos — é o ânimo que produz o que é amoroso: pois esta é a potência da alma pela qual amamos. E o sinal disto é que o ânimo se eleva mais para com os habituais e amigos do que para com os desconhecidos, julgando-se menosprezado. Por isso também Arquíloco, queixando-se convenientemente dos amigos, argumenta dirigindo-se ao ânimo. Pois não se sofrem dos amigos os ferimentos das lanças. E tanto o que é próprio do que governa quanto o que é próprio do que é livre provém desta potência em todos: pois o ânimo é dominador e invencível.*
>
> ***973.*** *Mas não está bem dizer que sejam ásperos para com os desconhecidos: pois para com ninguém se deve ser tal, nem os que são magnânimos por natureza são agrestes, a não ser para com os que praticam injustiças; e isto*

> *sofrem ainda mais para com os habituais, o que já foi dito antes, se julgarem sofrer injustamente. E isto acontece segundo a razão: pois daqueles de quem julgam ser-lhes devida a beneficência, julgam ser privados dela juntamente com o dano. Donde se disse: severos, com efeito, são os inimigos oriundos de irmãos; e uns amam em excesso, mas outros também odeiam em excesso.*
>
> ***974.*** *Portanto, quanto aos cidadãos, quantos devem existir e quais devem ser por natureza; e ainda quão grande e de que qualidade deve ser a região, foi quase determinado: pois não se deve buscar a mesma certeza por meio dos raciocínios e daquilo que se conhece pelos sentidos.*

Depois que o Filósofo determinou acerca da multidão civil, passa agora a investigar quais, segundo a natureza, devem ser os que governam retamente. E acerca disto, primeiro expõe sua intenção com a ordem de considerar. Em segundo lugar, quando diz pois os que estão nas regiões frias etc., prossegue. Em terceiro lugar, quando diz quanto aos cidadãos etc., recapitula o que foi dito. Na primeira parte ele diz que, uma vez determinado acerca daquilo que se deve pressupor da parte da grandeza da cidade em geral, resta consequentemente dizer quais, segundo a disposição natural, devem ser os futuros bons governantes; o que em segundo lugar antes se propunha investigar. E isto se tornará quase manifesto se alguém quiser considerar, olhando para as cidades dos gregos que dizemos governar bem, e também para todo o orbe da terra, conforme está ocupado por povos e cidades, considerando as disposições naturais deles; pois destas de algum modo se poderá concluir o que se pretende.

Em seguida, quando diz as quais etc., prossegue. E acerca do primeiro ponto, expõe as diversas disposições das regiões para governar. Em segundo lugar, quando diz é patente, portanto etc., a partir disto infere o que pretende. E acerca do primeiro ponto, primeiro toca em quem são naturalmente ineptos para governar. Em segundo lugar, quando diz mas o gênero dos gregos, quem são mais aptos. Acerca do primeiro deve-se entender que, embora o intelecto por si não se comunique ao corpo em sua operação, comunica-se todavia ao corpo que se comunica, segundo o Comentador no livro Sobre a alma. Pois tudo o que entende, entende nos fantasmas sensíveis; porque, quando especula, é necessário especular ao mesmo tempo algum fantasma. Ora, os fantasmas em ato são sensíveis em ato, como se diz no terceiro livro Sobre a alma. E o sensível em ato e o sentido em ato são uma só coisa em ato; e por isso, segundo a diversa disposição do sentido em ato, diversamente se dispõe o intelecto para entender. E o sentido em ato dispõe-se diversamente segundo a diversidade do órgão e do espírito, especialmente na sutileza e na espessura, no qual primeiro parecem selar-se as formas dos sensíveis. E por isso, segundo a diversidade do espírito na espessura e na sutileza, e em outras coisas semelhantes, diversamente se dispõe o intelecto para entender; de modo que os que têm espíritos sutis e claros, bem representativos das formas sensíveis, são bem-nascidos para entender; mas os que os têm espessos e turvos, mal. Também a abundância do espírito natural e do sangue, e por consequência do calor, torna os homens robustos. Pois o vigor produz os espíritos, segundo o Filósofo no livro Sobre o sono; e a abundância do calor torna-os animosos e impetuosos, porque o calor é a mais ativa entre as qualidades. Ora, os que habitam nas regiões quentes, abrindo o calor da região os poros, exalam o úmido, arrastando consigo o calor interior; e por isso têm pouco sangue e calor. Todavia os espíritos, ainda que os tenham em pouca quantidade, têm-nos claros e limpos, e por

isso são bem intelectivos. Já os que habitam nas regiões frias, fechando o frio exterior os poros, fortalece-se o calor interior, e são de forte digestão, e necessitam de muito alimento. E têm muitos espíritos por causa da abundância do calor, porém espessos por causa da espessura e da abundância do alimento, e por causa da menor exalação. E por isso, por causa da abundância de calor e de sangue, são animosos, mas, por causa da espessura e da turbulência dos espíritos, menos intelectivos. Ora, os que habitam nas regiões temperadas comportam-se de modo intermédio entre estes, medianamente dispostos para a animosidade e para a operação do intelecto. Suposto isto, diz que os que habitam nas regiões frias e em torno da Europa, que é uma região que se estende para o Aquilão, na parte remota do caminho do sol, são naturalmente animosos por causa da abundância de sangue e de calor, pela causa dita; mas no intelecto (a saber, o especulativo) e na arte, isto é, no intelecto factivo, encontram-se mais deficientes, e por isso, porque são animosos e potentes, vivem livres em suas próprias regiões, sendo potentes e ousando repelir os ataques dos que se insurgem; mas não sabem governar bem, nem dominar os vizinhos, por causa dos defeitos do intelecto e da prudência que se requerem para governar bem e dominar retamente. Já os que habitam nas regiões quentes e em torno da Ásia, que é uma região que se estende para o meridião, perto do caminho do sol, são bem intelectivos e muito engenhosos quanto à alma, por causa da sutileza e da limpidez dos espíritos neles, pela causa predita; todavia são tímidos e sem animosidade, por causa da falta de sangue e de calor natural; e por isso são súditos e servem a outros, não ousando nem podendo repelir os que os combatem, a não ser talvez às vezes por meio da fraude e do dolo, excogitando pelo intelecto que têm sutil.

Em seguida, quando diz mas o gênero, declara quais são mais aptos; dizendo que aqueles que ocupam o lugar intermédio entre as ditas regiões, a Europa e a Ásia, como o gênero dos gregos, assim como ocupam o meio quanto ao lugar, assim também quanto às disposições. Pois não há entre eles tanto frio como no Setentrião, nem tanto calor como entre os que estão em torno da Ásia; e por isso, sendo temperados quanto ao calor e ao frio, participam de ambos; pois são intelectivos, porém menos do que os que estão em torno da Ásia, e também animosos menos do que os que estão em torno da Europa; e por isso permanecem livres em sua região, potentes e ousando de algum modo repelir os que os combatem: e são também bem-nascidos para governar entre si e dominar os outros segundo alguma república una, por causa do vigor do intelecto e da razão neles. E na própria região da Grécia encontra-se uma diferença de algum povo em relação aos outros na mesma região, semelhante à do conjunto dos gregos em relação às duas regiões ditas; de modo que os que habitam em alguma parte dela têm a natureza como que de um só membro, ou de uma só disposição; por exemplo, porque, aproximando-se mais do Setentrião entre os gregos, são naturalmente mais animosos entre eles. Mas os que habitam em outra parte são de disposição diversa; assim como os que habitam na parte mais próxima da Ásia são mais intelectivos entre eles. E outros são bem misturados ou proporcionados a ambas estas potências, a saber, a intelectiva e a animativa; como aqueles que mais se aproximam do meio por igual distância.

Mas contra estas coisas alguém poderia argumentar razoavelmente: que, sendo que aquilo que é natural sempre ou na maior parte das vezes se comporta do mesmo modo, mas os gregos são nascidos para dominar os outros, e não aqueles que estão em torno da Ásia ou da Europa, seguir-se-ia que os gregos sempre ou na maior parte dominariam os outros, e os outros não a eles; cujo contrário aparece nas histórias dos antigos (pois os caldeus e os persas, que estão em torno da Ásia, por muito tempo dominaram a eles e a seus vizinhos, mantendo a monarquia;

semelhantemente os romanos, que estão em torno da Europa, por muitíssimo tempo dominaram os gregos, mais do que o contrário: pois mais duradoura foi a monarquia dos romanos do que a dos gregos); logo parece que eles não são nascidos para dominar os outros, mas antes o contrário.

A isto deve-se entender que as disposições naturais das coisas naturais que estão aqui reduzem-se à disposição celeste, como diz o Filósofo no primeiro livro dos Meteoros, ao dizer: este mundo está por necessidade em continuidade com os movimentos superiores, de modo que toda a sua virtude é governada dali. Donde se deve julgar que aquela é a causa do princípio do movimento para todas as coisas. E isto mostra suficientemente no oitavo livro da Física. Ora, a disposição celeste, por comparação com aquilo que está aqui, é dupla: uma comum, que se considera segundo a proximidade ou o afastamento em relação ao caminho do sol, que máximamente move estas coisas inferiores. E segundo isto, alguns dos que existem aqui são quentes, alguns frios, alguns temperados, e inclinam-se para aquilo para o que estas coisas os dispõem. E, quanto ao que seria da inclinação natural dos gregos em tal disposição, seriam por natureza mais temperados, e alcançariam mais ambos os já ditos, a saber, a animosidade e o intelecto proporcionalmente, e seriam mais nascidos para governar e dominar os outros, e os setentrionais mais animosos, deficientes no intelecto; e os que estão em torno da Ásia, ao contrário. Mas há outra disposição celeste em ordem a estas coisas, que se considera segundo a figura das estrelas errantes entre si e em relação às fixas, e em ordem àquilo que está aqui; e esta disposição ou esta figura é continuamente outra e outra de algum modo, embora isto não apareça sensivelmente, e é outra e outra em relação a um e outro lugar; de modo que, se em relação a esta região há agora tal figura celeste, consequentemente em outro tempo haverá outra; e se em relação a esta região é tal, em relação a outra será outra. Se, portanto, alguma disposição está em alguma cidade ou região por causa de tal figura celeste, enquanto durar a figura, aquela disposição estará nela naturalmente. E segundo este modo pode-se dizer que os gregos, por tal figura celeste, num tempo foram nascidos para governar bem e dominar os outros; mas em outro tempo foram outros, como os caldeus ou os romanos; e se aquela figura não permanece agora, agora não são nascidos para as mesmas coisas, mas para outras, segundo a exigência da figura ora existente.

Além disso, deve-se também entender que a disposição natural de uma cidade ou região não se considera apenas a partir da figura celeste absolutamente, mas também a partir da disposição das partes da região ou cidade, segundo a relação que tem com os montes ou o mar, ou os lugares pantanosos ou limpos. Pois a virtude da figura celeste não é recebida no conteúdo senão por meio do continente próximo. E segundo isto pode acontecer que, embora alguma cidade ou região seja fria por natureza e se incline para aquilo para o que dispõe o frio, quanto ao que provém da disposição da figura celeste comum, todavia, segundo a disposição da região por comparação com os montes ou o mar, aconteça que ela seja excelentemente quente, ou até temperada, ou ao contrário. Donde acontece que, embora os que existem em alguma região não se inclinem a governar bem pela figura celeste comum, todavia, pela disposição especial dela, isto lhe pode acontecer.

Em terceiro lugar, deve-se entender que a virtude celeste, sendo material e corpórea, ao passo que o intelecto é imaterial e separado, não age sobre ele por si mesma, mas apenas por acidente, enquanto ele depende do sentido; e por isso o intelecto e a vontade não são necessitados em suas operações pela virtude celeste por si. Donde pode acontecer que, embora alguns, pela virtude celeste ou pela disposição natural, não se inclinem a governar, nem às operações do intelecto ou

da virtude, todavia, se por eleição se aplicarem ao estudo da sabedoria e ao exercício das virtudes, acontecerá que sejam intelectivos e bons governantes; e, ao contrário, se os bem-nascidos para estas coisas se entregarem ao ócio e ao exercício em más operações, tornar-se-ão insensatos e maus governantes, e far-se-ão servos de outros. E isto talvez tenha sido uma das causas da destruição do reino dos romanos e dos gregos; pois, mantendo a monarquia e vivendo na tranquilidade, entregaram-se ao ócio e aos prazeres carnais e à avareza, não querendo dedicar-se à sabedoria; e por isso, tornados menos inteligentes e menos exercitados nas ações civis e bélicas, tornaram-se súditos daqueles a quem não sabiam nem podiam enfrentar. Pelo que foi dito aparece a solução da objeção.

Em seguida, quando diz é manifesto, portanto, infere do que precede quais são nascidos para governar bem e dominar. E primeiro faz isto. Em segundo lugar, quando diz pois aquilo que etc., manifesta isto a partir do dito de alguns. Na primeira parte diz que, porque os gregos governam bem e dominam os outros naturalmente, por serem animosos e bem intelectivos, ao passo que os asiáticos são servos de outros, por serem inanimados, ainda que vigorosos no intelecto, e os setentrionais não dominam os outros, por serem deficientes no intelecto, ainda que sejam animosos; é manifesto que eles devem ser do número dos legisladores que devem ser bons condutores à virtude, e governar bem entre si, e dominar os outros; ser animosos, para que possam reprimir os maus e combater os que os atacam; e bem intelectivos, para que saibam dirigir-se a si mesmos e aos outros nas operações.

Em seguida, quando diz pois aquilo que, prova isto a partir do dito de alguns. E acerca disto, primeiro, da parte daquele dito, mostra o que pretende. Em segundo lugar, quando diz mas não está bem etc., reprova a outra parte do mesmo dito. Na primeira parte diz que aquilo que alguns dizem mostra que os bons governantes devem ser animosos. Pois dizem que os guardiões dos outros e os que governam devem ser amorosos para com os conhecidos, mas rudes e mais duros para com os desconhecidos. E o sinal do primeiro é que o ânimo do homem mais se eleva ao conversar e ao fazer o bem, julgando que deve ser mais estimado por eles em relação aos conhecidos e habituais do que em relação aos desconhecidos, julgando-se menosprezado. Pois os conhecidos e habituais são mais tidos por amigos, mas o desconhecido é como não amigo; e por isso o homem dispõe-se para com o conhecido e habitual como para consigo mesmo, mas para com os desconhecidos como para com um inimigo; e por causa disto, assim como cada um se estima e se dá em grande apreço a si mesmo, assim quer ser estimado e apreciado pelo amigo e conhecido; mas pelo inimigo e desconhecido julga não ser estimado e ser menosprezado. E que os guardiões devem ser amorosos, deve-se a que o ânimo, isto é, a vontade, é o que torna os homens amorosos uns dos outros; pois esta potência é o princípio da dileção. Por isso Arquíloco, queixando-se dos amigos, argumenta dirigindo-se ao ânimo, como a um amigo, dizendo que os homens não suportam dos amigos os ferimentos das lanças, mas antes os bens. Pois amar é querer o bem a alguém por causa dele mesmo. Ora, querer é ato da vontade; logo, também amar. E a inclinação para governar e para os atos de liberdade provém desta potência em todos os que a isto se inclinam: pois chamamos ao ânimo dominador, invencível e livre, porque governar, primeira e essencialmente, é agir, e o princípio imediato do agir em nós é o ânimo ou vontade; e por isso o ânimo é algo dominador. E a liberdade é aquilo que, na natureza intelectiva, pela virtude daquilo que nela é principal e intrínseco, age em direção ao próprio fim segundo esse mesmo. Ora, agir na natureza intelectual em direção ao fim compete de modo próximo ao ânimo e à vontade, segundo Aristóteles no nono livro da Metafísica. E por isso a liberdade é uma certa virtude da vontade em

ordem ao intelecto que precede e ao fim que segue. Se, portanto, o ânimo é aquele segundo o qual governamos e somos livres, e o ânimo é aquilo pelo qual amamos, o que compete aos governantes e guardiões, como já foi dito, convenientemente se disse que os governantes deveriam ser animosos.

Em seguida, quando diz *não está bem*, reprova a outra parte do dito de outros; dizendo que não dizem convenientemente naquilo que afirmam, que os que governam ou os superiores na cidade devem ser hostis e cruéis para com os desconhecidos: pois não convém a homem algum bom ser tal, porque, com o fato e com a palavra, convém antes tornar-se amável. Também os homens magnânimos, que são dignos de governar, não são severos ou cruéis para com ninguém, a não ser contra os injustos; porque não convém que sejam cruéis, senão para com os que se lhes opõem enquanto tais. Ora, estes, enquanto tais, são virtuosos, ou devem sê-lo; pois a magnanimidade é o ornamento das virtudes, como se diz no quarto livro da Ética. E à virtude opõe-se a malícia, ou injustiça, conforme a injustiça se estende a toda malícia. E são mais duros para com os conhecidos ou amigos, se estes forem maus, ou se julgarem sofrer injustamente da parte deles; e isto fazem razoavelmente: pois, se dos amigos sofrem injustamente, recebem dano daquele por quem acreditavam dever ser ajudados; e são privados dele, pelo que se indignam mais; pois o amigo é como outro eu mesmo, como foi dito. E por isso, assim como alguém se dispõe para consigo mesmo, assim para com o amigo. Ora, de si mesmo cada um espera o bem, e não o dano, e por isso também do amigo: donde, se julgar receber dano, indigna-se. E quanto mais amigo, tanto mais se crê estar obrigado à beneficência. E por isso se diz proverbialmente que a inimizade dos irmãos é muitíssimo cruel; e que aqueles que muito se amam mutuamente tornam-se, por acaso, muitíssimo inimigos, assim como as mesmas coisas se tornam quentíssimas e friíssimas, como diz Aristóteles no quarto livro dos Meteoros. Pois dizemos que de um grande amigo se faz um grande inimigo. Assim, portanto, não convém que o magnânimo ou o governante seja agreste para com alguém, senão para com o injusto; e mais ainda se antes tiver sido amigo.

Em seguida, quando diz quanto aos cidadãos, recapitula, dizendo que, acerca dos que vivem na cidade, foi determinado quantos devem ser segundo a multidão numa cidade ordenada, e quais segundo a disposição natural. De novo, acerca da região, foi dito quão grande e de que qualidade ela deve ser para bem habitar na cidade, por meio de raciocínios verossímeis e concordantes com o sentido. Pois não se deve buscar a mesma certeza daquelas coisas que são manifestas apenas pela razão, não concordando de todo com o sentido, e daquelas que concordam com o sentido.

Lição 6

Que há seis coisas sem as quais a cidade não pode subsistir.

> ***975.*** *Ora, assim como, das outras coisas constituídas segundo a natureza, não são partes da constituição do todo aquelas sem as quais o todo certamente não existirá; é patente que não se devem pôr como partes da cidade quaisquer coisas que seja necessário existirem nas cidades, nem de qualquer outra comunhão da qual resulte algo uno em gênero.*
>
> ***976.*** *Pois deve haver algo uno e comum, e isto para os que participam, seja igual seja desigual o que trocam, como quer isto seja o alimento, quer a multidão da região, quer algo outro de tais coisas. Mas quando uma coisa for em vista de outra, e outra aquela em vista da qual a primeira existe, nada há de comum entre elas, mas a uma cabe fazer, a outra receber. Digo, por exemplo, entre todo instrumento em vista da obra que se faz e os que a produzem: pois entre a casa e o edificador nada há de comum, mas a arte dos edificadores existe em vista da casa. Por isso as cidades necessitam de posse; mas a posse não é parte alguma da cidade. Ora, muitas coisas animadas são partes da posse; a cidade, porém, é uma certa comunidade de semelhantes, em vista da melhor vida que se pode alcançar.*
>
> ***977.*** *Ora, sendo que a felicidade é o que há de ótimo, e ela é operação da virtude e um certo uso perfeito; e acontece assim que a alguns cabe participar dela, a outros pouco, ou nada: é patente que esta é a causa por que se fazem espécies e diferenças da cidade, e muitas formas de governo. Pois de modo diverso e por meios diversos, buscando cada um estas coisas, fazem tanto vidas diversas quanto formas de governo diversas.*
>
> ***978.*** *Deve-se considerar também quantas são estas coisas sem as quais a cidade certamente não existirá. Pois aquelas que dizemos ser partes da cidade certamente estarão entre elas, por ser necessário existirem. Deve-se, portanto, tomar o número das funções.*
>
> ***979.*** *Pois a partir delas ficará patente. Primeiro, portanto, é preciso que exista o alimento; depois, as artes (pois o viver necessita de muitos instrumentos); em terceiro lugar, as armas, pois é necessário que as comunidades também tenham armas entre si, tanto em vista do governo, por causa dos desobedientes, quanto contra os que de fora tentam infligir injustiças. Além disso, alguma abundância de dinheiro, para que a tenham tanto para as necessidades que dizem respeito*

> *a si mesmos quanto para as bélicas. Em quinto lugar, e principalmente, aquilo que diz respeito ao cuidado das coisas divinas, ao que chamam sacerdócio. E em sexto lugar pelo número, e o mais necessário de todos, o juízo acerca do que é conveniente e do que é justo entre uns e outros.*
>
> ***980.*** *Estas, portanto, são as funções de que toda cidade necessita, por assim dizer: pois a cidade é uma multidão, não qualquer uma, mas autossuficiente para a vida, como dissemos. E se acontecer faltar alguma destas coisas, é impossível que esta comunhão seja absolutamente autossuficiente por si.*
>
> ***981.*** *É necessário, portanto, que a cidade subsista segundo estas operações: deve, pois, haver uma multidão de agricultores que prepare os alimentos, e artífices, e o elemento combatente, e o abastado, e sacerdotes, e juízes das coisas necessárias e convenientes.*

Depois que o Filósofo investigou acerca daquelas coisas que se devem pressupor para a república reta da parte da matéria remota, investiga agora acerca daquelas que se devem pressupor da parte da matéria próxima. Ora, a matéria próxima da cidade é dupla. Uma propriamente, como os livres que governam e os súditos, que pertencem à cidade. A outra, porém, são as casas e os edifícios da cidade e da região, que mais se comportam na noção de instrumento. Divide-se, portanto, esta parte em duas: pois primeiro investiga quais são as partes da cidade propriamente dita. Em segundo lugar, acerca dos edifícios, das casas e da disposição da cidade e da região, quando diz a cidade, porém etc. Ainda na primeira parte mostra, primeiro, o que é necessário para a subsistência da cidade. Em segundo lugar, quando diz determinadas estas coisas etc., investiga quais delas são partes da cidade. Acerca do primeiro ponto, mostra ainda que nem todas as coisas que se requerem para a subsistência da cidade são partes dela. Em segundo lugar, quando diz ora, sendo que etc., declara o que se exige para a sua subsistência. O primeiro mostra por duas razões. O segundo põe ali, pois algo uno etc. Na primeira parte diz: assim como é naquelas coisas que se fazem e se constituem segundo a natureza, assim é na cidade, que provém da natureza que inclina e da razão que aperfeiçoa. Ora, naquelas coisas que se fazem e se constituem por natureza, nem todas as coisas que se requerem para a sua subsistência são partes delas: mas algumas são como matéria, algumas para o ornamento, e algumas para outras finalidades; assim como no animal o alimento e os humores não são partes em ato, mas como matéria; os pelos, porém, são para o ornamento ou para a proteção, e os suores como coisas que caem da natureza. Logo é manifesto que nem da cidade, nem de qualquer outra comunicação, feita de várias coisas das quais se faz algo uno pela razão, todas as coisas sem as quais não existem se devem chamar partes.

Em seguida, quando diz pois algo uno, põe uma segunda razão para o mesmo, que é esta. De todas as partes essenciais de algum todo há algo uno comum, pelo qual são determinadas e existem, e este é a forma do todo. E a isto todas alcançam, seja igual seja desigualmente, pela transmutação feita para ele a partir de alguma matéria; seja ela o alimento, como nos animais e nas plantas, seja a multidão de homens na região, ou na cidade, ou algo outro, como em quaisquer outras coisas. Mas quando várias coisas se comportam de tal modo que uma existe em vista de outra como fim, e a outra é como o fim delas, não há algo uno comum segundo a razão, mas a uma delas pertence alcançar algo principalmente, e à outra alcançá-lo recebendo a virtude da

outra: assim como se comporta o instrumento em relação à obra feita e ao agente principal, entre os quais não há algo comum segundo a razão, como entre a casa e o edificador nada há de comum enquanto tais, mas a arte de edificar e os instrumentos de edificar existem por causa da própria casa. Portanto, daquelas coisas das quais uma existe em vista de outra enquanto tais, não são partes de algo uno. Ora, a posse na cidade existe em vista do possuidor. Ainda que, portanto, seja necessária à cidade, não será parte alguma da cidade, cujas partes são os possuidores por si. Mas muitas coisas animadas há que são posse de outrem, como o jumento e o servo, que é um instrumento animado, sendo posse de outrem, sem os quais, todavia, não há cidade: logo há na cidade muitas coisas que não são partes dela. Pois a cidade é uma certa comunidade composta de várias coisas semelhantes segundo a natureza, em vista da vida autossuficiente e ótima.

Em seguida, quando diz ora, sendo que, pretende declarar o que é necessário para a subsistência da cidade. E acerca disto, primeiro toca naquilo de que se toma a diversidade das repúblicas e das cidades. Em segundo lugar, quando diz deve-se considerar etc., naquilo de que se toma o número das coisas necessárias à cidade. Em terceiro lugar, quando diz pois a partir delas etc., toma o número delas. Na primeira parte deve-se entender que a noção daquelas coisas que existem em vista do fim se toma do fim: e por isso a diversidade delas provém primeiro da diversidade do fim, depois do diverso modo de se comportar em relação a ele. Ora, o fim da cidade é a felicidade; e por isso diz: sendo que a felicidade é o ótimo que se pretende, como fim na cidade; e a felicidade é operação segundo a virtude perfeita, e o exercício perfeito dela; e acontece que alguns na cidade conseguem alcançar tal operação perfeita, mas outros a alcançam pouco, e outros nada, mas antes o contrário: é manifesto que esta é a causa por que há diversas espécies e diferenças de repúblicas: pois a diversidade das repúblicas provém da diversidade do fim, ou do diverso modo de se comportar em relação ao fim. Pois, pelo fato de escolherem fins diversos, ou o mesmo de modo diverso, e de os buscarem por meios diversos, fazem vidas diversas e, por consequência, repúblicas diversas. Pois diversos modos de viver são diversas repúblicas. Portanto, as repúblicas diversas provêm da diversidade dos fins, ou do diverso modo de se comportar em relação ao fim.

Em seguida, quando diz deve-se considerar, declara aquilo de que se toma o número das coisas necessárias à cidade. E, expondo antes sua intenção, diz que, depois disto, devemos considerar quais e quantas são aquelas coisas necessárias à subsistência da cidade. Pois entre elas se encontrarão aquelas que são partes essenciais dela. E porque cada uma das coisas que existem por natureza ou por arte é determinada por alguma operação própria, como se diz no primeiro livro desta obra, devem-se tomar as operações das coisas que estão na cidade. Pois, pela diversidade destas, ficará manifesta a multidão das coisas necessárias a ela.

Em seguida, quando diz pois a partir delas, primeiro toma as operações necessárias à cidade. Em segundo lugar, quando diz é necessário, portanto etc., conclui a multidão das coisas que se requerem para a sua subsistência. Acerca do primeiro ponto, primeiro toma as operações ditas. Em segundo lugar, quando diz estas, portanto, são as funções etc., prova que são necessárias. Na primeira parte diz que, para qualquer cidade, se deve ser cidade, é preciso preexistir a preparação do alimento, visto que devem viver e nutrir-se. Depois, as operações das artes, por exemplo, a fabricação, a carpintaria e coisas semelhantes; pois os que vivem na cidade necessitam de muitos instrumentos, que se preparam por meio de tais obras. Depois, em terceiro lugar, é preciso que haja entre eles armas: pois aos que participam da comunicação civil são necessárias por duas razões: primeiro, para si mesmos, para punir os insolentes e os transgressores das leis, ou para o

governo, por causa dos desobedientes ao mandato estabelecido. Segundo, para repelir os de fora que injustamente querem infligir moléstia. Depois, é preciso que tenham alguma abundância de dinheiro, semelhantemente por duas razões. Primeiro, por causa das necessidades das trocas a fazer entre si. Segundo, para as expedições de guerras, se surgirem. Depois, em quinto lugar, convém que haja na cidade aquilo que é princípio entre o dito cuidado e o culto divino, ao que se chama sacerdócio. Em sexto lugar, é preciso que haja a reta deliberação acerca do que é conveniente e do que é nocivo, e o juízo justo acerca daquilo que vem à disputa.

Em seguida, quando diz estas, portanto, são as funções, prova que tais funções são necessárias por uma razão comum; dizendo que tais operações são necessárias a toda cidade, por assim dizer: o que se acrescentou por causa de algumas cidades que, por causa da disposição da região, não necessitam igualmente de todas as coisas preditas, ou não necessitam igualmente, como talvez da abundância de dinheiro por causa da abundância de riquezas naturais. E a razão do que foi dito é que a cidade é uma certa comunidade de uma multidão de cidadãos, não qualquer uma, mas autossuficiente para o bem viver, como foi dito. E se acontecer faltar alguma das obras preditas em alguma multidão, por exemplo, a preparação do alimento ou dos artefatos, ou até as armas, não será autossuficiente para o bem viver, como é manifesto por si mesmo; logo não será cidade. Se, portanto, deve ser cidade, é necessário que todas as obras deste gênero estejam nela.

Em seguida, quando diz é necessário, portanto, conclui o número das coisas necessárias na cidade; dizendo que, se tais operações são necessárias, e elas não podem existir sem certas outras coisas, por exemplo, a preparação do alimento sem agricultores, as obras das artes sem artífices, as obras das armas sem combatentes, as riquezas sem os abastados, nem o culto divino sem sacerdote, nem o juízo sem juiz, é manifesto que, para a subsistência da cidade, são necessários agricultores, artífices, combatentes, ricos, sacerdotes e juízes.

Lição 7

Quais, na cidade ótima, devem ser tidos por parte da cidade.

> ***982.*** *Determinadas estas coisas, resta considerar se todas elas devem ser comuns a todos (pois pode acontecer que os mesmos sejam todos agricultores e artífices, e conselheiros e juízes); ou se, para cada uma das funções ditas, se devem supor outros. Ou se, por necessidade, algumas destas são próprias e outras comuns a eles.*
>
> ***983.*** *Isto, porém, não é assim em toda forma de governo. Pois, como dissemos, pode acontecer que todos participem de tudo, e que nem todos participem de tudo, mas alguns de algumas coisas: pois estas mesmas coisas produzem formas de governo diversas. Nas democracias, com efeito, todos participam de tudo; nas oligarquias, porém, ao contrário.*
>
> ***984.*** *Ora, sendo que estamos a considerar acerca da melhor forma de governo, e esta é aquela segundo a qual a cidade será máximamente feliz; e que a felicidade é impossível existir sem a virtude, foi dito antes: é manifesto que, na cidade que se governa da melhor forma e que tem homens justos absolutamente, e não por suposição, não se devem buscar como cidadãos nem os de vida artesanal nem os de vida mercantil. Pois tal vida é vil e contrária à virtude. Nem devem ser agricultores; pois é preciso o ócio tanto para a geração da virtude quanto para as ações políticas.*
>
> ***985.*** *Ora, sendo que o elemento bélico, o deliberativo acerca do conveniente e o que julga acerca do justo existem na cidade, e parecem ser máximamente partes da cidade; pergunta-se se se deve atribuir também isto a pessoas distintas, ou dar ambos aos mesmos.*
>
> ***986.*** *Também isto é manifesto: que de certo modo pertencem aos mesmos, e de certo modo a outros. Pois, enquanto cada uma das funções é de idade diversa, e uma necessita de prudência e a outra de potência, pertencem a diferentes pessoas. Mas enquanto é impossível que os que são potentes e podem agir violentamente e impedir suportem ser sempre súditos, quanto a isto pertencem aos mesmos. Pois os que são senhores das armas são também senhores de manter ou não manter a forma de governo. Resta, portanto, dar esta forma de governo a ambos os mesmos; não, porém, ao mesmo tempo; mas, assim como é natural que convenha, a potência está nos mais jovens, e a prudência nos mais velhos. Portanto, convém que assim se distribua a ambos, e*

parece ser justo: pois esta divisão tem o que é segundo a dignidade.

987. *E, na verdade, também as posses devem estar em torno destes. Pois é necessário que haja abundância para os cidadãos, e estes é que são os cidadãos: pois o artesão não participa da cidade, nem nenhuma outra parte que não seja produtora de virtude. E isto é patente a partir da suposição: pois é necessário que ser feliz exista com a virtude, e não se deve dizer feliz a cidade olhando para alguma parte dela, mas para todos os cidadãos. E é manifesto também que as posses devem ser destes; visto que é necessário que os agricultores sejam servos, ou bárbaros, ou serviçais nativos.*

988. *E resta, dentre os enumerados, o gênero dos sacerdotes. E é manifesta também a ordem destes: pois não se deve constituir sacerdote nem o agricultor nem o artesão. Pois convém que os deuses sejam honrados pelos cidadãos. E, sendo que o corpo civil foi dividido em duas partes, isto é, no elemento das armas e no deliberativo; e convém prestar culto aos deuses e ter repouso em torno deles, àqueles que, por causa da idade, foram dispensados; a estes se deverá certamente atribuir os ministérios sagrados.*

989. *Foi dito, portanto, aquilo sem o que a cidade não subsiste e quantas são as partes da cidade. Pois os agricultores, os artífices e todo o elemento mercenário é necessário existir nas cidades; mas partes da cidade são o elemento das armas e o deliberativo: e cada um destes está separado, um sempre, o outro segundo uma parte.*

990. *E parece que não é agora nem recentemente que isto se tornou conhecido aos que filosofam acerca do governo, a saber, que a cidade deve estar dividida à parte segundo os gêneros, e que o elemento bélico é um, e outro o que cultiva a terra: pois no Egito é deste modo. E ainda agora, entre os cretenses. Quanto ao Egito, Sesóstris, como dizem, assim o estabeleceu por lei. Minos, porém, o que diz respeito a Creta. E parece haver também alguma instituição dos banquetes comuns. Os quais, entre os cretenses, foram feitos em torno do governo de Minos.*

991. *Mas as coisas relativas à Itália são muito mais antigas do que estas: pois as histórias dos que ali habitam dizem que certo Ítalo foi rei da Enótria, do qual, tomando o nome, os habitantes passaram a chamar-se ítalos em vez de enótrios, e esta costa da Europa recebeu o nome de Itália, toda aquela que existe entre o golfo Escilético e o Lamético. E estes distam um do outro por um caminho de meio dia. Dizem, pois, que este Ítalo tornou agricultores os enótrios, que eram pastores, e lhes impôs outras leis, e instituiu primeiro os banquetes comuns, pelo que ainda agora ali observam banquetes e certas leis ordenadas por ele. E na Tirrênia habitam os que antes eram chamados ópicos, e agora chamados pelo sobrenome de ausônios. E quanto à Iapígia e ao Jônio, chamava-se Sirte dos caones. E os caones eram também de gênero enótrio.*

> ***992.*** *A instituição dos banquetes comuns, portanto, foi feita primeiro a partir daqui; mas a separação da multidão civil segundo o gênero, a partir do Egito: pois o governo de Sesóstris excede em muitos tempos o de Minos.*
>
> ***993.*** *Deve-se, portanto, julgar que também as outras coisas, quase todas, foram muitas vezes descobertas no decurso de muito tempo, ou antes, infinitas vezes: pois é verossímil que a própria necessidade ensine as coisas necessárias; mas as que dizem respeito ao bom acabamento e ao ornato, existindo já aquelas, é razoável que recebam incremento. Por isso, também acerca das formas de governo, deve-se julgar que se dá do mesmo modo.*
>
> ***994.*** *E de que todas estas coisas são antigas, é sinal o que se dá em torno do Egito; pois estes parecem ser antiquíssimos, e receberam por sorte leis e ordenamentos políticos. Por isso é preciso usar suficientemente do que foi dito, e tentar buscar o que foi omitido.*
>
> ***995.*** *Portanto, que a região deve pertencer aos que possuem as armas e participam do governo, foi dito antes, e que os agricultores devem ser distintos deles, e quão grande e de que qualidade deve ser a região.*

Depois que o Filósofo mostrou o que é necessário para a subsistência da cidade, declara quais dentre estas coisas são partes dela e quais não; e por causa disto investiga quais destas se pode atribuir a um só e quais não, e de que modo. E acerca disto, primeiro faz o que foi dito. Em segundo lugar, quando diz acerca da distribuição, porém etc., porque tinha dito que os agricultores não devem ser partes da cidade ótima, determina acerca da divisão da região e quais devem ser os agricultores. Acerca do primeiro ponto, primeiro faz o que foi dito. Em segundo lugar, quando diz portanto etc., recapitula. Acerca do primeiro ponto, ainda faz o que foi dito. Em segundo lugar, quando diz e parece etc., declara que aquilo não é novo, mas foi descoberto antes pelos antigos. Acerca do primeiro ponto, ao dar sua intenção, põe a dúvida: se todas as coisas preditas ou algumas podem convir ao mesmo. Em segundo lugar, resolve, quando diz mas não em toda. Primeiro, portanto, diz que, depois da declaração do que foi dito, resta considerar se todas as seis coisas preditas devem ser comuns a todos na cidade, de modo que o mesmo seja agricultor, artífice e soldado, e assim das outras. Pois isto é bem possível, a saber, que os mesmos sejam agricultores e conselheiros, e assim das outras. Ou se cada uma destas se deve atribuir a uma condição de homens, por exemplo, que alguns sejam agricultores, outros e diversos soldados, e assim das outras? Ou antes se algumas destas se devem atribuir aos mesmos e outras a pessoas totalmente diversas? Pois isto comporta dúvida, cuja determinação vale para declarar o que principalmente se pretende.

Em seguida, quando diz mas não em toda, resolve a dúvida; e primeiro põe a solução em geral. Em segundo lugar, quando diz ora, sendo que estamos etc., manifesta-a em particular. Primeiro, portanto, resolve-a em geral, dizendo que, numa cidade bem ordenada, não convém que todas as coisas preditas sejam comuns a todos, nem cada uma a cada um; mas que algumas delas devem ser próprias apenas de alguns e não de outros, e algumas necessariamente comuns a muitos. Mas isto não é verdadeiro em toda república, mas apenas na bem ordenada. Pois, como antes se dizia

no terceiro livro desta obra, pode acontecer que todas as coisas preditas sejam comuns a todos os que existem na cidade, e que nem todas sejam comuns a todos, mas algumas a alguns; e isto de modos diversos: e segundo isto diversificam-se as repúblicas no estado popular. Portanto, na república mal ordenada, é necessário que todas as coisas preditas sejam comuns a todos, porque nela domina toda a multidão. Mas no estado de poucos, ao contrário, algumas a alguns, como as armas, o sacerdócio, o conselho e o juízo talvez aos mesmos, como aos ricos, porque dominam, mas a agricultura a alguns outros, e o artesanato a outros totalmente diversos.

Em seguida, quando diz ora, sendo que estamos, manifesta a solução em particular. E primeiro faz isto. Em segundo lugar, quando diz aquilo sem o que etc., recolhe-a. Acerca do primeiro ponto, primeiro declara quais dentre as coisas ditas não podem ser atribuídas aos mesmos. Em segundo lugar, quando diz ora, sendo que o elemento bélico etc., declara quais se podem atribuir aos mesmos. Donde aparece o que são partes essenciais da cidade. Acerca do primeiro ponto, deve-se considerar que a noção de parte essencial se deve considerar a partir da noção do todo, e a noção do todo, naquelas coisas que se ordenam ao fim, se toma do fim. E por isso a noção das partes essenciais da cidade se deve buscar a partir da noção da república. E a noção da república, a partir da noção da felicidade, que é o seu fim. Ora, é impossível que a felicidade exista sem a virtude, que é o seu princípio. E por causa disto a noção das partes da cidade ótima determina-se pela virtude. Suposto isto, diz que, sendo que pretendemos fazer a consideração acerca da república ótima absolutamente, não por suposição, segundo a qual dizemos que as partes essenciais da cidade alcançam a felicidade absolutamente, que é o seu fim; e a felicidade não pode existir sem a virtude, como foi dito antes, pois é operação do homem segundo a virtude perfeita: é manifesto que os que levam vida de mercenários, ou também a forense ou mercantil, não se devem dizer cidadãos ou partes essenciais da cidade que se governa da melhor forma, que tem homens absolutamente bons, não por suposição. E a razão disto é que os cidadãos na cidade ótima devem operar em direção à felicidade e ter aquilo que é o seu princípio. Ora, isto é a virtude civil; logo os cidadãos em tal cidade devem ser virtuosos. Mas os que levam vida de mercenários ou forense não são virtuosos, e tais são estes. Pois a vida deles, sendo vil, não se dirige nem se ordena a ela; antes é a ela não conveniente, ou contrária; logo tais não são cidadãos nem parte da cidade ótima. Nem tampouco os agricultores ou os que cultivam a terra; pois aos cidadãos é necessário o ócio das operações necessárias e vis, e dedicar-se por vezes à contemplação e às operações liberais para a geração da virtude e para as ações comuns, pelas quais se determinam: mas tal ócio não pode haver nos agricultores, visto que estão dedicados à agricultura e aos trabalhos externos; logo não são cidadãos nem parte da cidade.

Em seguida, quando diz mas visto que, investiga quais das coisas mencionadas podem pertencer ao mesmo. E primeiro declara que o guerreiro e o deliberativo devem, de algum modo, ser atribuídos ao mesmo. Na segunda parte, quando diz resta porém etc., declara que essas mesmas coisas e o sacerdócio devem ser atribuídos ao mesmo de algum modo, e a outro de outro modo. Quanto ao primeiro, primeiro levanta a dúvida. Em segundo lugar, quando diz será certamente manifesto etc., resolve-a. Quanto ao primeiro, deve-se entender que alguém é bom deliberador pelo hábito da prudência, pelo qual, a partir do fim, raciocina bem e investiga acerca das coisas que são para o fim. Ora, assim como alguém se relaciona com a prudência perfeita, assim também com as demais virtudes morais, porque existem e não existem juntamente; e por isso o deliberativo é determinado pela virtude. É preciso também que o guerreiro tenha a virtude pela qual seja agressivo diante das coisas terríveis; e, por consequência, alguma prudência necessária a

isso e, de algum modo, as demais virtudes: por isso o Filósofo dizia antes, no segundo livro desta obra, que a vida militar tem muitas partes da virtude; e por isso o guerreiro e o deliberativo são absolutamente determinados pela virtude. E porque aqueles que são determinados pela virtude são partes da cidade ótima, por isso tais homens são partes dela por si; e por isso, suposto isso, diz que aqueles que são ordenados para a guerra na cidade ótima, e para deliberar acerca das coisas úteis, e para julgar com justiça entre os que disputam, são necessários nela. E sobretudo onde parecem ser partes dela pela razão mencionada, deve-se investigar, pondo em dúvida, se os mesmos devem ser ordenados para a guerra e para o conselho, ou uns para isto e outros diversos para aquilo.

Em seguida, quando diz será certamente manifesto, resolve; e primeiro manifesta que essas duas coisas de algum modo devem ser atribuídas ao mesmo, de algum modo a outro. Em segundo lugar, quando diz mas na verdade também as posses etc., mostra que a estes devem pertencer as posses. E nessa parte diz que ficará manifesto pelo que será dito que tanto o guerreiro quanto o deliberativo devem ser atribuídos ao mesmo de um modo, e a outro de outro modo. Pois diz-se, no presente caso, o mesmo e o diverso de dois modos. A saber, o mesmo segundo o suposto e segundo a forma, como Sócrates é o mesmo pelo suposto, mas ele e Platão são diversos. Sócrates e Platão, porém, sendo brancos, são o mesmo na forma. Ora, Sócrates branco antes e negro depois é outro em relação a si mesmo; como diz Porfírio, que Sócrates velho difere de si menino por uma diferença acidental. Portanto, entende que o guerreiro e o deliberativo devem ser atribuídos ao mesmo segundo o suposto, diferente porém segundo o antes e o depois, e segundo o mais forte e o menos forte, o mais avançado e o menos. Pois na medida em que é preciso atribuir o guerreiro a uma idade, por exemplo à juventude, e o deliberativo a outra, por exemplo à idade mais avançada, e na medida em que o deliberativo necessita da prudência, que vigora mais na idade avançada, e o guerreiro do vigor corporal, que está mais na juventude, é preciso atribuí-los a diferentes; o guerreiro aos jovens, o deliberativo aos avançados. Mas na medida em que é impossível que aqueles que podem exercer violência e depor os governantes sejam sempre feitos súditos, é preciso atribuir ambos ao mesmo. Ora, os homens guerreiros, que são senhores das armas, têm o poder de fazer permanecer ou não permanecer a república por causa da violência das armas; e por isso resta que ambas essas coisas devem ser dadas aos mesmos na república reta, mas não no mesmo tempo; mas dar a cada um aquilo no tempo em que está mais apto para aquilo. Ora, nos jovens vigora a força corporal mais do que a prudência ou a virtude, que é sobretudo necessária nas coisas guerreiras; e por isso o guerreiro deve ser atribuído a eles no tempo da juventude. A prudência e a virtude, porém, vigoram mais nos avançados, as quais são mais necessárias para o conselho e o juízo; e por isso o deliberativo e o judicativo devem ser atribuídos a eles quando estão em idade avançada. Assim, pois, é preciso que ambos sejam atribuídos aos mesmos, em idade porém diferente: e isto parece justo. Pois é justo que cada um tenha segundo a dignidade. E dividir assim parece ser segundo a dignidade. Pois é digno que cada coisa seja ordenada para aquilo para o qual é mais apta por natureza, e quanto mais é apta por natureza; pois assim faz a natureza. É justo, portanto, que estas coisas sejam distribuídas segundo o modo mencionado.

Em seguida, quando diz mas na verdade, declara que a estes devem pertencer as posses na mesma cidade, dizendo que, além disso, convém na cidade ótima que as posses estejam junto destes, de modo que eles próprios sejam seus senhores, ou principalmente, porque é necessário que os cidadãos nela sejam abastados. Com efeito, a cidade ótima ordena-se por si à autossuficiência segundo sua disposição. Ora, aqueles que foram chamados cidadãos o são

absolutamente. Mas os artesãos e quaisquer outros que não são produtores das operações da virtude não participam da cidadania por si. E tal declaração procede por suposição; pois ninguém pode ser feliz senão com a virtude, que é o princípio da felicidade. Ora, dizemos que a cidade ótima é feliz absolutamente, não quanto a alguma parte e quanto a outra não, mas quanto a todos os cidadãos, por assim dizer. Portanto, é preciso que todos os cidadãos sejam virtuosos; logo, os que não são virtuosos, enquanto tais, não são cidadãos. Se, pois, é preciso que os cidadãos sejam abastados, como se disse antes, e isto não pode ser senão que sejam senhores das posses, ou principalmente é necessário que sejam senhores da posse; e isto se supusermos que convém que, em tal cidade, os agricultores sejam servos, e estes ou bárbaros vindos de outra parte ou serviçais.

Em seguida, quando diz resta porém, declara que o sacerdócio deve, de algum modo, ser atribuído aos mesmos e, de algum modo, a diferentes dos mencionados; e a quem não deve ser atribuído, dizendo que, dentre as coisas que foram ditas necessárias à cidade, enumeradas antes, resta o gênero dos sacerdotes, cuja ordem em relação aos demais é bastante manifesta. Pois não convém, numa república bem ordenada, constituir sacerdote um artesão, ou agricultor, ou comerciante. Pois o sacerdote é ordenado a celebrar o culto divino e a render honra a Deus em favor dos súditos. Ora, é conveniente que o culto e a honra sejam rendidos a Deus pelos cidadãos mais principais. Pois todas as coisas mais excelentes devem ser oferecidas a Deus por causa de sua excelência, dele de quem procede todo bem e tudo o que existe. Se, portanto, os agricultores e os artesãos ou comerciantes não são cidadãos, como se provou antes, não convém que sejam cidadãos numa cidade bem ordenada. Mas, visto que os cidadãos se distinguem em dois grupos, como se disse antes, a saber, nos ordenados para as armas e nos conselheiros, os quais às vezes acontece serem afastados por causa da intolerância do trabalho e eméritos por causa do exercício passado nas coisas guerreiras e nos juízos, e é preciso que tenham repouso sobretudo nas coisas especulativas, uma vez que os movimentos das paixões sensíveis estão neles inteiramente aquietados, como na maioria dos casos; e visto que aqueles que se dedicam à honra e ao culto divino é preciso que tenham repouso e a vacância da contemplação, convém que sejam promovidos à honra do sacerdócio e sejam designados para esta santificação aqueles que foram afastados por causa dos trabalhos padecidos no passado e eméritos por causa dos honestos exercícios nas coisas guerreiras e nos conselhos. Deve-se entender que, assim como a natureza ordena aquilo que é mais perfeito, e no tempo em que é mais perfeito, para uma operação ou fim mais perfeito, assim também a razão ou a arte, que imita a natureza. Ora, os homens, depois do tempo da erudição e do exercício nas coisas disciplináveis, têm uma prudência mais imperfeita por causa do movimento mais forte das paixões neles. Mas têm maior vigor corporal e magnanimidade por causa da juventude: e isto convém mais às coisas guerreiras; e por isso o Filósofo ensina, razoavelmente, a ordenar tais homens, naquela idade, para as coisas guerreiras. Depois, porém, avançando a idade, reprimido o calor e de algum modo abrandados os movimentos das paixões, o vigor e a magnanimidade abrandam-se em algo: mas a razão e a prudência vigoram mais. Pois, sentando e repousando, a alma torna-se sábia e prudente. E isto convém à deliberação e aos juízos; e por isso, razoavelmente, tais homens devem ser ordenados para os conselhos e os juízos. Ademais, avançando ainda mais a idade, abrandado o calor por causa do tempo e quase mortificadas as paixões, por assim dizer, ou reguladas por causa do longo exercício, quase falta o vigor corporal e vigora ao máximo o intelecto. Ora, isso é sobretudo requerido nas coisas que se ordenam ao culto divino. Pois é preciso que estejam livres das ações exteriores e se dediquem sobretudo à especulação das coisas divinas; e por isso, em tal idade, convenientemente os cidadãos devem ser designados para o culto divino; de modo que primeiro se exercitem nas coisas guerreiras, depois

nas coisas de ação, e por fim terminem a vida na especulação das coisas divinas, na qual se põe o último fim do homem.

Em seguida, quando diz sem as quais, recolhe as coisas determinadas; dizendo que, assim, pois, ficou determinado quais são aquelas coisas que são necessárias para a subsistência da cidade, e quantas delas são partes dela. Pois os agricultores e os artesãos e os assalariados, que trocam suas obras por salário, são necessários na cidade, mas de modo algum são partes dela por si. Os guerreiros, porém, e os deliberativos e os sacerdotes são partes da cidade, e são distintos dos precedentes segundo todo o tempo, e uns dos outros segundo uma parte do tempo; de modo que o mesmo seja primeiro ordenado para a guerra, depois para o conselho e por fim para o sacerdócio.

Em seguida, quando diz mas parece, declara que essas coisas foram descobertas pelos antigos. E primeiro, narrando. Em segundo lugar, quando diz mas que todas etc., por um sinal. Quanto ao primeiro, primeiro declara que a distinção dos guerreiros e conselheiros dos demais, e a instituição dos banquetes cívicos, foram antigas. Em segundo lugar, quando diz quase, pois etc., conclui o mesmo acerca das outras coisas. Quanto ao primeiro, primeiro faz o que foi dito. Em segundo lugar, quando diz dos banquetes, pois, declara qual destas coisas foi a primeira. Quanto ao primeiro, primeiro declara que a distinção das coisas mencionadas foi instituída desde a antiguidade. Em segundo lugar, quando diz mas as coisas que dizem respeito etc., a distinção dos banquetes. Quanto ao primeiro, diz que, para os que querem considerar filosoficamente acerca da república, aparece que não é agora pela primeira vez nem recentemente que se conhece que é preciso, na cidade, que o gênero dos guerreiros e conselheiros seja distinto dos agricultores e artesãos e comerciantes, enquanto tais. Pois no Egito, onde primeiro se permitiu dedicar-se ao estudo, conforme se diz no primeiro livro da Metafísica, primeiro observaram, estabelecendo leis. Depois, porém, posteriormente em Creta, que é uma ilha na Grécia. Pois dizem que Sesóstris, legislador dos egípcios, foi o primeiro a ordenar isto por lei, de quem há memória. Quanto a Creta, porém, Minos, seu legislador.

Em seguida, quando diz mas as coisas que, declara que a instituição dos banquetes foi ordenada pelos antigos; dizendo que a instituição dos banquetes cívicos, dos quais participam todos os cidadãos em festas ou tempos determinados, parece ter sido feita por muitos outros, a saber, pelos cretenses e pelos itálicos. Mas aquilo que foi ordenado em Creta foi ordenado sobretudo em torno do tempo do governo do rei Minos. Aquilo, porém, que foi feito na Itália foi muito mais antigo do que o mencionado. Pois os cosmógrafos daquela região dizem que houve um certo rei de nome Ítalo naquela que então se chamava Enótria, do qual, recebendo o nome, os que antes eram chamados enótrios foram chamados itálicos, e esta parte da Europa que está situada entre o golfo do mar Escilético — assim chamado por Cila, perigo do mar em que muitas vezes se arriscam os navios por causa da colisão contra os rochedos escarpados — e o golfo Lamético, que parece ser o que divide a mencionada Itália pela parte oposta, os quais parecem diferir pouco entre si quanto ao lugar em que se encontram, a saber, pelo meio do dia, dizem que tomou o nome de Itália do mesmo. Portanto, diz-se que este Ítalo reuniu os pastores daquela região, primeiro numa única ordem cívica, e constituiu alguns deles agricultores, outros porventura artesãos e outros guerreiros, e ordenou leis determinando a regra de viver para eles, e instituiu banquetes comuns a todos pela primeira vez. Por isso, ainda agora ali observam banquetes e certas leis ordenadas por ele, o que se deve entender para o tempo do Filósofo. Junto à Tirrênia, porém, que é outra parte da

Itália, habitavam antes os chamados ópicos e então os ausônios, para o seu tempo. Junto à Iápigia, porém, e ao Jônio, que é outra parte da Itália antes chamada Sirtes, habitavam os chamados caônios, que outrora foram da estirpe dos enótrios, os quais se diz terem sido gregos. Por isso, também uma certa parte da Itália outrora se chamava Magna Grécia. Mas deve-se entender que, por causa da mudança dos habitantes da mencionada região, ou por causa da guerra, ou da ocupação, ou da epidemia, muitos dos mencionados nomes das partes da mencionada região foram mudados, ou até esquecidos, e outros impostos; e por isso não sabemos bem, comumente, quais partes daquela região certos dos mencionados nomes significam.

Em seguida, quando diz dos banquetes, pois, declara qual destas coisas foi primeiro descoberta; dizendo que a instituição dos banquetes comuns lê-se ter sido feita primeiro na Itália pelo mencionado Ítalo: a distinção, porém, da multidão cívica segundo o modo mencionado, no Egito. Pois a instituição que foi feita sob o governo de Minos em Creta foi feita muito posteriormente do que no Egito, a qual se diz ter feito o seu legislador Sesóstris.

Em seguida, quando diz quase, pois, conclui o mesmo acerca das outras coisas cívicas; dizendo que se deve crer que as coisas mencionadas e quase as outras coisas cívicas foram descobertas e observadas antes por muito tempo, ou melhor, infinitas vezes. Pois se supusermos que todas as coisas que aqui se fazem se reduzem necessariamente ao movimento e à figura celeste, e que o movimento do céu é eterno segundo a opinião do Filósofo, será preciso que estas coisas inferiores se repitam circularmente infinitas vezes, como parece segundo a ordenação. Dentre as coisas cívicas, algumas são necessárias para viver absolutamente, como a agricultura, e outras para viver bem. Portanto, aquelas que são necessárias, descobriram-nas primeiro, coagidos pela própria necessidade; mas aquelas que se ordenam para o bem viver foram descobertas existindo já as primeiras, e razoavelmente receberam incremento. Semelhantemente também acerca das repúblicas inteiras: pois aquela que é necessária para viver absolutamente crê-se, razoavelmente, ter sido descoberta primeiro; e aquela que se ordena para o bem viver, e é ótima, posteriormente, procedendo do imperfeito ao perfeito segundo o modo da natureza.

Em seguida, quando diz mas que, manifesta o que foi dito por um sinal; dizendo que o sinal de que todas as coisas cívicas são antigas, e descobertas antes, são aquelas que existiram no Egito, e que ainda são observadas: pois estes são os mais antigos a filosofar e a instituir as ordens cívicas, descobrindo e observando as leis e a ordem cívica, como também Platão diz no início do Timeu: e por isso aquilo que foi dito antes e por eles observado deve ser usado pelos que governam bem as cidades. Se, porém, algumas coisas foram omitidas por eles, ou também por nós, deve-se tentar descobri-las.

Em seguida, quando diz o que, na verdade, recapitula certas coisas determinadas; dizendo que, assim, pois, ficou determinado antes que a região e a posse devem pertencer principalmente aos guerreiros e aos demais que participam da república, por exemplo aos conselheiros e aos sacerdotes; e que não convém que os agricultores e os assalariados e os artesãos sejam cidadãos na cidade ótima. Antes, porém, foi dito quão grande, segundo a quantidade, e qual, segundo a disposição, deve ser a região ótima.

Lição 8

Como se deve fazer a partição de todo o campo.

> ***996.*** *Acerca da distribuição, porém, e dos agricultores, quem e quais é preciso que sejam, deve-se dizer primeiro: que não dizemos que a posse deva ser comum, como alguns disseram, mas comum quanto ao uso, feito comum amigavelmente, nem que algum dos cidadãos careça de alimento.*
>
> ***997.*** *Acerca dos banquetes, porém, parece ao mesmo tempo ser ótimo que existam em todas as cidades bem instituídas: mas por que causa isso ao mesmo tempo parece também a nós, diremos posteriormente. É preciso, porém, que todos os cidadãos participem deles; mas não é fácil aos necessitados contribuir do próprio para o que foi estabelecido e governar a outra casa.*
>
> ***998.*** *Além disso, as despesas que dizem respeito aos deuses são comuns a toda a cidade.*
>
> ***999.*** *É necessário, portanto, que a região esteja dividida em duas partes; e que uma seja comum e a outra própria; e que cada uma delas esteja dividida de dois modos para todos: uma parte da comum para as oblações aos deuses; a outra, porém, para as despesas dos banquetes. E daquela que é das coisas particulares, uma parte para as necessidades próprias, a outra, porém, para a cidade.*
>
> ***1000.*** *De modo que, distribuídos a cada um dois lotes em ambos os lugares, todos participem de ambos. Pois assim se tem o que é igual e o que é justo, e mais conforme em relação aos vizinhos municipais adversários. Pois onde não se observa este modo, uns menosprezam a inimizade contra os vizinhos, e outros se preocupam demasiadamente, e além daquilo que é bom.*
>
> ***1001.*** *Por isso, em alguns há uma lei de que os que confinam com os limítrofes não participem da honra nas deliberações acerca das guerras que dizem respeito a eles, como se, por causa do próprio interesse, não pudessem deliberar bem. Portanto, é necessário que a região seja dividida deste modo pelas causas mencionadas.*
>
> ***1002.*** *Quanto aos que cultivarão a terra, o melhor, se convém segundo o desejo, é que sejam servos, nem todos da mesma tribo, nem animosos: pois assim serão úteis para o trabalho e seguros para não se insolentarem em nada. Em segundo lugar, porém, bárbaros, serviçais semelhantes aos mencionados*

> *segundo a natureza; e destes, os próprios estejam nas terras próprias dos que possuem as substâncias; e aqueles que estão na terra comum sejam comuns. De que modo, porém, é preciso usar os servos, e que é melhor propor a todos os servos como prêmio a liberdade, diremos posteriormente.*

Depois que o Filósofo declarou quais são as partes da cidade por si e quais não, e que não convém que os agricultores, cujo ofício é cultivar a região, sejam partes dela, passa agora a determinar a divisão da região, e quem e quais é preciso que sejam os seus cultivadores. E quanto a isto, primeiro determina acerca da divisão da região, como deve ser feita. Em segundo lugar, quando diz mas a terra etc., quem e quais é preciso que sejam os seus cultivadores. Quanto ao primeiro, apresenta antes certas suposições com sua intenção. Em segundo lugar, quando diz é necessário, portanto etc., a partir do que foi dito conclui a divisão da região. Em terceiro lugar, quando diz de modo que dois lotes etc., atribui a razão. Quanto ao primeiro, apresentando antes sua intenção, primeiro apresenta certas suposições da parte das posses. Em segundo lugar, quando diz acerca dos banquetes, porém etc., da parte dos banquetes. Em terceiro lugar, quando diz além disso, porém etc., uma da parte das despesas feitas no culto divino. Primeiro, pois, diz que, depois do que foi mencionado, deve-se dizer acerca da região, como deve ser distribuída, e acerca dos seus cultivadores, quem segundo a ciência e quais segundo a condição é preciso que eles sejam; supondo primeiro que não convém, numa cidade bem ordenada, que as posses sejam comuns, como Platão e seus seguidores disseram, como foi mostrado no segundo livro. Pois seria mais negligenciado o cuidado necessário delas. Pois os homens cuidam menos das coisas comuns do que das próprias, porque amam mais as próprias. Mas convém que elas sejam apropriadas a cada um quanto à propriedade e ao cuidado, mas feitas comuns aos outros quanto ao uso, por um ato de liberalidade e amigavelmente. Em segundo lugar, deve-se supor que não convém que, na mesma cidade, algum cidadão careça de alimento e das coisas que são necessárias à vida; porque a cidade ótima é por si autossuficiente, e o cidadão é determinado pela cidade.

Em seguida, quando diz acerca dos banquetes, apresenta três suposições da parte dos banquetes comuns: das quais a primeira é que, acerca dos banquetes comuns, parece, juntamente com o precedente, ser oportuno que se façam na cidade ótima. Mas a causa pela qual é oportuno e nos parece assim será dita no que se segue deste livro: pois dispõem para a familiaridade dos cidadãos e para a amizade entre eles. Em segundo lugar, acerca dos mesmos deve-se supor que é preciso que todos os cidadãos, tanto ricos quanto pobres, participem deles; de outro modo, com efeito, não seriam comuns a toda a cidade, pela qual se determina o cidadão. Em terceiro lugar, deve-se admitir que, quando há necessitados ou menos ricos, tendo poucas posses, não é fácil que eles, sem grande ônus, contribuam para os banquetes comuns aquilo que é proporcional e sustentem a própria família com a sua módica substância; pois uma módica posse é menos suficiente para duas coisas.

Em seguida, quando diz além disso, porém, põe uma suposição quanto às despesas das coisas divinas; dizendo que, além disso, deve-se admitir que as despesas que se fazem no culto divino, por exemplo nos sacrifícios a isso ordenados, são comuns a toda a cidade, uma vez que o mencionado culto é comum.

Em seguida, quando diz é necessário, portanto, infere a divisão da região a partir das suposições ditas; dizendo que, se são verdadeiras as suposições mencionadas, convém que, na cidade ótima, a posse da região esteja dividida, e que uma parte dela seja comum, para fazer as suas despesas comuns, e a outra própria a cada um, para as oportunidades familiares: e que cada uma dessas partes se divida em duas, de modo que uma parte da posse comum se ordene para as oblações, ou o culto divino; e a outra para as despesas comuns a fazer nos banquetes comuns. E a outra parte daquela que é própria a cada um se ordene para as necessidades próprias de cada um; e a outra para os negócios comuns da cidade, por exemplo para a fortificação, a guarda e o ornato.

Em seguida, quando diz de modo que dois, atribui duas razões da distinção mencionada, das quais põe a segunda quando diz por isso etc. Na primeira parte diz que a região foi assim convenientemente dividida em dois lotes, e cada um deles distinto em dois, e isto razoavelmente; porque, dividida ela assim por diversos lotes, todos na cidade participarão de ambas as divisões; porque todos participarão da posse comum, ao menos enquanto participam dos banquetes comuns. E quanto à própria, é manifesto que todos participam. Ora, isto parece igual e justo, e por consequência razoável. Razoavelmente, portanto, divide-se segundo o modo mencionado.

Em seguida, quando diz por isso, toca a segunda razão, e é esta. Convém que as posses da região sejam divididas segundo o que é mais conveniente aos cidadãos em relação aos vizinhos que lhes são limítrofes e capazes de os hostilizar: mas dividi-la segundo o modo mencionado é mais conveniente a eles em relação aos vizinhos do território da cidade que querem hostilizá-los. Cujo sinal é que, onde não observam este modo, mas onde todas as posses são comuns, menosprezam a inimizade dos vizinhos, não se importando se ocupam uma parte da posse da cidade, pois se afligem menos com a perda das coisas comuns; onde, porém, todas as posses são próprias, quase se preocupam demasiadamente com a inimizade dos vizinhos, e além daquilo que é bom; pois temem perder as posses próprias, amando-as mais do que as comuns. E por isso, em algumas cidades, costuma haver a lei de que os vizinhos limítrofes não participem da honra ou do conselho deles em relação à guerra, ou a qualquer outra coisa grande; como se não pudessem deliberar bem por causa de alguma afeição própria de inimizade ou de amor. É conveniente, portanto, que a região seja dividida segundo o modo mencionado, pelas razões mencionadas.

Em seguida, quando diz mas a terra, declara quem e quais é preciso que sejam os cultivadores da região; dizendo que, na cidade ótima, os cultivadores da terra, se puderem ser obtidos segundo o desejo, é preciso que sejam servos robustos de corpo, para que possam bem trabalhá-la; deficientes de intelecto, para que não sejam inventores de fraudes contra os senhores. Mas quanto a estes é preciso observar duas coisas. Primeiro, que não sejam da mesma tribo; pois assim, unidos entre si, podem ser mais fortes do que os cidadãos. Em segundo lugar, que não sejam animosos: pois, se o fossem, ousariam mais insurgir-se. Convém, portanto, que sejam robustos de corpo, deficientes de intelecto, pusilânimes e não da mesma tribo: pois assim serão mais úteis para o trabalho da terra e em nada se insolentarão maquinando contra os senhores. Em seguida, porém, convém, se estes não puderem ser obtidos, que os cultivadores da terra sejam bárbaros nascidos em outra região para servir e serviçais por natureza; pois tais são semelhantes aos mencionados segundo a disposição natural. Mas os que cultivam as terras próprias de cada cidadão é preciso que sejam próprios daqueles de quem são as terras; e aqueles que cultivam a terra comum convém que sejam servos da comunidade. De que modo, porém, o senhor deve se comportar em relação aos servos ao usá-los, e que é melhor, para induzi-los a bem trabalhar,

propor-lhes a liberdade como prêmio se trabalharem bem, e quando devem ser afetados com açoite ou aflição, será dito no que se segue deste tratado.

Lição 9

Em que lugar se deve construir a cidade, e de que maneira.

> ***1003.*** *Quanto à cidade, que é preciso que seja comum à terra firme e ao mar, e à região semelhantemente, foi dito antes segundo as circunstâncias.*
>
> ***1004.*** *Quanto a ela em relação a si mesma, se é preciso obter a posição segundo o desejo, deve-se atentar a quatro coisas: primeiro, como necessário à saúde. Pois as que estão voltadas para os ventos que sopram do oriente são mais salubres. Em segundo lugar, para o Bóreas. Pois estas são mais frescas. Quanto ao restante, para as ações políticas e para as guerreiras, que esteja bem situada. Para as coisas guerreiras, pois, é preciso que a saída seja fácil para eles próprios, mas de difícil acesso e de difícil captura para os adversários. E que exista, sobretudo, uma quantidade conveniente de águas e de rios; mas, se isto não se encontrar, mediante a preparação de reservatórios de águas das chuvas, copiosos e grandes, para que nunca faltem, quando forem impedidos de acessar a região por causa da multidão dos inimigos.*
>
> ***1005.*** *Visto que é preciso preocupar-se com a saúde dos habitantes, e isto consiste em colocar bem o lugar em tal situação e voltado para tal orientação, e, em segundo lugar, em usar águas salubres; e ter cuidado disto não acessoriamente. Pois aquilo que se usa mais para o corpo, e com maior frequência, isso contribui muitíssimo para a saúde. Ora, a natureza das águas e do ar tem tal natureza.*
>
> ***1006.*** *Por isso, nas cidades bem sensatas, é preciso distinguir, caso nem todas as águas sejam semelhantes nem sejam abundantes de tais águas, separadamente aquelas águas que servem para o alimento e aquelas que servem para outra utilidade.*
>
> ***1007.*** *Quanto aos lugares fortificados, o que é conveniente não se comporta do mesmo modo para todos os regimes: por exemplo, a cidadela é própria da oligarquia e da monarquia; da democracia, porém, a igualdade; e da aristocracia, nem uma nem outra, mas antes vários lugares fortes.*
>
> ***1008.*** *A disposição das habitações particulares julga-se mais agradável e mais útil para as demais ações se for bem penetrável segundo o modo mais moderno e disposto para os cavalos. Mas, para as seguranças guerreiras, ao contrário, como se comportavam segundo o modo antigo. Pois aquela disposição tem*

saída difícil para os estranhos e é de difícil exploração para os invasores: por isso é preciso participar de ambos os modos. Pois isso é possível se alguém assim o preparar, como fazem entre os agricultores os que chamam de fileiras de vinhas.

1009. *E não tornar a cidade inteira facilmente penetrável, mas segundo partes e lugares; pois assim estará bem quanto à segurança e quanto ao ornato.*

1010. *Quanto aos muros, porém, os que dizem que as cidades que se dedicam à virtude não devem tê-los pensam de modo muito antiquado, e isto vendo refutadas pelos fatos aquelas cidades que se ufanam daquele modo.*

1011. *Ora, contra adversários semelhantes e não muito diferentes em número, não é bom tentar salvar-se pela fortificação dos muros.*

1012. *Mas visto que também acontece e é possível que se dê um excesso maior de atacantes do que a virtude humana e do que a dos poucos; se é preciso salvar-se, e não padecer o mal, nem sofrer injúrias, deve-se considerar que a fortificação mais firme dos muros é a mais guerreira; e tanto mais agora, tendo sido inventadas aquelas coisas que dizem respeito às flechas e às máquinas para a precisão do assalto.*

1013. *Pois é semelhante querer não pôr muros ao redor dos cidadãos e procurar uma região de fácil acesso e nivelar os lugares montanhosos. E semelhantemente também não pôr muros ao redor das habitações próprias, como se os futuros habitantes não fossem viris.*

1014. *Mas, na verdade, tampouco isto deve passar despercebido: que aos que põem muros ao redor da cidade é lícito usar as cidades de ambos os modos, também como se não os tivessem; mas àquelas que não os têm não é lícito.*

1015. *Mas isto se comporta assim: não que apenas se devam pôr muros ao redor, mas também se deve cuidar deles, de modo que estejam convenientemente também para o ornato da cidade, e para as oportunidades guerreiras, e para as outras e as agora recém-descobertas. Pois, assim como os invasores têm o cuidado de saber por que modos hão de superar os muros, assim algumas dessas coisas já foram descobertas, e outras é preciso que os defensores as procurem e filosofem. Pois, desde o princípio, nem sequer tentam invadir os que estão bem preparados.*

1016. *Visto que é preciso que a multidão dos cidadãos esteja distribuída em banquetes, e que os muros estejam distinguidos por postos de observação e por torres em lugares oportunos, alguém disporá estas coisas deste modo. Ora, convém que as habitações que se destinam às coisas divinas e os banquetes mais principais dos anciãos tenham um lugar idôneo.*

> ***1017.*** *E o mesmo lugar para tudo o que a lei das coisas sagradas determinou à parte, ou algum outro oráculo responsivo de Apolo; e tal lugar será aquele que tenha suficiente aparência condizente com a posição da virtude e seja eminente em relação às partes vizinhas da cidade.*
>
> ***1018.*** *Convém, porém, que sob este lugar haja a preparação de tal praça, qual a que na Tessália denominam e chamam de livre: isto é, que deve estar livre de todas as mercadorias, e que nem o artífice mecânico, nem o agricultor, nem qualquer outro tal dela se aproxime, se não for chamado pelos magistrados.*
>
> ***1019.*** *E o lugar será bem agradável se também os ginásios dos anciãos tiverem esta ordem: pois convém que também este ornato esteja dividido segundo as idades; e que junto dos jovens permaneçam alguns magistrados, e as matronas junto dos magistrados. Pois a presença dos magistrados diante dos olhos produz ao máximo um verdadeiro pudor e aquele temor próprio dos homens livres.*
>
> ***1020.*** *A praça das mercadorias, porém, deve ser outra distinta desta, e ter um lugar à parte, ou ponto de reunião, para as coisas que são enviadas do mar e para as que vêm de todas as regiões.*
>
> ***1021.*** *Visto que a multidão da cidade se divide em sacerdotes e magistrados, convém que também os banquetes dos sacerdotes tenham sua ordem em torno dos edifícios sagrados, e que a magistratura de todos aqueles que cuidam dos contratos, dos registros das sentenças, das citações e de outra tal administração — e, além disso, o que diz respeito à agronomia e ao que se chama astinomia — seja estabelecida junto à praça e em algum ponto de reunião comum: e tal é o lugar que fica junto à praça necessária. Pois aquilo que acima colocamos deve estar num lugar de ócio, mas este destina-se às ações necessárias. E, segundo a ordem dita, devem também estar distribuídas as coisas que dizem respeito à região.*
>
> ***1022.*** *Pois, com efeito, entre os que governam, aos quais uns chamam Hilores e outros Agrônomos, é necessário que existam postos de guarda e banquetes para a vigilância. E convém que os lugares sagrados estejam distribuídos pela região, uns dedicados aos deuses, outros aos heróis.*
>
> ***1023.*** *Mas deter-se agora investigando diligentemente e discorrendo sobre tais coisas é inútil; pois não é difícil entender tais coisas, mas antes fazê-las. Pois dizê-las é obra do desejo, mas realizá-las, da fortuna. Por isso, quanto a tais coisas, que por ora se deixe de lado a maior parte.*

Depois que o Filósofo declarou aquilo que se deve pressupor da parte da multidão civil para a reta república, quer agora declarar o que se deve pressupor da parte da situação da cidade, de seus edifícios e de sua região, mais em particular. E primeiro mostra o que se deve pressupor da parte da situação da cidade em particular. Segundo, quando diz, quanto aos lugares etc., aquilo que diz

respeito às fortificações e aos edifícios. Quanto ao primeiro, recolhe algumas coisas ditas antes sobre a situação da cidade. Segundo, quando diz, ela mesma em relação a si etc., declara o que ulteriormente se deve pressupor acerca de sua situação em particular. Primeiro, pois, diz que antes foi determinado por nós que, se a melhor cidade deve ser situada segundo o desejo, é preciso que comunique com o mar e com a terra do melhor modo que couber, para que de ambos possa ser ajudada, tanto nas coisas necessárias à vida quanto contra os vizinhos que a atacam.

Em seguida, quando diz, ela mesma, declara o que se deve atender acerca da posição da cidade em ordem à saúde e às coisas bélicas. E primeiro faz isso. Segundo, quando diz, mas visto que é preciso etc., a respeito de quais dessas coisas mais se deve cuidar por causa da saúde. Quanto ao primeiro, toca em quatro coisas às quais é preciso atentar na boa posição dela: das quais as duas primeiras se ordenam por si à saúde, a terceira às oportunidades bélicas. A quarta, porém, tanto a isto quanto à necessidade da vida. Diz, pois, que, se é preciso situar a própria cidade segundo o desejo, é preciso atentar principalmente a quatro coisas. Primeiro, que tenha inclinação e esteja aberta, se puder ser, ao oriente e aos ventos que sopram do nascente, os quais são mais salubres do que os outros; como sendo isto oportuno para a boa disposição dos cidadãos, isto é, para a saúde. Os ventos orientais são mais salubres, porque grande parte de sua matéria permanece mais tempo sob a via do sol; e por isso são mais quentes, segundo o Filósofo no segundo livro dos Meteoros. Ora, por causa de seu calor, as nuvens se dissolvem e tornam o ar mais sutil e o purificam; o que contribui para a boa disposição e a saúde. De fato, o ar pantanoso, nublado e grosso é causador de doença; ao contrário, o vento ocidental é frio e permanece pouco tempo sob a via do sol, nem sopra forte, na maioria das vezes; e por isso, por causa da frieza, congrega o úmido e engrossa o ar, e, por causa da pequenez do sopro, não pode repelir as nuvens; ora, essas coisas não convêm à boa disposição dos corpos; e por isso os lugares abertos ao ocidente não costumam ser bem salubres, na maioria das vezes. Segundo, convém que a cidade se incline ao norte e aos ventos boreais, pois assim será mais fresca e mais afastada da putrefação, porque aqueles ventos são mais frescos e mais salubres. A razão disto é que o vento setentrional é o mais frio e o de sopro mais forte, e, em razão da força do sopro, repele do ar as nuvens e os vapores grossos, purificando-o; em razão da frieza, porém, congrega o calor interior, fechando os poros por fora; e por causa do primeiro impede a putrefação, por causa do segundo fortalece a digestão, e essas coisas convêm bem à saúde. Ao contrário, o vento austral é quente e de sopro tortuoso, e, pela força do calor, eleva os vapores e abre os poros, e, pela força do sopro tortuoso, congrega as nuvens; e por isso engrossa o ar e dispõe à putrefação e debilita a digestão; as quais são princípios de doença; e por isso o vento austral não é bem salubre. Terceiro, é preciso situar a cidade de modo que se comporte bem para as ações civis e para as oportunidades bélicas, em razão das quais é preciso que ela seja disposta de tal modo que seja de boa e fácil saída para os cidadãos, mas de difícil e má entrada para os que a atacam; e, por conseguinte, difícil de tomar; o que se faz ou pela disposição natural, seja de montes, seja de rochedos, seja de águas, ou pela artificial, como de torres ou fortificações. Quarto, convém dispô-la de modo que tenha abundância de águas de fontes ou de rios convenientes à saúde e à fortificação, se possível for. Se, porém, isto não for possível, é preciso encontrar e preparar reservatórios de águas fluviais e escavadas, como cisternas e poços capazes de conter grande cópia delas, de modo que não venham a faltar por causa da multidão, ainda que os adversários lhes impeçam as águas exteriores.

Em seguida, quando diz, mas visto que, declara a respeito de quais das coisas ditas mais se deve cuidar para a saúde; o que primeiro faz. Segundo, quando diz, por isso etc., estabelece certo

preceito. Primeiro diz que o fundador da cidade deve ser muito solícito acerca da saúde dos que habitam a cidade. Pois primeiro e principalmente deve ser solícito acerca da boa disposição da alma. Segundo, acerca da boa disposição do corpo em ordem à alma. Ora, a boa disposição do corpo, ou seja, a saúde, primeiro parece ser causada pela disposição da cidade quanto a tal ou tal situação, como quanto ao oriente ou ao norte, por causa da boa disposição do ar. Segundo, é causada pelo uso de águas bem dispostas, como doces e leves; e por isso deve cuidar dessas coisas e do ar principalmente, não acessoriamente. Pois aquelas coisas contribuem muito para a saúde e a boa disposição, das quais os homens se servem na maioria das vezes e mais frequentemente para sustentar a vida do corpo. Essas são as naturezas das águas e do ar. Pois da água nos servimos por si para a bebida e para o alimento, ao menos enquanto misturada. E do ar, para a respiração; logo, contribuem muito para a saúde. É preciso, pois, que o fundador da cidade seja muito solícito acerca da boa disposição das águas e do ar; e talvez mais acerca da disposição do ar. Pois o ar inspirado chega com menor alteração ao princípio da vida, isto é, ao coração.

Em seguida, quando diz, por isso, estabelece certo preceito acerca da natureza das águas na cidade; dizendo que, por causa disto, isto é, porque as águas contribuem muito para a saúde, se nem todas as águas na cidade forem semelhantes, nem abundantes, distingam-se, tomando-se à parte, dentre elas, aquelas que são convenientes ao alimento, e à parte as outras que servem a outras necessidades, nas cidades sabiamente ordenadas; de modo que, se as convenientes ao alimento não forem abundantes, não se usem delas para outras coisas, nem se usem as não convenientes para o alimento.

Em seguida, quando diz, quanto aos lugares, indaga acerca do que se deve pressupor da parte das fortificações e dos edifícios. E quanto a isto, primeiro faz o que foi dito. Segundo, quando diz, mas deter-se etc., escusa-se de uma consideração ulterior de tais coisas. Quanto ao primeiro, primeiro declara o que se deve pressupor acerca das fortificações e dos edifícios na própria cidade. Segundo, quando diz, pois nos que governam etc., o que diz respeito à região exterior. Quanto ao primeiro, primeiro indaga acerca das fortificações e dos edifícios comuns da cidade. Segundo, quando diz, mas tampouco etc., acerca daqueles que se ordenam às obras principais da cidade. Quanto ao primeiro, primeiro toca em que não do mesmo modo se comporta acerca das fortificações em todas as repúblicas. Segundo, quando diz, mas acerca das particulares etc., indaga acerca delas e dos edifícios na melhor cidade. Na primeira parte diz que aquilo que é conveniente e melhor acerca dos lugares fortificados não se comporta do mesmo modo em todas as repúblicas; mas no regime de poucos e na monarquia convém haver uma cidadela, isto é, que a parte superior da cidade seja a mais forte, na qual os que dominam no regime de poucos e os monarcas que ali residem possam defender-se, se necessário, do ímpeto da multidão que se levanta, caso aconteça. No regime popular, porém, convém a igualdade dos edifícios, para que ninguém, pela força de uma fortificação, subjugando os outros, exerça tirania ou domine sozinho. No regime dos ótimos, porém, no qual governam vários virtuosos que visam ao bem comum, não convém nenhum desses, mas antes a multidão de lugares fortes pelos quais a cidade possa ser defendida em comum.

Em seguida, quando diz, mas a disposição, declara qual deve ser a disposição das habitações próprias e das fortificações. E primeiro indaga acerca da disposição das habitações familiares próprias. Segundo, ali, e a cidade toda etc., acerca das comuns, como dos muros e fortificações. Quanto ao primeiro, deve-se entender que os antigos faziam as habitações familiares mais fortes

por causa dos adversários, e mais rudes, porque não eram tão experientes; os posteriores, porém, faziam-nas mais agradáveis e mais úteis para certas coisas e mais refinadas, por causa da maior experiência. Diz, pois, que a disposição das habitações familiares e do hipódromo, isto é, do domicílio dos cavalos, ou seja, para criar os cavalos, se for bem penetrável, isto é, aberta e bem arejada, segundo o modo de construir dos posteriores, é mais agradável de habitar e mais útil para algumas ações, como para a criação dos animais; mas a disposição delas segundo o modo antigo é mais útil por causa da segurança contra os que se levantam, em razão da fortaleza, e menos agradável por causa de sua rudeza: pois era de difícil entrada para os atacantes e difícil de penetrar por eles. E por isso, se as habitações familiares devem ser dispostas segundo o desejo, é preciso que tenham essas duas coisas; a saber, que sejam fortes contra os que guerreiam e de difícil acesso para eles, segundo a disposição dos antigos, e agradáveis e úteis para as ações familiares, segundo a disposição dos posteriores. Pois, se alguém assim as preparar, acontecerá que sua habitação será semelhante à habitação dos agricultores, aos quais alguns chamam guardas das vinhas, que nas vinhas e nos campos permanecem solitários: cujas habitações são assim dispostas, como se disse antes, de modo que se comportem bem para as ações familiares e contra os que querem prejudicar.

Em seguida, quando diz, e a cidade toda, indaga acerca da disposição das fortificações de toda a cidade. E primeiro em geral. Segundo, quando diz, mas acerca dos muros etc., especialmente acerca dos muros. Na primeira parte diz que, semelhantemente, como se disse acerca das habitações familiares, que convém sejam dispostas do modo referido, assim se deve dizer, com razão, que convém que toda a cidade seja disposta quanto às fortificações, de modo que não seja facilmente penetrável pelos adversários, a saber, com torres e fossos e outras coisas do gênero, dispostas segundo as partes e os lugares aos quais mais convêm. Pois, se assim se comportarem, comportar-se-á melhor quanto à segurança, por causa das próprias fortificações, e quanto ao ornato; e, por conseguinte, quanto ao deleite, por causa da devida ordem e situação.

Em seguida, quando diz, mas acerca dos muros, indaga acerca dos muros. Houve, porém, a opinião de alguns de que os muros não são necessários à melhor cidade que tem os melhores homens: tanto porque, pela confiança nos muros, talvez se tornassem negligentes nas ações bélicas: quanto porque, onde há maior e melhor fortaleza, não convém muito a bem menor: ora, a fortaleza dos melhores homens é maior e melhor para a defesa da cidade do que a dos muros; logo, parece que a fortaleza dos muros não convém à mesma cidade. Primeiro, pois, propõe que essa opinião não deve ser absolutamente sustentada, aduzindo uma razão para isso. Segundo, quando diz, mas contra os semelhantes etc., declara a quem não convêm muito, e a quem são necessários. Terceiro, quando diz, se, pois, deste modo etc., conclui do que foi dito que se deve cuidar muito deles, e por quais causas. Quanto ao primeiro, diz que os que dizem, acerca dos muros, que não é preciso circundá-los à cidade bem ordenada para a virtude e que tem homens virtuosos, têm uma estima muito antiga, e absolutamente contrária à razão; sobretudo quando veem que aquelas cidades que deste modo se adornam sem muros, confiando somente na multidão, pela própria experiência foram refutadas e conduzidas ao inconveniente: pois muitas foram as cidades que tinham homens fortes e bons, as quais, por falta de fortificação e de muros, sucumbiram e foram tomadas.

Em seguida, quando diz, mas é, declara em relação a quem não convêm muito, e em relação a quem são necessários. E primeiro faz o primeiro. Segundo, quando diz, mas visto que também

acontece etc., o segundo. Na primeira parte diz que, para a cidade que tem homens bons, não convém muito salvar-se pela fortificação dos muros contra os semelhantes segundo a virtude, e não muito diferentes segundo o número: pois, no lugar próprio, no qual os cidadãos virtuosos se mostram mais poderosos, mostra-se que podem defender-se dos que lhes são semelhantes em virtude, ou que os excedem pouco; e por isso não lhes são necessários muros para isto; porque não se deve fazer por vários aquilo que bem se pode fazer por um só: e, além disso, é vergonhoso que alguém que pode vencer pela própria virtude se esforce por vencer com a própria e a alheia.

Em seguida, quando diz, mas visto que, mostra que, em relação a uma multidão e virtude superexcedentes, são necessários. E para isto aduz três razões: das quais a segunda estabelece quando diz, pois é semelhante querer muros etc. A terceira, quando diz, mas tampouco etc. Na primeira parte diz: visto que pode acontecer que a virtude dos que se levantam contra a cidade seja muito maior do que a virtude dos que habitam a cidade, e de poucos, e aqueles que são de muito maior virtude, na maioria das vezes, vençam os de menor virtude, a fortificação dos muros, muito bélica, isto é, apta a guerrear, é necessária à cidade que é de menor virtude, para que possa de vários modos resistir aos atacantes, e por muitas outras coisas, tanto para evitar quanto para repelir os golpes das flechas e das diversas máquinas, que foram inventadas para a segurança do assalto. Diz, porém, que a fortificação dos muros é necessária, não absolutamente, mas por suposição do fim, isto é, se a cidade deve salvar-se, e não sofrer dano ou suportar injúria, ou tornar-se serva.

Em seguida, quando diz, pois é semelhante, estabelece a segunda razão; dizendo que dizer que os muros não devem ser postos ao redor das cidades e remover em torno, isto é, tirar do contorno os lugares montanhosos, isto é, os lugares fortes que impedem os adversários, e tornar a região facilmente penetrável por eles, parece dizer o mesmo: semelhantemente, dizer que não se ponham muros ao redor das habitações próprias, como se se temesse que os futuros habitantes não fossem viris, é semelhante a torná-la penetrável a ladrões e salteadores: ora, é inconveniente tornar a cidade ou a própria habitação facilmente penetrável aos adversários; logo, é inconveniente não pôr muros a uma e a outra.

Em seguida, quando diz, mas tampouco, estabelece a terceira razão; dizendo que, além disso, é preciso entender que, se os muros forem postos ao redor da cidade que tem homens virtuosos, podem repelir o assalto dos adversários tanto pelos muros quanto pelas próprias virtudes, e usar contra eles tanto como quem tem muro quanto como quem não o tem: os que, porém, não têm muros só podem fazê-lo por um dos dois: ora, é melhor resistir ao adversário de vários modos alternadamente do que de um só.

Em seguida, quando diz, mas seguramente, conclui que se deve cuidar dos muros, e por quais causas; dizendo que, se as coisas que foram ditas se comportam como se disse, é manifesto que não somente se devem pôr os muros ao redor da cidade, mas também que se deve cuidar muito deles, para que estejam bem dispostos para o ornato e a beleza da cidade, e também para repelir as oportunidades bélicas dos adversários, tanto as que agora foram inventadas quanto as que vierem a ser inventadas, e para atacá-los. Pois, assim como os invasores cuidam diligentemente dos modos pelos quais podem superar os invadidos, usando os instrumentos inventados e tentando inventar outros, assim deve haver cuidado, por parte dos invadidos, do modo como possam guardar-se, usando os que foram inventados e buscando os não inventados pela via

natural. Pois, se os invasores soubessem que os que devem ser invadidos estão bem fortificados e são capazes de resistir, não muito se esforçariam por invadi-los desde o princípio. Pois ninguém se esforça por aquilo que crê ser impossível, ou absolutamente, ou para si.

Em seguida, quando diz, mas visto que, determina acerca da disposição das habitações que se ordenam aos atos principais. E primeiro a disposição daquelas que se ordenam a certos atos comuns a todos. Segundo, quando diz, mas visto que da cidade etc., das que se ordenam aos atos especiais de alguns. Quanto ao primeiro, primeiro manifesta a disposição das que se ordenam ao culto divino e aos banquetes. Segundo, quando diz, mas das coisas venais etc., das que se ordenam à troca. Quanto ao primeiro, primeiro expõe sua intenção. Segundo, quando diz, e o mesmo etc., prossegue. Na primeira parte diz: visto que na cidade perfeita são necessários muros, como se disse antes, e é necessário que sejam distintos por atalaias e por torres postas em lugares oportunos para a defesa e o ornato, além disso convém que a comunidade civil faça banquetes comuns, e convém que ela seja distinta neles, conforme alguns nela se encontram mais excelentes e outros menos excelentes: as habitações dispostas para tais banquetes alguém as disporá com razão, conforme se dirá.

Em seguida, quando diz, e o mesmo, prossegue. E quanto a isto, primeiro declara quais devem ser em si tais habitações. Segundo, quando diz, mas será etc., em comparação com os cidadãos. Quanto ao primeiro, primeiro declara quais é preciso que sejam por dentro. Segundo, quando diz, mas convém etc., quais por fora. Quanto ao primeiro, deve-se considerar que todas as coisas que aqui estão, tanto nós quanto nossas operações, são causadas pela bondade e munificência divina; e por isso estamos obrigados à reverência e à honra, já que de outro modo não podemos retribuir; ora, a reverência e a honra se prestam pelo culto, que é preciso realizar em algum lugar determinado para isso; e por isso, na cidade unida a partir de semelhantes, é preciso haver algum lugar único conveniente, ordenado para isso. E porque antigamente os gentios faziam banquetes comuns em tempos ordenados ao culto divino, e por reverência às coisas divinas, por isso as habitações para os banquetes eram as mesmas que as que se ordenavam ao culto divino. Diz, pois, o Filósofo que convém que aquelas habitações que se ordenam ao culto das coisas divinas e aos banquetes mais principais, ordenados pelos antigos nos tempos do referido culto, tenham um lugar conveniente e excelente, de modo que sua disposição mostre a preeminência daquele a quem se presta o culto e a reverência dos que o cultuam para com ele; e um só e o mesmo lugar principal em toda a cidade; para que, se houvesse vários, não fosse ocasião de divisão da cidade: a não ser que, em algumas partes da cidade, a lei que ordena acerca do culto divino tenha determinado que haja alguma habitação tal à parte, ou algumas, dependentes contudo da primeira e principal, nas quais se preste culto a algum oráculo, seja de Apolo, seja de qualquer outro que responda, segundo a opinião dos gentios, que julgavam que os astros eram certos deuses. Ora, esse lugar será conveniente se estiver bem disposto quanto a duas coisas. Primeiro, que tenha uma posição que se comporte bem para a aparência da virtude. Segundo, que seja mais eminente em relação às partes da cidade. Pois pela própria eminência da situação se mostra a preeminência daquele que é cultuado, e pela aparência da virtude, a disposição dos que o cultuam.

Em seguida, quando diz, mas convém, declara quais convém que sejam essas habitações por fora; dizendo que é conveniente que, sob o lugar de tais habitações, tanto para melhor arejamento quanto para o passeio, haja uma praça preparada entre elas e as demais habitações, a qual alguns dizem dever ser livre, ou de imundícies e coisas torpes, ou porque os que ali estão e se refugiam

tenham alguma liberdade, ou por ambas as razões; ora, é preciso que tal lugar seja separado de todas as coisas venais, porque esse lugar é lugar de lazer; e por isso é preciso que esteja apartado do tumulto. As coisas venais, porém, não se tratam sem tumulto. E, além disso, esse lugar é ordenado aos exercícios das virtudes. Ora, o negócio que diz respeito às coisas venais está distante disto. E, além disso, é conveniente que os mercenários e os agricultores, e outros tais homens vis, cujas operações por si não se ordenam às virtudes, não se aproximem desse lugar, a não ser que sejam chamados por algum dos governantes por causa de alguma necessidade, se esse lugar está totalmente ordenado aos exercícios das virtudes.

Em seguida, quando diz, mas será, declara quais é preciso que sejam em comparação com os cidadãos; dizendo que o referido lugar será bem gracioso e conveniente ao culto divino, se for distinto segundo diversos graus, de modo que uma parte se ordene aos ginásios para exercitar os anciãos, e outra aos atos das coisas divinas segundo a ordem; e haja preeminência daquela sobre esta, na disposição e no ornato, segundo a preeminência dos anciãos sobre os jovens. Pois é razoável que o lugar da habitação e seu ornato sejam distintos segundo a distinção das idades, de modo que a própria distinção do lugar mostre a distinção dos que ali residem; e convém também que, no tempo do referido culto, entre os mais jovens haja alguns que governem, e que as matronas residam junto aos governantes; pois assim os jovens agirão menos contra a razão, pelo fervor da juventude, e as mulheres, pela sua mutabilidade. Pois na presença dos anciãos se causa o verdadeiro pudor, que é o temor do que é torpe, e o temor liberal, que é a perturbação pela imaginação de um mal futuro, os quais costumam mais retrair as mulheres e os jovens da operação torpe. Há diferença entre o temor livre e o servil: porque o livre é aquele pelo qual alguém teme perder um bem honesto e segundo a razão; o servil, porém, é aquele pelo qual alguém teme perder um bem segundo o corpo, ou sofrer um mal segundo ele. Pois o corpo é, de certo modo, servo em relação à alma.

Em seguida, quando diz, mas das coisas venais, declara a disposição das habitações que se ordenam à troca, dizendo que a praça das coisas venais deve ser outra e afastada do lugar referido; porque o lugar das coisas venais é lugar tumultuoso, e o lugar referido, ordenado ao lazer, exige quietude: e convém que tenha à parte um lugar de reunião dos bens que vêm do mar, e à parte dos outros que vêm da própria região; e, ulteriormente, em particular, segundo a diversidade dos gêneros das coisas venais; de modo que uma parte se ordene aos panos, outra aos calçados, outra a outras coisas; pois assim mais facilmente se realizarão as trocas, se cada um souber o lugar determinado para cada uma das coisas que se trocam.

Em seguida, quando diz, mas visto que, declara a disposição das habitações dos que são mais principais na cidade; dizendo: visto que a multidão das partes da cidade se distingue em sacerdotes, que se ordenam ao culto divino, e governantes, que cuidam da ordem civil, é oportuno situar a habitação dos sacerdotes e o lugar de seus banquetes junto aos templos sagrados ordenados ao culto divino, para que o lugar de sua habitação não esteja afastado do lugar do culto ao qual se ordena; e porque convém que tenham um lugar quieto por causa da contemplação, na qual, mais do que os outros, devem viver. Os governantes, porém, que se ordenam à direção dos contratos e a julgar as disputas sobre eles, e às escrituras das sentenças e das convocações dos cidadãos, e a outras dispensações tais do gênero, e os que se ordenam a regular os campos ou os camponeses, e os que a regular o corpo da cidade, etc., convém que tenham habitações em torno da praça comum, e no lugar onde comumente concorrem muitos, qual é o lugar que fica em torno

da praça das coisas venais; porque esse lugar se ordena às trocas necessárias de que muitos precisam. Ora, o lugar ordenado ao culto, que está na parte superior, requer lazer.

Em seguida, quando diz, pois também na, declara a disposição das habitações no exterior, na região; dizendo que, semelhantemente, no exterior, na região, é preciso que os templos e as habitações estejam dispostos e distribuídos segundo uma ordenação proporcional àquela que há na cidade. Pois há nela governantes e magistrados, que é preciso terem habitações convenientes a seu governo, e ao ornato, e à fortaleza. Além disso, é preciso que haja na região templos comuns em diversas partes da região, conforme é oportuno para guardar as rendas e os bens comuns recolhidos no exterior. E, além disso, convém que no exterior, na região, haja templos sagrados, ou seja, santuários particulares, em diversas partes, distribuídos conforme é oportuno. Alguns, na verdade, para o culto dos deuses, outros para o culto dos heróis: o que diz segundo o costume dos gentios, que prestavam culto divino às almas dos homens que foram excelentes em virtude heroica.

Em seguida, quando diz, mas deter-se, escusa-se de uma consideração mais diligente destas coisas; dizendo que, acerca delas, tanto foi dito e restam mais coisas a dizer. Mas deter-se por mais tempo em indagar e determinar diligentemente acerca delas não é útil, por causa da facilidade. Pois não é muito difícil considerar por que é preciso ordenar aquelas coisas segundo a razão; mas realizá-las é mais difícil, por causa da raridade daquilo que é necessário para isso. Pois determinar tais coisas e considerá-las segundo o intelecto é fazer obra de desejo, ou seja, de vontade. Que elas, porém, se realizem ou existam, depende mais da fortuna do que da boa disposição dos cidadãos: e a abundância dos bens exteriores que são necessários às coisas referidas depende, de algum modo, dela. E por isso aquelas coisas que ulteriormente se poderiam considerar acerca delas são deixadas de lado por ora.

Lição 10

Que a instrução dos magistrados e dos súditos é tanto a mesma quanto diversa.

> ***1024.*** *Deve-se agora falar da própria constituição política: de que e de quais elementos é preciso que se componha a cidade que deve ser feliz e governar-se bem. Ora, visto que há duas coisas nas quais consiste o bem para todos: destas, uma é pôr retamente a intenção e o fim das ações; a outra é encontrar as ações que conduzem ao fim: pois pode acontecer que estas coisas ora dissoem entre si, ora consoem: pois às vezes a intenção do bem está bem posta, mas no agir, para alcançá-la, erram; às vezes, porém, alcançam todas as coisas que conduzem ao fim, mas puseram um fim mau; às vezes, ainda, erram em ambos, como acerca da arte médica, em que nem julgam qual deve ser aquilo pelo qual o corpo se restabelece, nem, às vezes bem, alcançam os meios factivos em relação ao termo que a si mesmos supuseram. É preciso, porém, que nas artes e nas ciências se obtenham ambas as coisas: o fim, e as ações que conduzem ao fim.*
>
> ***1025.*** *Que todos desejam o bem viver e a felicidade, é manifesto. Mas alcançá-los está no poder de alguns, e no de outros não, por causa de certa fortuna ou natureza. Pois o bem viver precisa também de algum sucesso: e deste, os que estão melhor dispostos precisam de menos, e os que estão pior dispostos, de mais; estes, porém, desde logo não buscam retamente a felicidade, ainda que tenham poder para isso.*
>
> ***1026.*** *Ora, visto que nos propusemos considerar a melhor constituição política, e esta é aquela segundo a qual a cidade se governará da melhor forma, e segundo a qual acontecerá que a cidade seja feliz ao máximo; é claro que não deve permanecer oculto o que seja a felicidade.*
>
> ***1027.*** *Ora, dissemos e determinamos na Ética, se há alguma utilidade naquelas afirmações, que a felicidade é a operação e o uso perfeito da virtude, e isto não por suposição, mas absolutamente.*
>
> ***1028.*** *Digo por suposição aquilo que é necessário; absolutamente, porém, o que é bem: por exemplo, as sentenças acerca das ações justas, os suplícios, as punições, procedem da virtude, e são necessárias, e têm necessariamente o que é bem. Pois seria mais preferível não precisar de nenhuma dessas coisas, nem o homem nem a cidade. Mas as coisas que dizem respeito às honras e às abundâncias são absolutamente as melhores escolhas. Pois uma é a escolha de*

certo mal; tais ações, porém, ao contrário; pois são preparações e gerações de bens.

1029. *Ora, o homem virtuoso usará bem também da pobreza, da doença e das outras más fortunas; mas a bem-aventurança está nas coisas contrárias. Pois isto foi determinado segundo os tratados morais, que é virtuoso aquele para quem, por causa da virtude, são bens aqueles que são absolutamente bens.*

1030. *Ora, é claro também que é necessário que os usos dessas coisas sejam virtuosos e bons absolutamente. Por isso os homens julgam que as causas da felicidade são as coisas exteriores dos bens, assim como, no tocar a cítara de modo belo e bom, se tem por causa a lira, mais do que a arte.*

1031. *É, pois, necessário, a partir do que foi dito, que uma parte disto exista, e a outra o legislador a prepare. Por isso, segundo o desejo, desejamos a consistência da cidade naquilo de que a fortuna é senhora, pois sustentamos que ela é senhora; mas que a cidade seja virtuosa não é obra da fortuna, mas da ciência e da escolha.*

1032. *Mas a cidade é virtuosa em que os cidadãos que participam da constituição política sejam virtuosos. Ora, entre nós, todos os cidadãos participam da constituição política. Isto, pois, se deve considerar: de que modo o homem se torna virtuoso. Pois, ainda que possa acontecer que todos sejam virtuosos, mas não cada um dos cidadãos em particular, assim é mais preferível, pois ao que é segundo cada um em particular segue-se também o que é de todos.*

1033. *Mas os homens se tornam bons e virtuosos por três coisas. E estas três são: a natureza, o hábito e a razão.*

1034. *Pois é preciso primeiro nascer, por exemplo, homem, e não algum dos outros animais, e assim também de tal qualidade segundo o corpo e segundo a alma.*

1035. *Mas de nada serve nascer com algumas qualidades, pois os hábitos fazem que se transmutem: pois há certas coisas que por natureza se comportam de ambos os modos, mas pelos hábitos se dirigem ao pior e ao melhor.*

1036. *Os outros animais vivem, pois, principalmente pela natureza, e alguns poucos, em pequena medida, também pelos hábitos; o homem, porém, também pela razão: pois só ele tem razão. Por isso é preciso que estas coisas consoem entre si. Pois os homens fazem muitas coisas contra os hábitos e a natureza, por causa da razão, se forem persuadidos de que é melhor comportar-se de outro modo.*

1037. *Já determinamos antes que, por natureza, quais é preciso que sejam os que hão de ser facilmente conduzidos pelos legisladores: resta agora a obra da instrução: pois algumas coisas aprendem-se pelo hábito, e outras, ouvindo.*

1038. *Ora, visto que toda comunidade política consta de governantes e súditos, deve-se considerar isto: se é preciso que os governantes e os súditos sejam outros e outros, ou os mesmos por toda a vida: pois é claro que a instrução também deverá seguir-se segundo esta divisão.*

1039. *Pois, se alguns fossem tão diferentes dos outros quanto julgamos que os deuses e os heróis diferem dos homens, tendo, primeiro, quanto ao corpo, grande excelência, e, depois, quanto à alma, de modo que a excelência dos governantes em relação aos súditos fosse indubitável e manifesta, é claro que seria sempre melhor que os mesmos, estes governassem e aqueles fossem governados, de uma vez por todas.*

1040. *Ora, visto que isto não é fácil de admitir, nem existem, como entre os índios diz Escílax que existem reis, tão diferentes dos súditos: é manifesto que, por muitas causas, é necessário que todos participem igualmente do governar e do ser governado por sua vez: pois o igual é o mesmo para os semelhantes, e é difícil que se mantenha uma constituição política estabelecida contra o que é justo. Pois, com os súditos, coexistem todos os que, pela região, querem insurgir-se; e que os que estão no governo sejam de tal multidão que sejam mais poderosos do que todos esses, é uma das coisas impossíveis.*

1041. *Mas que os governantes devem diferir dos súditos, é indubitável.*

1042. *De que modo, pois, isto se dará e de que modo participarão, é preciso que o legislador considere. Já se falou disso antes. Pois a natureza deu a escolha, fazendo que do mesmo gênero um seja mais jovem e outro mais velho: dos quais convém que este seja governado e aquele governe. Ninguém, porém, se indigna de ser súdito segundo a idade, nem se julga mais poderoso, sobretudo estando prestes a receber tal honra quando lhe couber, ao chegar a idade. É, pois, de um modo que se deve dizer que os mesmos governam e são governados, e de outro modo que são outros.*

1043. *Por isso, também a instrução deve ser, de um modo, necessariamente a mesma, e, de outro modo, diversa. Pois dizem que o que há de governar bem deve primeiro ter sido súdito.*

1044. *Ora, o governo é, como se disse nos primeiros tratados, um em vista do governante, outro em vista do súdito: destes, dizemos que um é despótico, e outro dos homens livres.*

> ***1045.*** *Ora, alguns preceitos diferem não pelas obras, mas por aquilo em vista do qual são dados. Por isso muitas das obras que parecem ser servis é honesto que também os jovens livres as prestem. Pois, quanto ao honesto e ao não honesto, as ações não diferem tanto segundo si mesmas, quanto pelo fim e por aquilo em vista do qual são feitas.*

Depois que o Filósofo indagou acerca do que se deve pressupor para instituir a melhor república, da parte do fim e da matéria da própria cidade, passa agora a declarar de que e de quais elementos se deve instituir a melhor cidade. E quanto a isto, primeiro antepõe sua intenção, dizendo: declarado o que se deve pressupor para a futura melhor república, agora devemos determinar acerca da própria república, a saber, de que e de quais elementos se deve instituir a cidade que deve ser feliz e bem governada de modo absoluto. Segundo, quando diz, mas visto que etc., prossegue. E quanto a isto, primeiro mostra que aqueles de quem se constitui a melhor cidade devem ser virtuosos. Segundo, quando diz, mas os bons etc., declara por quantas coisas e de que modo se tornam tais: porque não basta, nas coisas agíveis, saber qual deve ser cada um, a saber, bom e virtuoso, mas de que modo pode tornar-se tal. Quanto ao primeiro, ainda primeiro mostra qual deve ser a melhor cidade, a saber, virtuosa. Segundo, quando diz, mas virtuosa etc., disto conclui quais devem ser os cidadãos de quem ela se compõe, a saber, virtuosos. Pois o cidadão se define pela cidade. E porque a melhor cidade se determina pelo melhor fim, primeiro antepõe algumas coisas acerca dele. Segundo, quando diz, mas visto que etc., a partir delas mostra o que é necessário à melhor cidade, e qual é preciso que ela seja. Quanto ao primeiro, primeiro toca naquilo que se requer para que o homem seja o melhor. Segundo, quando diz, que, pois etc., em que nem todos os homens se comportam do mesmo modo em relação àquele melhor. Quanto ao primeiro, deve-se entender que, assim como no universo se encontra um duplo bem, a saber, o separado e o bem da ordem, e o bem separado é maior do que o bem da ordem, que por ele se determina, segundo Aristóteles no décimo segundo livro da Metafísica; e o bem perfeito se agrega desses bens: assim, no homem, que se chama menor universo, encontra-se, de certo modo, um duplo bem, a saber, o que é fim e o que é da ordem: e o bem da ordem daquilo que é para o fim se determina pelo fim; e o bem perfeito do homem se agrega desses dois bens. Supondo, pois, isto, diz: visto que há duas coisas pelas quais pode acontecer que todos os homens sejam bons, e sejam bons os que são bons: das quais uma é o fim reto das operações e a intenção reta dele; a outra é a descoberta das ações e dos instrumentos ordenados a esse fim. Pois o melhor de cada coisa consiste em seu melhor fim e na ordenação das outras coisas a ele. Acontece, porém, às vezes, que essas coisas dissoem e consoem entre si. Dissoem, na verdade: porque às vezes se põe um bom fim, e a intenção reta a ele subjaz. Há erro, porém, na ação das coisas que são para o fim, ou na ordem. Às vezes, ao contrário, aquelas coisas que se ordenam ao fim subjazem todas e estão retamente ordenadas, mas o fim posto e pretendido é mau. Consoem, na verdade, porque às vezes acontece que se erra em ambos; tanto no fim quanto nas coisas que são para ele; assim como acerca da medicina acontece às vezes que o médico não julga retamente qual deve tornar-se o corpo que se restabelece, e a que termo de saúde ele deve ser conduzido. Nem tampouco toma ou ordena bem aquelas coisas que conduzem ao suposto termo de saúde. Às vezes, porém, toma retamente ambos, pondo e pretendendo retamente o fim, e ordenando retamente as coisas que são para ele. Ora, os homens, em todas as artes e ciências, e universalmente nas virtudes, pretendem finalmente o melhor naquelas: e por isso é preciso, se devem tornar-se os melhores

nelas, atingir ambos: a saber, o fim reto e a ordenação das ações e dos instrumentos que são para o fim. Aparece, pois, que em qualquer arte e ciência, especulativa ou prática, o homem é o melhor pelo melhor fim, e pelas coisas que são para ele.

Em seguida, quando diz, que, pois, declara que nem todos os homens se comportam do mesmo modo em relação a seu melhor, ou seja, à felicidade; dizendo que é manifesto por si que todos os homens naturalmente desejam bem viver. Pois todas as coisas naturalmente desejam sua perfeição. Mas não a todos os homens é dada igualmente a aptidão para alcançar isto; mas alguns estão bem dispostos a adquiri-la, e outros indispostos, seja por causa da matéria, seja por causa da compleição natural pela qual são inclinados a operações desordenadas, seja por causa da forma, porque lhes falta algum dos bens da fortuna que são necessários. Pois aquele que deve ser feliz e bem viver precisa de uma inclinação natural para isso e de algum sucesso nos bens exteriores. Pois, se estiver privado de todos os bens da fortuna, é impossível operar bem. Mas os que estão melhor dispostos por natureza para isto precisam de menos sucesso; os que menos, de mais. Alguns, também, estão tão depravados pelo hábito, ou por outra coisa, que, ainda que sejam inclinados por natureza à felicidade e ao bem viver, contudo não a buscam pela via ou pelo modo reto: e assim, que alguém não seja feliz pode acontecer, ou porque não põe retamente a felicidade, ou porque não busca retamente as coisas que a ela conduzem, ou por ambas as razões.

Em seguida, quando diz, mas visto que, declara qual deve ser a melhor cidade. E primeiro mostra que, para isso, primeiro é necessário compreender de antemão o que é a própria felicidade, como que antepondo o que se pretende. Segundo, quando diz, dizemos, porém etc., declara aquilo. Na primeira parte diz: visto que o propósito de nossa intenção é considerar acerca da melhor república, qual seja, e a melhor república é aquela segundo a qual a cidade se governa e vive da melhor forma, e a cidade que se governa e vive da melhor forma é a que atinge a melhor felicidade. E por isso é preciso que consideremos de antemão aquilo pelo qual ela se determina. Ora, determinamos a melhor cidade, ou seja, república, pela felicidade, como se disse.

Em seguida, quando diz, dizemos, porém, declara o que se pretende. E primeiro antepõe a definição da felicidade e a explica. Segundo, quando diz, usará, na verdade etc., mostra qual deve ser a melhor cidade. Quanto ao primeiro, primeiro antepõe a definição da felicidade posta em outros lugares; dizendo que, para a manifestação do que se pretende, dissemos e determinamos no livro da Ética, se aquelas coisas que foram determinadas são bem úteis ao propósito, que a felicidade é a operação e o uso perfeito da virtude, de modo absoluto, e não por suposição. É, na verdade, operação da felicidade, porque o hábito está em potência e é imperfeito; ora, chamamos a felicidade de bem perfeito. É da virtude, porque a virtude é a que aperfeiçoa aquele que a tem e torna boa a sua operação: ora, a felicidade é o bem perfeito do homem: logo, é segundo a sua virtude. Mas é uso perfeito, porque uma só operação não faz o homem feliz, mas muitas e contínuas. Ora, o uso perfeito de algum ato continuado é desse ato, na medida em que o uso é o mesmo que o exercício. Por isso essa definição é, na realidade, a mesma que a que se põe no primeiro livro da Ética, na qual se diz que é a operação do homem segundo a virtude perfeita, e em uma vida perfeita; de modo que o que aqui se põe como uso perfeito seja o mesmo que ali se põe como em uma vida perfeita.

Em seguida, quando diz, digo, porém, explica a última partícula, a saber, não por suposição. Para cuja evidência deve-se entender que o fim, por si, tem razão de bem. Ora, das coisas que se

ordenam a ele, algumas há que têm por si alguma razão de bem, e alguma pela ordem ao fim, como o remédio doce. Outras, porém, que, enquanto tais, não têm razão de bem e de eleito, mas somente pela ordem ao fim; como o remédio amargo; pois em si não é eleito, mas somente por causa da saúde. E as primeiras chamam-se bens de modo absoluto. As segundas, porém, chamam-se necessárias apenas por isto. Diz, pois, que chamo operação boa por suposição àquela que é necessária ao fim, mas que em si não tem razão de bem. Absolutamente boa, porém, chamo àquela que em si tem razão de bem, não apenas pelo fim, como nas ações da justiça. Pois as sentenças dos que devem ser condenados e os suplícios e as punições deles procedem da virtude da justiça, e são, na verdade, necessárias na cidade, porque de outro modo não se salvaria a cidade nem a comunicação, e têm razão de bem, porque são necessárias. Em si, porém, não são eleitas de modo absoluto. Pois seria mais preferível, se acontecesse que os homens ou as cidades não precisassem de tais coisas. Mas as ações que dizem respeito às honras e à abundância das coisas exteriores são absolutamente eleitas por si. Ora, a razão pela qual as primeiras são eleitas, e não estas, toca-a dizendo que a escolha das sentenças e dos suplícios e de outras coisas do gênero na cidade é a escolha de algo que, enquanto tal, é mau, mas em ordem ao fim. A escolha, porém, das coisas que dizem respeito às honras e às riquezas e às ações delas, ao contrário, é a escolha de certo bem em si, porque são certas disposições ao bem e gerações dele. Pois a honra dispõe e é factiva do bem segundo a alma, na medida em que alguém, por causa da honra, opera coisas grandes e honráveis. As riquezas naturais, porém, são factivas do bem segundo o corpo principalmente.

Em seguida, quando diz utetur autem, esclarece a partir do que foi dito qual deve ser a cidade ótima. E a respeito disto, primeiro ele próprio esclarece de que modo o próprio virtuoso usa de ambos os bens sobreditos. Segundo, quando diz palam autem etc., esclarece que o uso destas coisas que é segundo a virtude é virtuoso. Terceiro, quando diz necessarium igitur etc., a partir do que foi dito conclui qual deve ser a cidade ótima. Na primeira parte diz que o homem virtuoso, que tem a virtude perfeita e o apetite ordenado, usa bem daquelas coisas que por si mesmas não têm caráter de bem, mas são, contudo, ordenáveis ao fim: por exemplo, a pobreza e a doença, a falta de amigos e coisas semelhantes, segundo aquilo que é bem-aventurado e mais perfeito no uso das coisas contrárias, por exemplo, das riquezas, da saúde e dos amigos. Pois realiza uma operação melhor a partir da suposição destas coisas, porque, segundo aquilo que foi determinado por nós nos discursos morais a Eudemo, é bom e virtuoso aquele para quem os bens absolutamente são bens por causa da própria virtude. Mas aquele para quem os bens absolutamente ótimos não são ótimos não é bom nem virtuoso; assim como tampouco parece são aquele para quem as coisas absolutamente sadias não são sadias. Ora, a saúde e as riquezas por si mesmas têm caráter de bem: portanto, o virtuoso usará bem delas por causa da virtude. O virtuoso, ademais, usa de todas as coisas dadas segundo a reta razão, porque opera pela razão. Ora, a reta razão diz que se deve usar de cada coisa segundo o que sucede melhor para o fim. Se, portanto, a pobreza e a doença, e seus contrários, são ordenáveis à felicidade, o virtuoso usará destas coisas, isto é, da pobreza e das riquezas, do modo melhor que sucede para ela. Semelhantemente também de seus opostos. Mas, supostas a pobreza ou a doença, realizará operações menos perfeitas, já que por si mesmas não são bens. Supostas, porém, as riquezas e a saúde, realizará operações mais perfeitas, porque por si mesmas têm caráter de bem: assim como o bom curtidor, a partir do couro dado, faz os melhores sapatos que sucede fazer; mas, a partir do couro melhor, sapatos melhores, e a partir do pior, piores.

Deve-se entender, para a evidência das coisas ditas e das que já se hão de dizer, que a felicidade por si mesma não existe nos bens exteriores, por exemplo nas riquezas, nem tampouco no uso delas: nas próprias, com efeito, não existe por si, porque a felicidade ninguém a busca por causa de outra coisa, ao passo que as riquezas se buscam por causa de outra coisa: seja por causa da necessidade da vida, seja por causa da operação da virtude; portanto, nelas não existe por si. Tampouco consiste por si no uso delas: pois o ótimo uso das riquezas, que consiste em consumi-las, como diz Aristóteles no primeiro livro da Retórica, parece ordenar-se por si imediatamente ao bem do corpo, por exemplo à sustentação da natureza, ou pelo menos ordena-se a outra coisa: ora, não dizemos que a felicidade se ordena a outra coisa. E, além disso, a felicidade é operação da virtude mais perfeita. Mas o bom uso das riquezas não é operação da virtude mais perfeita, porque a liberalidade ou a magnificência, das quais é operação, não são as virtudes mais perfeitas, mas antes a prudência ou a sabedoria; portanto, no uso delas não consiste por si a felicidade: é preciso, contudo, que elas preexistam à própria felicidade.

Com efeito, a felicidade consiste por si na ótima operação intelectual. Ora, para qualquer operação ótima, seja especulativa seja prática, é preciso pressupor a consistência do sujeito e a boa disposição. Mas a consistência e a boa disposição não se dão sem a suposição daquelas coisas que são necessárias à vida e à boa disposição, as quais são as riquezas ou os bens exteriores: portanto, é necessário que as riquezas preexistam à felicidade, tanto especulativa quanto prática, embora por outra razão especial sejam pré-necessárias à prática ou civil. Ora, aquilo que é pré-necessário a algo parece ordenar-se a isso como a um fim, e como o instrumento à operação. E por isso as riquezas se ordenam à felicidade como a um fim, e como o órgão à operação. Ora, aquelas coisas que se ordenam a um fim, ou se comportam em relação a outra como o órgão à operação, é preciso que sejam comensuradas, ou proporcionadas, ao fim ou à ação, e que não excedam nem fiquem aquém da medida mediana. As riquezas, portanto, que é necessário preexistirem à felicidade, é preciso que sejam comensuradas a ela, de modo que não se busquem nem maiores nem menores do que sejam necessárias a ela: exigem-se, contudo, maiores para a felicidade prática ou civil do que para a especulativa. Pois para a especulativa bastam na medida em que são úteis à sustentação da vida e à boa disposição do corpo. Para a prática, porém, ou civil, exigem-se para isto e para a expedição das operações práticas ou civis; e quanto mais perfeita ela é, tanto maiores. E, se excederem a sobredita comensuração, ou suprimem totalmente a felicidade, ou pelo menos a diminuem. Assim como pode ser tamanha a grandeza da flauta que a flautação será pior; e ainda tamanha que de todo não haverá flautação. Semelhantemente, se ficarem aquém da medida segundo a qual as riquezas são necessárias à felicidade perfeita, em algo, a diminuirão um pouco. Se, porém, muito, a suprimirão totalmente. Assim como, se a flauta for menor do que a que é apta a ser movida pelo flautista, a flautação será um pouco mais débil; se, porém, muito, de todo não haverá. Assim, pois, a felicidade por si não existe nas riquezas, nem por si no uso delas.

Contudo, elas próprias e o uso delas, que não se dá sem elas, são pré-necessários a ela segundo certa medida e proporção; da qual, se ficarem aquém segundo o menos e um pouco, menos perfeita será a felicidade. E isto pretendia Aristóteles quando disse que o virtuoso usará bem da pobreza e da doença como sucede, mas que o bem-aventurado está nas coisas contrárias. Se, porém, muito, de todo não haverá. E do mesmo modo se comporta também se exceder segundo o mais a sobredita medida. Se, porém, é necessário que elas preexistam por si ou por outrem, quer como próprias quer como comuns, isso não importa ao propósito; contanto, todavia, que preexistam segundo isto, a saber, que sejam comensuradas. Aquele modo de preexistir ou de

possuí-las de antemão parece, contudo, mais preferível, no qual são possuídas segundo isto, a saber, que são necessárias e comensuradas ao próprio fim, e no qual menos são impedidos os homens da retidão da operação, seja pelo afeto seja pela solicitude desordenada a respeito delas.

Em seguida, quando diz palam autem, esclarece que os sobreditos usos devem ser virtuosos; dizendo que é manifesto que é necessário que os usos dos sobreditos bens, a saber, das riquezas e da saúde, e de coisas semelhantes, sejam virtuosos e bons, porque os usos que são segundo a virtude são virtuosos e bons: ora, os usos dos sobreditos bens por parte do virtuoso provêm por si da virtude: pois o virtuoso, enquanto tal, é virtuoso; portanto, é preciso que os sobreditos usos sejam virtuosos. Por causa disto creem que os bens extrínsecos, cujo uso é virtuoso, provêm também da virtude. Semelhantemente, que são causas da felicidade, que é operação segundo ela: estimando, como se alguém estimasse que a lira é causa do bem tocar cítara mais do que a arte. Isto, porém, é inconveniente. Pois a arte é a causa principal do tocar cítara, como aquilo de onde procede o princípio e a razão do movimento; ao passo que a lira é como a matéria ou o órgão movido pela arte. Semelhantemente, a virtude ou a razão é princípio da felicidade, como aquilo de onde procede o movimento ou a razão; ao passo que os bens exteriores são como a matéria ou o órgão movido por elas.

Em seguida, quando diz necessarium igitur, conclui qual deve ser a cidade ótima, dizendo. Se é preciso que a cidade ótima seja feliz, e a felicidade é a operação ou o uso perfeito segundo a virtude, e o uso perfeito segundo a virtude é o uso das boas obras por parte do virtuoso, é necessário que a própria cidade, que buscamos como ótima segundo nosso voto, tenha abundância dos bens exteriores cujo uso é necessário, e que ela própria seja virtuosa: é preciso que o uso seja virtuoso. Dentre estas coisas, a primeira é necessário que preexista, e dela a fortuna é senhora. Pois dizemos que ela é senhora de tais bens. A segunda, porém, é preciso que o legislador a procure pela disciplina e pelo costume, a saber, que ela própria seja virtuosa. Pois a virtuosidade da cidade não é obra da fortuna, porque é segundo a razão, e a fortuna é causa fora da razão. Mas é operação da ciência que dirige e da escolha que inclina.

Em seguida, quando diz at vero, esclarece a partir do que foi dito quais devem ser os cidadãos, a saber, virtuosos; dizendo que a cidade não é virtuosa senão porque os cidadãos que participam da república são virtuosos. Pois a cidade não é outra coisa senão certa comunidade de cidadãos segundo alguma razão. Se, portanto, é preciso que a cidade ótima seja virtuosa, como foi provado, é preciso que todos os cidadãos nela sejam virtuosos. Pois supomos agora que na cidade ótima todos os cidadãos participam da república. E por isso ademais devemos considerar de que modo o cidadão se torna virtuoso. Ora, embora seja bom e preferível que cada um separadamente seja virtuoso, é, contudo, melhor e mais preferível, se acontecer que todos coletivamente sejam virtuosos. Porque aquilo que é posterior segundo a via da geração é mais perfeito e melhor entre os bens e mais preferível do que aquilo que é anterior, se o ato bom é melhor do que a potência para ele. Ora, todos coletivamente serem virtuosos vem depois, segundo a via da geração, do que cada um separadamente ser virtuoso, sendo ambos preferíveis e bons. Portanto, é melhor e mais preferível.

Em seguida, quando diz at vero, esclarece por meio de quantas coisas e de que modo se tornam bons e virtuosos. E a respeito disto esclarece, primeiro, por meio de quantas e quais coisas se tornam tais. Segundo, quando diz quod quidem itaque etc., quais devem ser eles segundo isso.

Quanto ao primeiro, primeiro propõe por meio de quantas e quais coisas se tornam virtuosos. Segundo, quando diz etenim nasci oportet etc., esclarece. Na primeira parte diz que os homens se tornam bons segundo a virtude, e virtuosos segundo a razão, por meio de três coisas. Ora, estas três coisas são a disposição natural para a virtude, e aquilo que é segundo a razão, e o costume na operação, e também a razão que dirige.

Em seguida, quando diz et enim, esclarece. E, primeiro, que a natureza contribui para isto. Segundo, quando diz quaedam autem etc., que o costume contribui. Terceiro, quando diz alia quidem igitur etc., que a razão contribui. Na primeira parte diz que aquele que deve tornar-se bom e virtuoso é preciso que seja disposto pela natureza em primeiro lugar. Pois para todas as coisas que se fazem pela natureza ou pela arte é preciso supor a matéria e a boa aptidão dela, se aquilo que é recebido em outro é recebido segundo o modo do recipiente: e por isso aquele que deve ser bom e virtuoso é preciso que seja bem-nascido para isto: por exemplo, que seja homem tendo intelecto e razão, mas não algum bruto irracional. E, além disso, sendo assim homem, que seja bem disposto segundo o corpo, e, por consequência, segundo a alma. Pois os bem dispostos segundo o corpo, na maioria dos casos, são bem dispostos segundo a alma. Com efeito, se a alma, considerada em si, é de uma só razão segundo a espécie em todos os homens, e não admite intensão e remissão, por ser forma substancial, a diversidade de suas operações e propriedades provirá da diversidade dos corpos e da matéria, ou de alguma outra coisa extrínseca.

Em seguida, quando diz quaedam autem, esclarece que o costume contribui para isto; dizendo que a alguns homens não é útil nascer, isto é, desde o nascimento não estão dispostos para o bem, nem para a obra do intelecto, mas pelo costume são transmutados: pois há alguns que por natureza se comportam indiferentemente para a virtude e para o contrário, mas pelo costume na operação, em relação a um dos dois, são determinados a um deles, por exemplo, ou para o melhor ou para o pior. Mas aqueles que estão bem dispostos para a virtude, por exemplo pelo costume, precisam da operação para que se tornem bons; ao passo que aqueles que por natureza se inclinam para as coisas contrárias não podem tornar-se bons, ou só com dificuldade e muito costume.

Em seguida, quando diz alia quidem, esclarece que a razão contribui: dizendo que os outros animais, diversos do homem, realizam suas ações apenas pela inclinação natural, isto é, pelas memórias e imaginações; mas alguns, pequenos segundo a quantidade, realizam algumas ações pelo costume, como aqueles que têm boa estimativa, como o cão, o cavalo e semelhantes. O homem, porém, dirige suas ações pela razão; pois, entre os animais, é o único que tem razão, pela qual é determinado. Por isso é preciso que estas coisas consoem entre si, a saber, a natureza, o costume e a razão: pois o posterior sempre pressupõe o anterior. Com efeito, muitas coisas os homens realizam fora da natureza e do costume por causa da razão, se por ela se persuadem de que o contrário é melhor; assim como aparece no continente, o qual, embora se incline para a prossecução da paixão, segue, contudo, a razão que persuade o contrário.

Em seguida, quando diz quod quidem, esclarece quais devem eles ser. E, primeiro, liga o que foi dito ao que se há de dizer. Segundo, quando diz cum vero etc., prossegue. Na primeira parte diz que antes foi determinado quais devem ser, segundo a natureza, os que hão de ser virtuosos e bons, onde se disse quais devem ser os que bem governam. Agora, porém, devemos considerar quais devem ser segundo a disciplina, à qual se reduzem o costume e a razão: pois aprendem

algumas coisas pela habituação, mas outras ouvindo outrem que raciocina.

Em seguida, quando diz quoniam autem, prossegue. Querendo mostrar quais devem ser os cidadãos segundo a disciplina, visto que na cidade em que há alguns que governam e alguns súditos, primeiro indaga se deve ser a mesma a disciplina dos que governam e dos súditos na cidade ótima. Segundo, quando diz quoniam autem civis etc., prossegue o intento principal. E a respeito disto, primeiro antepõe sua intenção e o modo de considerar. Segundo, quando diz siquidem igitur etc., prossegue. Na primeira parte diz que toda cidade é composta de governantes e de súditos. Pois em todas as coisas que são constituídas de vários elementos, seja pela natureza seja pela arte, dos quais resulta algo uno comum, quer de coisas conjuntas quer de coisas separadas, parece haver algo que governa e algo súdito: como foi mostrado no primeiro livro desta obra. Devemos agora considerar se convém que, na cidade ótima, alguns e diversos sejam governantes e súditos por toda a vida, ou os mesmos segundo o suposto, diferindo segundo alguma disposição: porque é manifesto que a esta divisão se seguirá coerentemente aquela sobre a disciplina deles, da qual tratamos agora. Pois, se de todo forem diversos os governantes e os súditos, também será preciso que a disciplina seja outra; se, porém, forem os mesmos, será a mesma proporcionalmente. A razão disto é que aquilo pelo qual se determinam o governante e o súdito é a disciplina reta na ordem à operação, e a diversidade ou a unidade das coisas que determinam. Se, portanto, os governantes e os súditos são de todo diversos, também sua disciplina será diversa; e, se são os mesmos, será a mesma proporcionalmente.

Em seguida, quando diz siquidem igitur, prossegue. E, primeiro, indaga se convém que sejam os mesmos os governantes e os súditos, ou não. Segundo, quando diz quare et disciplinam etc., a partir disto conclui o proporcional a respeito da disciplina. Quanto ao primeiro, primeiro mostra onde convém que os mesmos governem sempre e outros sejam súditos. Segundo, quando diz quoniam autem hoc non facile etc., esclarece que comumente é melhor e mais necessário que os mesmos sejam governantes e súditos em tempos diversos. Quanto ao primeiro, deve-se entender antes que aquele que participa se comporta em relação ao súdito como o agente em relação ao paciente e o que move em relação ao movido: pois é próprio do que governa mover e dirigir o súdito, e do súdito, ser movido e dirigido enquanto tal. Ora, o que move e o agente, enquanto tal, é mais excelente do que o paciente e o movido enquanto tal; porque aquele está em ato, ao passo que este está em potência; e por isso o que governa, enquanto governa, é preciso que seja excelente: ora, a excelência do que move em relação ao movido considera-se, na ordem à operação, principalmente quanto à forma dele, depois quanto às disposições da matéria que subjaz à própria forma, em terceiro lugar quanto às coisas exteriores que coadjuvam a ela própria. E por isso é preciso que a excelência do que governa em relação ao súdito, na ordem ao fim, se considere principalmente quanto à forma, segundo a qual age enquanto tal, depois quanto às disposições da matéria, e por último quanto às coisas exteriores. Ora, a forma segundo a qual opera o que governa na república ótima é a disciplina reta segundo a reta razão, por exemplo a prudência e a virtude civil. As disposições da matéria são as boas disposições dele para estas, como a inclinação natural e a boa disposição do corpo; ao passo que as coisas que coadjuvam exteriormente são o poder e as riquezas. E por isso convém que o que governa na república ótima, se é possível, exceda o súdito tanto quanto à prudência e à virtude, que são bens da alma, quanto aos bens do corpo e quanto às coisas exteriores. Donde disse o Filósofo no oitavo livro da Ética: não é rei aquele que não é por si suficiente e superexcelente a todos. E por isso, se se encontrar algum um só na cidade ou no reino que superexceda a todos os outros em todas estas coisas, é

justo que ele governe sozinho enquanto for tal: se, porém, segundo a sucessão, tal se encontrar em algum gênero, convém que segundo o gênero governe como antes, como se disse no terceiro livro. Se, porém, se encontrarem vários que assim excedam a restante multidão, convém que eles governem por toda a vida. E isto é o que ele próprio diz: se houver alguns na cidade que tanto difiram dos outros quanto cremos que os deuses, isto é, os homens divinos, e os heróis, isto é, os que atingem a virtude heroica, que é a mais perfeita das virtudes, sejam intelectuais sejam morais, diferem dos outros homens comumente, (de modo que, primeiro, segundo a via da geração, tenham muita excelência segundo o corpo, isto é, segundo as disposições materiais, por exemplo segundo a grandeza e a beleza e a inclinação para a virtude, e depois também segundo as perfeições da alma, de modo que a excelência destes em relação àqueles seja manifesta sem dúvida); é manifesto que é melhor que sempre, por toda a vida, os mesmos, a saber, os mais excelentes, sejam governantes, e os mesmos, a saber, os deficientes, sejam súditos. Pois o mais excelente e mais perfeito, enquanto é tal, é apto por natureza a governar aquilo que é deficiente segundo a natureza em relação a ele.

Em seguida, quando diz quoniam autem, esclarece que é melhor e mais necessário que comumente eles governem e sejam súditos segundo tempos diversos. E, primeiro, esclarece que é melhor que os mesmos sejam governantes e súditos segundo tempos diversos. Segundo, quando diz at vero quod etc., que é necessário que os mesmos sejam, segundo algo, outros. Terceiro, quando diz qualiter igitur etc., de que modo convém que os mesmos sejam também outros. Quanto ao primeiro, deve-se entender que haver alguns que excedam toda a multidão, como se disse antes, é muito raro, por causa da suma perfeição deles: ora, o raro é difícil de encontrar; e por isso diz: visto que não é fácil, agora, nas cidades, tomar ou encontrar alguns tão excelentes em relação a tamanha restante multidão, nem se encontram reis que difiram tanto dos súditos quanto os heróis diferem dos homens, como Escílax disse haver entre os indianos; é manifesto que é melhor e mais necessário que os mesmos ora governem, ora, porém, sejam súditos alternadamente, por muitas razões. Pois aqueles que são semelhantes segundo a natureza e a virtude têm o mesmo justo e igual, e devem receber igualmente das coisas comuns. Ora, governar é uma honra comum: e por isso aqueles que são semelhantes segundo o sobredito modo devem governar igualmente. Mas não podem todos ao mesmo tempo; portanto, em tempos diversos. Além disso, a república fundada sobre o injusto dos súditos não é bem duradoura, porque, quando os súditos são oprimidos pela injustiça, são todos maus e insolentes na região, os quais, querendo, podem facilmente corromper a república: ora, a república em que os mesmos governam sempre, sendo os outros semelhantes, funda-se sobre o injusto e o desigual; portanto, não é bem duradoura. Mas, porque alguém diria que o poder dos súditos e dos insolentes pode ser reprimido pelo poder dos governantes, como que removendo isto, diz: os súditos e os insolentes na região são muitos, e têm muitíssimo grande poder. Ora, encontrar governantes em tal quantidade na república, que sejam mais poderosos do que todos estes, é algo do número das coisas impossíveis; portanto, o poder daqueles não pode ser reprimido por estes.

Em seguida, quando diz at vero, esclarece que é preciso que os mesmos sejam de algum modo outros, dizendo: mas é manifesto, para quem considera segundo a razão e sem dúvida, que os governantes e os súditos é preciso que tenham alguma diversidade, porque o que governa se comporta em relação ao súdito como o que move e é ente em ato em relação ao movido e ao ente em potência; ora, estes por si têm alguma diferença; portanto, é preciso que o que governa e o súdito difiram de algum modo. E por isso é preciso que o legislador e o cidadão considerem de que

modo convém que eles sejam os mesmos e outros, e de que modo, comportando-se assim, participarão do governo e da sujeição.

Em seguida, quando diz qualiter igitur, esclarece de que modo é preciso que eles sejam os mesmos e outros; dizendo que antes, onde se determinou acerca das partes da cidade por si, se falou disto. Pois a natureza, fazendo no mesmo gênero de homens um mais novo, outro mais velho, procedendo do imperfeito ao perfeito, deu-nos o modo pelo qual possamos escolher quando o mesmo deve mais governar do que ser súdito. Pois é manifesto que o mesmo, enquanto é mais novo, mais convém que seja súdito. Pois o mais novo, enquanto tal, é mais imperfeito, e enquanto tal, também mais robusto para realizar as obras ministeriais; ora, estas pertencem ao súdito. O mais velho, porém, é mais perfeito, porque posterior segundo a geração, e segundo a virtude e segundo o intelecto. Pois as crianças não julgam pelos sentidos como os anciãos, como se diz no sétimo livro da Física, cap. 2. Ora, por estas coisas se determina o que governa, como se disse antes. Mas, porque alguém diria que os jovens se indignam se, naquela idade, forem súditos, ele remove isto dizendo que nenhum jovem bem ordenado se indignará, se for feito súdito na idade da juventude, nem julga ser mais valente do que os mais velhos e seus progenitores, se, com efeito, os reverencia. E, não crendo ser mais valente, não se indignará se for feito súdito. E, por outro lado, porque há de receber a honra do governo, a partir da ordem da república, quando for perfeito. Na idade senil, porém, tem razão pela qual deva indignar-se, se então não governar. Assim, pois, deve-se dizer que convém que os mesmos governem e sejam súditos de um modo, por exemplo segundo o suposto, e de outro modo, por exemplo segundo o mais novo e o mais velho.

Em seguida, quando diz quare et disciplinam, conclui, primeiro, que a respeito da disciplina se comporta proporcionalmente. Segundo, quando diz est autem principatus etc., distingue o governo, para que apareça em que as coisas sobreditas têm verdade, e em que não. Primeiro, portanto, conclui que, se na cidade bem ordenada é preciso que os mesmos sejam governantes e súditos segundo um modo, e outros segundo outro, é necessário que a disciplina deles de um modo seja uma, de outro modo, porém, seja outra; porque o que governa e o súdito na cidade ótima se determinam pela disciplina, por exemplo pela prudência e pela virtude, pelas quais este obedece retamente, aquele conduz retamente; e por isso, assim como os governantes e os súditos são os mesmos ou outros, também a disciplina é preciso que seja a mesma ou outra. Pois dizem que aquele que deve governar é preciso que antes tenha sido súdito, e que o súdito aprenda o que é preciso que o governante faça: pois não governa bem quem alguma vez não esteve sob um príncipe, como se diz no terceiro livro desta obra.

Em seguida, quando diz est autem, distingue o governo, para que apareça em que tem verdade o que foi dito. O que faz, primeiro. Segundo, quando diz differunt autem quidem etc., esclarece donde se há de tomar a diferença do súdito em um e outro governo. Na primeira parte diz que o governo é duplo, como se disse nos primeiros discursos, isto é, no terceiro livro. Um, com efeito, que principalmente visa ao bem do que governa, e, por causa do bem do súdito, por acidente. O outro, porém, é o que principalmente visa a algum bem dos súditos, ou de algo comum ao que governa e ao súdito e, por consequência, à utilidade do que governa. E o primeiro destes chama-se governo dominativo, que é o do senhor sobre os servos. No governo dominativo, portanto, não convém que o mesmo seja governante e súdito segundo algum tempo, mas que os mesmos sejam sempre governantes, por exemplo os servos segundo a natureza; pois não são semelhantes

segundo a natureza. No governo político, porém, convém o que foi dito quanto ao governar e ser súdito, e quanto à disciplina; pois estes são semelhantes segundo a natureza, porque livres.

Em seguida, quando diz differunt autem, esclarece donde se há de tomar a diferença por si de um e outro dos governantes. E deve-se entender que, das obras ministeriais, algumas são mais honestas, outras, porém, desonestas e servis. As obras ministeriais honestas convêm indiferentemente aos súditos em um e outro governo, mas para um e outro fim. Diz, portanto, que alguns preceitos, por exemplo os honestos, comumente não diferem para os servos e para os livres quanto à operação: pois do mesmo modo os executam, tanto os súditos livres quanto os servos: mas diferem mais na ordem ao fim: porque o servo opera por causa do senhor, ao passo que o livre, por causa de si ou do bem comum. E isto acontece por causa disto, a saber, porque é honesto para os súditos livres exercer muitas daquelas coisas que parecem obras ministeriais, como se disse, e as ações não diferem assim como honesta e desonesta, consideradas em si mesmas, como na ordem ao fim, por causa do qual são e se dizem mais honestas e desonestas do que segundo si mesmas, e enquanto são naturais.

Lição 11

Visto que a vida consiste em ócio e negócio, é preciso que as leis instruam os cidadãos não menos para a paz do que para a guerra.

> ***1046.*** *Visto que dizemos ser a mesma a virtude do cidadão e do que governa, e do homem ótimo, mas que o mesmo é preciso que se torne primeiro súdito e depois governante; isto certamente há de ser tratado pelo legislador, a saber, de que modo os homens se tornam bons, e por meio de quais invenções, e qual é o fim da vida ótima.*
>
> ***1047.*** *Ora, são divididas duas partes da alma: das quais esta, com efeito, tem razão por si mesma, aquela, porém, não a tem por si mesma, mas pode obedecer à razão: das quais dizemos serem as virtudes segundo as quais o homem de algum modo se diz bom. E, dentre estas, em qual delas mais reside o fim, para os que dividem assim como nós dizemos, não é pouco manifesto de que modo se deve dizer. Pois sempre o que é pior é por causa do melhor: e isto é manifesto semelhantemente nas coisas que são segundo a arte e nas que são segundo a natureza.*
>
> ***1048.*** *Melhor, porém, é o que tem razão. Mas é dividido de dois modos, segundo o modo pelo qual costumamos dividir: esta, com efeito, é a razão prática, aquela, porém, a especulativa. Do mesmo modo, portanto, é necessário que também esta parte seja dividida: a saber, e digamos que as ações se comportam proporcionalmente: e é preciso que, por natureza, as da parte melhor sejam mais preferíveis para os que podem alcançá-las, ou todas, ou as duas. Pois sempre, para cada um, é máximamente preferível aquilo pelo qual lhe é dado alcançar o supremo.*
>
> ***1049.*** *Ora, também toda a vida é dividida em não-vacância e vacância, e guerra e paz. E, dentre as coisas agíveis, estas, com efeito, dividem-se em necessárias e úteis, aquelas, porém, em boas, a respeito das quais é necessário que seja a mesma a escolha, tanto para as partes da alma quanto para as ações delas: a guerra, com efeito, por causa da paz; a não-vacância, porém, por causa da vacância, e as coisas necessárias e úteis por causa das boas.*
>
> ***1050.*** *Para todas as coisas, portanto, é preciso que o político, considerando, estabeleça as leis, tanto segundo as partes da alma quanto segundo as ações delas; mais, porém, para as coisas melhores e para os fins. E do mesmo modo também a respeito das vidas e das divisões das coisas. Pois é preciso poder não-*

vacar e guerrear, mas mais conduzir a paz, e vacar, e realizar as coisas necessárias e úteis, mas mais é preciso realizar as boas.

1051. *Por isso, tendo em vista estas intenções, é preciso educar tanto os que ainda são meninos quanto as outras idades quaisquer que necessitem de educação.*

1052. *Ora, os que agora parecem melhor governar entre os gregos, e os legisladores que instituíram estas constituições, nem para o fim ótimo parecem ter ordenado as coisas relativas às constituições, nem para as virtudes, as leis e a educação. Mas gravemente declinaram para aquelas coisas que parecem ser úteis e superadoras. Semelhantemente a estes, também alguns daqueles que escreveram posteriormente proferiram a mesma opinião: pois, louvando a constituição dos lacedemônios, louvam a intenção do legislador, porque estabeleceram todos os estatutos da lei para o comandar e para a guerra.*

1053. *As quais coisas também segundo a razão são facilmente arguíveis, e pelas obras são refutadas. Pois, assim como a maioria dos homens tem zelo por dominar muitos, porque com muito sucesso se tornam mais afortunados, assim também Tíbron parece, louvando o legislador dos lacedemônios, e cada um dos outros que escreveram acerca da constituição deles, porque, pelo fato de terem sido exercitados para os perigos, governavam muitos.*

1054. *Ainda que seja evidente que, visto que agora já não pertence aos lacedemônios governar, nem são felizes nem o legislador foi bom. Ainda, porém, é ridículo, se, permanecendo nas próprias leis, e nada impedindo que usassem das leis, abandonaram o viver bem.*

1055. *Não estimam retamente, tampouco, acerca do governo, que é preciso parecer que o legislador honra. Pois, do que é governar despoticamente, o governo dos livres é melhor e mais, com virtude.*

1056. *Ainda, porém, não por causa disto se deve julgar feliz a cidade, e louvar o legislador, porque pôde prevalecer para governar sobre os vizinhos. Pois estas coisas têm grande dano. Pois é evidente que também para o poderoso dos cidadãos isto se há de tentar buscar, de que modo possa governar a própria cidade: do que, com efeito, os lacedemônios acusam o rei Pausânias, e isto tendo ele tamanha honra.*

1057. *Portanto, nem política, nem proveitosa, nem verdadeira é nenhuma de tais leis e razões. Pois é preciso que o legislador realize estas coisas ótimas, tanto singularmente quanto comumente, nas almas dos homens. E aquele empenho, que é dos homens e que é dos adversários, não por causa disto é preciso meditar, para submeter à servidão os indignos; mas, primeiro, para que eles próprios não sirvam a outros, depois, para que tenham zelo pela*

presidência por causa da utilidade dos súditos, mas não por causa do domínio despótico sobre todos. Em terceiro lugar, exercer o domínio despótico sobre os dignos de servir.

1058. *Ora, que é preciso que o legislador se empenhe mais por causa da ordem e da paz, testemunham as coisas que acontecem de fato. Pois a maioria de tais cidades, enquanto guerreiam, com efeito, salvam-se; depois, porém, que obtiveram o governo, perecem; pois contraem ferrugem, como o ferro, conduzindo a paz. E a causa é o legislador, por não educar para poder vacar.*

1059. *Ora, visto que parece ser o mesmo o fim, tanto comumente quanto singularmente para os homens, e que é necessário ser o mesmo o termo para o homem ótimo e para a constituição ótima; é manifesto que é preciso que existam as virtudes que são para a vacância.*

1060. *Pois o fim, como se disse muitas vezes, é a paz, com efeito, da guerra, e a vacância, porém, da não-vacância. Ora, são úteis para a vacância, e para a diversão, tanto as virtudes cuja obra está na vacância quanto aquelas cuja obra está na não-vacância. Pois é preciso que existam muitas das coisas necessárias, para que em seguida se vace: por isso convém que a cidade seja temperante, e forte e perseverante. Pois, segundo o provérbio, não há vacância para os servos.*

1061. *Ora, os que não podem correr perigo virilmente são servos dos que os invadem. É preciso, portanto, da fortaleza e da perseverança para a não-vacância, da filosofia, porém, para a vacância, e da temperança e da justiça em ambos os tempos, e mais para os que conduzem a paz e vacam. Pois a guerra, com efeito, força a ser justos e a agir temperantemente; ao passo que a fruição da boa fortuna e o vacar com a paz tornam mais injuriadores. Portanto, precisam de muita justiça e de muita temperança os que parecem agir da melhor maneira e desfrutar de todas as coisas bem-aventuradas; como, se há alguns que estão, como dizem os poetas, nas ilhas dos bem-aventurados, pois estes máximamente precisarão de filosofia, e de temperança, e de justiça, tanto mais quanto mais vacam na abundância de tais bens.*

1062. *Que, portanto, é preciso que a cidade que há de ser feliz e que há de ser virtuosa participe destas virtudes, é manifesto. Pois, sendo torpe não poder usar dos bens, e ainda mais parecer bons quando não vacam e guerreiam, mas serviçais quando conduzem a paz e vacam; por isso é preciso não se empenhar pela virtude como a cidade dos lacedemônios. Pois eles, com efeito, não diferem dos outros nisto, a saber, por não julgarem os mesmos bens que os outros como os máximos dos bens; mas por estes se tornarem maiores por meio de certa virtude. Visto, porém, que há bens maiores do que os da guerra, e que a fruição destes, ou a das virtudes, e alguém por causa dela própria, é manifesto a partir destas coisas.*

Depois que o Filósofo mostrou que, na república reta, dos governantes e dos súditos é a mesma disciplina de um modo, e de outro modo é outra, passa agora a esclarecer de que modo e por meio de quais invenções se tornam os cidadãos bem disciplinados ou virtuosos. E a respeito disto, primeiro apresenta sua intenção e a ordem de considerar. Segundo, quando diz divisae sunt autem etc., prossegue. Na primeira parte diz: visto que pretendemos considerar principalmente de que modo, e por meio de que coisas, o cidadão se torna disciplinado e virtuoso, e é a mesma a disciplina ou virtude do cidadão ótimo na república ótima, pela qual é ordenado à felicidade mais perfeita, que é o fim, e também a daquele que nela governa, e semelhantemente a do homem ótimo, ainda que seja preciso que o mesmo seja primeiro súdito quando é jovem e imperfeito, e depois governante quando é perfeito: deve o que governa a cidade, ou o legislador, considerar mais de que modo e por meio de quais invenções se tornam os homens ótimos e bem disciplinados. E, porque a razão destas coisas se toma a partir do fim último da vida humana, deve-se considerar qual é aquele fim. Pois, mostrado isto, aparecerá de que modo e por meio de quais invenções os cidadãos se tornam bem disciplinados e virtuosos.

Em seguida, quando diz divisae sunt, prossegue. E, primeiro, esclarece qual é o fim último da vida humana. Segundo, quando diz quoniam autem idem finis etc., esclarece que o homem e a cidade felizes é preciso que tenham todas as virtudes. Terceiro, quando diz qualiter autem et per quae etc., esclarece por meio de que coisas e de que modo serão bem disciplinados, ou virtuosos. Ora, o que seja a felicidade, esclarece-o pela divisão das partes da alma, primeiro. Segundo, quando diz divisa est autem vita tota etc., esclarece que a vida humana e as coisas agíveis pelo homem se dividem proporcionalmente e se comportam segundo as sobreditas partes da alma. Quanto ao primeiro, primeiro mostra que a felicidade consiste naquilo que pertence à parte racional da alma por essência. Segundo, quando diz melius autem etc., esclarece que ela consiste na operação da parte especulativa da alma racional. Quanto ao primeiro, deve-se entender que o fim último da vida humana não consiste principalmente em alguma daquelas coisas que por si pertencem ao corpo (pois o corpo e as perfeições dele são por causa da alma); mas antes em alguma daquelas coisas que pertencem à alma, a qual é a parte mais excelente do homem. Ora, na alma há que considerar a parte racional de qualquer modo, e a de todo irracional. Ora, no ato da parte de todo irracional da alma não pode consistir o fim último da vida humana; pois é necessário que ele consista em algo que é próprio do homem, no qual se distingue dos outros, porque o fim último do homem lhe é próprio: ora, a parte de todo irracional da alma é comum a ele e aos outros: portanto, não consistiria em alguma perfeição pertencente àquela parte, mas antes em alguma pertencente à parte racional da alma de algum modo. Mas, como esta parte da alma se divide em várias, quer o Filósofo esclarecer na perfeição de qual delas consiste, dizendo: as partes da alma que tem razão são duas, distintas uma da outra: das quais uma é a que é racional por essência, recebendo a razão na razão do que uma coisa é, ao passo que a outra é a que por si não é racional, nem recebe a razão na razão que diz o que uma coisa é, mas é racional segundo certa participação, porque é apta por natureza a obedecer à razão, ou a ser ordenada ou conduzida por ela.

Ora, de cada uma destas partes da alma racional há algumas virtudes morais; por exemplo, a temperança, a justiça na irracional. Na racional por essência, porém, há as razões, por exemplo a prudência, a sabedoria. E é manifesto, a partir do que foi dito, que no ato de alguma destas consiste o fim último do homem: mas em qual e no ato de qual, é manifesto de que modo se deve dizer àqueles que dividem as partes da alma racional segundo o modo como nós as dividimos. Pois, em cada gênero, aquilo que é pior e menos bom é por causa do melhor: e isto aparece por si,

tanto nas coisas que são feitas pela natureza quanto nas que são feitas pela arte. Pois, na natureza, a matéria é por causa da forma, e os elementos primeiros simples são por causa dos mistos, nos quais os imperfeitos são por causa dos perfeitos, por exemplo no gênero dos animais. Semelhantemente também nas coisas que são segundo a arte se comporta: pois as madeiras e as pedras são assim dispostas por causa da forma da casa, e a casa é por causa da habitação. Ora, a razão do que foi dito é que aquilo que é pior em cada gênero tem caráter de imperfeito e de ente em potência: ao passo que o melhor no mesmo gênero tem caráter de perfeito e de ente segundo o ato. Ora, o imperfeito e o ente em potência se comportam em relação ao perfeito e ao ente em ato como a potência em relação ao ato no mesmo gênero. Ora, a potência é por causa do ato no mesmo gênero: portanto, o ente em potência e o ente imperfeito é por causa do ente em ato e do perfeito, e, ademais, o pior é por causa do melhor no mesmo gênero. Ora, o racional por essência é melhor, entre as partes da alma, do que o racional por participação: porque aquilo que por essência é tal é melhor e mais perfeito do que aquilo que por outro é tal: portanto, o racional por participação será por causa do racional por essência, e, por consequência, a perfeição dele será por causa da perfeição deste. Se, portanto, aquilo por causa do qual outro existe tem caráter de fim em relação àquele, a parte da alma racional por essência, e alguma perfeição dela, será fim da parte racional por participação e da perfeição dela.

Em seguida, quando diz melius autem, esclarece que o fim último da vida humana consiste na operação da parte especulativa da alma; dizendo que a parte da alma racional por essência é dividida em duas partes, como comumente costumamos dividir: das quais uma é a prática, que raciocina acerca das coisas agíveis que podem comportar-se de outro modo: a outra, porém, a especulativa, que se ocupa principalmente da natureza dos entes, e dos que é impossível comportarem-se de outro modo enquanto tais. E, porque as operações se dividem semelhantemente aos princípios, e se comportam entre si proporcionalmente como aqueles; é necessário que as operações de tais partes sejam divididas, e que uma seja a operação prática, a outra, porém, a especulativa, e que estas se comportem entre si proporcionalmente, assim como o prático se comporta em relação ao especulativo. E, por consequência, as operações da parte melhor segundo a natureza é preciso que sejam melhores por si e mais preferíveis para aqueles que podem alcançá-las, ou todas as operações ou pelo menos as duas, se não forem senão duas. Pois a operação segue a natureza por si, e por isso a do mais perfeito é mais perfeita, e para cada um é mais preferível aquilo pelo qual pode atingir o supremo e o mais perfeito; ora, isto é a operação do mais perfeito segundo a natureza. Do que se há de tomar esta proposição: que a operação da parte melhor e mais excelente da alma é melhor, e mais preferível absolutamente, e, por consequência, tem mais caráter de fim. Ora, a parte especulativa da alma é melhor e mais perfeita por natureza do que a prática. O que, com efeito, aparece a partir da razão do objeto. Pois aquela parte da alma intelectual é mais perfeita e melhor, no gênero do intelecto, cujo objeto tem mais caráter de inteligível: porque a natureza da potência se considera a partir da razão do objeto, e o mais inteligível segundo a natureza é mais perfeito no gênero dos inteligíveis. Ora, o objeto do intelecto especulativo tem mais caráter de inteligível do que o objeto do intelecto prático. Pois o objeto deste é o bem agível, e que pode comportar-se de outro modo; os quais têm menos caráter de inteligível por causa da razão do movimento e da possibilidade acrescentados. Ora, o objeto do intelecto especulativo é a natureza dos entes intransmutáveis, ou não enquanto transmutáveis, os quais têm mais caráter de inteligível, como mais remotos do movimento e da matéria: portanto, a parte especulativa da alma será mais excelente e mais nobre do que a prática. Segue-se, portanto, que a operação dela será mais perfeita e mais preferível, e terá mais caráter de fim. Desta razão

principal, o Filósofo põe somente a maior, com o esclarecimento dela.

Em seguida, quando diz divisa est, esclarece, primeiro, que toda a vida humana e as coisas agíveis pelo homem se dividem semelhantemente às partes da alma e às ações, e que as coisas que dividem se comportam proporcionalmente a elas. Segundo, quando diz ad omnia quidem igitur etc., a partir do que foi dito conclui alguns corolários. Terceiro, quando diz qui autem nunc etc., reprova a opinião de alguns, contrária ao que foi dito. Primeiro, portanto, diz: visto que os atos e os objetos se dividem proporcionalmente às próprias potências, e as coisas que dividem se comportam entre si assim como as próprias potências entre si, toda a vida humana, isto é, a conversação segundo a razão, que é o ato da alma que tem razão, é dividida proporcionalmente às sobreditas partes da alma em negócio, isto é, no exercício das virtudes morais principalmente, que são para com o outro, e em ócio, isto é, no exercício das virtudes contemplativas, que mais se realiza no ócio, e no exercício da guerra e da paz: e as coisas agíveis pelo homem são divididas em bens necessários e úteis ao fim, e em bens segundo si mesmos, a respeito dos quais é preciso comportar-se com escolha assim como a respeito das partes da alma; de modo que, assim como a parte da alma racional por participação é por causa da racional por essência, e esta por causa da especulativa, assim aqui a guerra deve ser buscada por causa da paz, e o exercício das virtudes práticas por causa do ócio na contemplação, como dirá em seguida mais amplamente, e os bens necessários e úteis ao fim por causa daquelas coisas que são bens segundo si mesmos.

Em seguida, quando diz ad omnia, conclui dois corolários. O segundo naquele lugar, quare ad has etc. No primeiro diz: porque é próprio do governador civil e do legislador tornar bons, por meio das leis e dos costumes, os cidadãos da cidade, convém ao governador, tendo em vista todas as coisas sobreditas, ordenar as leis; por exemplo, tendo em vista as partes da alma, deve, com efeito, estabelecer leis pelas quais sejam bem dispostas para as virtudes e as ações, e pelas quais as ações delas sejam dirigidas segundo a razão; e deve ser mais solícito em ordenar as coisas melhores, e que têm caráter de fim; por exemplo, a respeito da parte mais principal da alma, e das ações dela: pois assim vemos a natureza ser mais solícita a respeito das coisas mais nobres. Do mesmo modo convém que ele estabeleça leis a respeito das vidas, isto é, das conversações, e a respeito das divisões das coisas agíveis, por exemplo a respeito das úteis e das boas segundo si mesmas, para dirigir nelas. Pois convém às cidades ter o poder de realizar as operações das virtudes práticas, e guerrear alguma vez, o que se faz no não-vacar; e, ademais, viver no ócio e na tranquilidade, e tanto mais quanto isto é melhor, o que se faz na vacância: e é preciso que elas possam realizar as coisas úteis ao fim, mas mais aquelas que são boas segundo si mesmas. Ora, para todas estas coisas precisam ou de certos hábitos, ou de um costume que incline, ou de leis e razão que dirijam.

Em seguida, quando diz quare ad has, conclui o segundo corolário, pretendendo que, porque das operações semelhantes se tornam hábitos e operações semelhantes, e são dirigidas pelas leis, e não pouco difere habituar-se assim ou assim desde jovem; mas é muito conveniente, na cidade ordenada, que os que ainda são meninos sejam educados e habituados segundo a intenção das leis, a obedecer-lhes e a operar segundo elas; semelhantemente, os que são de outra idade que necessita de educação e de habituação. Pois as coisas habituais são mais deleitáveis. E as coisas mais deleitáveis se operam mais de bom grado e mais facilmente.

Em seguida, quando diz qui autem, reprova a opinião contrária a alguns dos pontos sobreditos. E, primeiro, toca na própria opinião e a reprova. Segundo, quando diz quod autem oportet etc., manifesta algo tomado antes. Quanto ao primeiro, primeiro toca na opinião errônea. Segundo, quando diz quae est secundum rationem etc., a reprova. Terceiro, quando diz neque itaque etc., conclui o contrário dela, que é o intento principal. Na primeira parte diz que alguns dos gregos, que por alguns se dizem governar da melhor maneira, e os legisladores que instituíram suas repúblicas, pecaram contra as coisas sobreditas em dois pontos. Primeiro, com efeito, porque não ordenaram a ordem civil ao fim ótimo do homem. Segundo, porque as leis que significam a ordem civil e a educação não as instituíram para as operações das virtudes ótimas, mas antes declinaram para aquelas coisas que parecem úteis, pelas quais pudessem enriquecer e ultrapassar, dominando os outros. Semelhantemente também alguns dos que filosofavam, que escreveram acerca da república posteriormente, enunciaram a mesma opinião, por exemplo Platão e alguns outros que, louvando a república dos lacedemônios, louvaram a intenção do legislador, porque ordenou todos os estatutos para governar os vizinhos, e para a guerra, pela qual fossem submetidos.

Em seguida, quando diz quae et secundum, a reprova; e, primeiro, a partir das próprias operações a manifesta refutada. Segundo, quando diz non recte autem etc., por meio de razões. Ora, a partir das obras ensina que ela é refutada de dois modos. O segundo faz naquele lugar, quamvis palam etc. Na primeira parte diz que a república e as leis e os estatutos dos sobreditos facilmente podem ser refutados pela razão e pelos fatos ocorrentes estão refutados. Pois, se a ordem civil deles e as leis e as educações fossem ótimas, então, pela virtude delas, governariam os outros: agora, porém, não vemos isto. Pois, assim como a maioria dos homens deseja governar muitos, porque os governantes parecem ter sucessos afortunados, assim Tíbron e qualquer outro que escreveu acerca da república dos lacedemônios louvaram o legislador deles, porque governavam muitos, não, com efeito, por causa da ordem civil por si, mas porque estavam exercitados para os perigos das guerras, ainda que também seja manifesto que agora não governam muitos, nem tampouco são felizes, permanecendo a mesma república. O legislador, portanto, ao ordenar a sobredita república, não foi bom.

Em seguida, quando diz quamvis palam, põe o segundo; dizendo que, ademais, é digno de escárnio, se os sobreditos lacedemônios, perseverando nas mesmas leis pelas quais antes, e nada os proibindo de viver segundo elas, não vivem bem segundo a razão. Pois é irracional que, se as leis deles e a república são retas, os que vivem segundo elas não vivam retamente. Ora, é evidente que eles, mantendo as mesmas leis, não conduzem a vida ótima: portanto, as leis e a ordenação da república deles não são retas.

Em seguida, quando diz non recte, ensina que ela é refutável pela razão; e principalmente quanto ao governo. E a respeito disto, primeiro põe uma razão. Segundo, quando diz praeterea etc., outra. Na primeira parte diz que o legislador dos lacedemônios e dos outros sobreditos não têm reta estimação acerca do governo supremo na república, o qual máximamente parecem honrar e julgam dever ser honrado, como o ótimo: pois o governo deles é o governo dominativo, pelo qual governam mesmo os indignos de servir. Pois, do que tal governo, é mais excelente o outro governo, o civil dos livres, e mais segundo a virtude; por isso será mais digno de louvor.

Em seguida, quando diz mas ainda, apresenta a segunda razão; dizendo que não é razoável crer que a cidade seja feliz e louvar o seu legislador porque pode dominar sobre os vizinhos de

qualquer modo: pois dominá-los de qualquer maneira não é o melhor, mas traz grande dano à cidade. Pois se isto fosse o melhor, se na cidade se encontrasse alguém mais poderoso que os outros, conviria que ele governasse sozinho a própria cidade e tentasse de que modo poderia submetê-la toda a si mesmo: a respeito do que, como de uma inconveniência, os lacedemônios censuraram Pausânias, seu rei, o qual, tendo entre eles a honra real e riquezas e muitas possessões, quis governar sozinho a própria cidade deles. Portanto, o referido modo de governar não é o melhor.

Em seguida, quando diz e assim tampouco, conclui o contrário; dizendo que, pelas razões acima expostas, é manifesto que nenhuma das leis referidas e das razões que se ordenam ao referido modo de governar é civil, isto é, ordenada da melhor forma, nem proveitosa às cidades; nem tampouco é verdadeira em si; porque não está ordenada ao melhor fim, como pretendem. Pois o legislador deve incutir nas almas dos homens as mesmas coisas ótimas tanto em particular quanto em público; e o zelo que os cidadãos têm, tanto para com os cidadãos quanto para com os adversários, não deve ordenar-se a submeter à servidão aqueles que não são naturalmente servos. Pois tal domínio, sendo contra a inclinação natural, não pode ser contínuo nem amigável. Mas devem visar, em primeiro lugar, a que eles mesmos não se tornem servos de outros, sendo disso indignos. Em segundo lugar, se desejarem o poder, que o desejem em vista da utilidade dos súditos e não da própria; e não para dominá-los despoticamente. Pois esta é a diferença entre o [poder] despótico e o civil: que aquele que governa com poder despótico governa por si mesmo, não em vista da utilidade do súdito; ao contrário se dá com o civil, como foi dito no terceiro livro desta obra. Em terceiro lugar, devem visar de que modo governarão aqueles que nasceram para servi-los: pois isto é justo, e contra tais é lícito mover guerra justa, se forem rebeldes.

Em seguida, quando diz mas o que, esclarece por meio de um sinal certo pressuposto; dizendo que aquilo que aparece ao sentido testemunha a favor da razão; porque o legislador deve visar mais à paz do que à guerra, e empenhar-se mais em vista daquela do que desta, como foi pressuposto antes. Pois vemos que a maioria das cidades, enquanto estão no exercício da guerra contra os adversários, se conservam. Mas quando prevalecem contra eles e vivem em paz, corrompe-se a sua república. Pois os que guerreiam têm muitas virtudes, como foi dito antes, a saber, de temperança, fortaleza, liberalidade e religião, por causa das quais são menos injuriosos uns para com os outros. Já os que estão em paz não têm ocasião de exercitar-se em atos deste tipo de virtudes, mas entregam-se aos prazeres, acumulando riquezas pelas quais julgam poder viver voluptuosamente: por causa disso tornam-se injuriosos uns para com os outros e provocam sedição. Pois, levando uma vida delicada e tranquila, contraem como que a ferrugem de maus hábitos e costumes: mas os que se exercitam nas coisas bélicas tornam-se resplandecentes pelos atos das virtudes, como o ferro, que, quando ocioso, facilmente contrai ferrugem, mas quando trabalhado, embora o uso o consuma, contudo o torna brilhante e o corrige, como diz Sêneca. E a causa disto foi o próprio legislador deles, que não lhes ordenou ocupações honestas às quais se dedicassem quando cessassem das guerras, por exemplo o exercício do estudo na filosofia e em suas partes; pois este tem muitos e admiráveis deleites pela sua pureza e firmeza, como diz o Filósofo no décimo livro da Ética.

Em seguida, quando diz mas visto que, esclarece que a cidade e cada indivíduo, para serem absolutamente felizes, devem possuir toda virtude. E primeiro esclarece isto. Segundo, quando diz que, portanto, etc., conclui o que foi esclarecido, acrescentando certa persuasão. Quanto ao

primeiro, primeiro mostra que aquele que deve ser feliz absolutamente deve possuir antes todas as virtudes que se exigem para o ócio. Segundo, quando diz pois o fim é etc., mostra que é preciso possuir antes todas as virtudes, tanto as que se ordenam ao ócio quanto as que não se ordenam ao ócio. Quanto ao primeiro, deve-se entender que, se há um fim, é necessário que preexistam aquelas coisas que são por si em vista do fim; assim como, se há o tocar flauta, é necessário que preexistam as flautas. Ora, o último fim de cada homem é uma contemplação de algum inteligível; e o mesmo é o fim de toda cidade otimamente ordenada, como foi mostrado no princípio deste sétimo livro. A este, porém, ordena-se primeiro o hábito do intelecto mais perfeito, cujo ato é a especulação do primeiro inteligível. Depois, os hábitos imperfeitos do mesmo, pelos quais é dirigido na especulação dos entes cujo conhecimento é caminho para o conhecimento do primeiro inteligível. Em terceiro lugar, os hábitos da parte apetitiva da alma, pelos quais o apetite é regulado para que o homem não se desvie, contra a razão, dos primeiros inteligíveis, retido em torno das paixões e dos movimentos irracionais. Depois, as virtudes pelas quais adquire os bens exteriores, na medida em que são necessários ao fim, e repele os movimentos das coisas que dele o impedem. Portanto, é necessário, se o fim de cada homem ou da cidade existe, que preexistam todas as virtudes deste tipo. E por isso diz que, visto que parece ser o mesmo o fim comumente de todos os homens enquanto são homens absolutamente e de cada um tomado singularmente enquanto homem, e o mesmo o último termo das ações do melhor varão e da melhor república, como foi mostrado antes neste sétimo livro; e sendo isto a especulação perfeita dos primeiros inteligíveis, que consiste no ócio afastado das coisas exteriores, e ordenando-se sobretudo a este todas as virtudes que se ordenam ao repouso do homem das coisas exteriores: é manifesto que, se o homem em si mesmo ou toda a cidade for feliz, é necessário que preexistam todas as virtudes que se ordenam ao ócio ou repouso.

Em seguida, quando diz pois o fim, esclarece que é necessário possuir antes todas as [virtudes] que se ordenam ao ócio e as que se ordenam ao não-ócio. E primeiro faz isto. Segundo, quando diz mas as que não têm etc., aborda que as virtudes se ordenam ao ócio e ao não-ócio, e as que se ordenam a ambos. Quanto ao primeiro, pretende que, como foi dito, todas as virtudes que se ordenam ao ócio são pré-exigidas para a felicidade de cada cidade: mas ao ócio da contemplação ordenam-se todas as virtudes, tanto as que são para o ócio quanto as que são para o não-ócio; logo, todas são pré-exigidas para a felicidade. Esclarece a menor deste [argumento], dizendo que, como foi dito acima muitas vezes, o fim da guerra é a paz: pois ninguém guerreia em vista da guerra, mas antes em vista da paz, como se diz no décimo livro da Ética. E o fim das obras que não estão no ócio são aquelas que estão no ócio; porque aquelas cuja obra está no ócio e no não-ócio são úteis ao ócio e ao deleite que nele há, ou porque na sua operação consiste o fim, ou porque dispõem para ele, ou removem os impedimentos. Pois se alguém deve gozar do ócio, é preciso que muitas coisas preexistam. É necessário, portanto, que a cidade e cada um que deve ser feliz tenham temperança e justiça e sabedoria e as demais virtudes deste tipo que se ordenam ao ócio, e fortaleza e perseverança, e as que se ordenam ao não-ócio. E digo que a cidade que deve ser feliz precisa possuir antes as virtudes que se ordenam ao ócio quanto às suas partes principais, que são os homens livres, não quanto aos servos. Pois aos servos não pertence o ócio, como diz o provérbio.

Em seguida, quando diz mas aquele que, aborda quais são as virtudes que por si se ordenam ao ócio ou a ambos; pretendendo que se precisa daquelas virtudes para o não-ócio e para a guerra, pelas quais são impedidos de ser servos de outros: mas aqueles que não estão dispostos a

enfrentar os maiores perigos que há na guerra, nem são perseverantes neles, são servos daqueles que os invadem, [perigos] que são afastados pela fortaleza e pela perseverança. Portanto, precisa-se das virtudes da fortaleza e da perseverança para o não-ócio. Já a filosofia é necessária para o ócio da contemplação, pois a contemplação é a sua obra. Para ambos, porém, são necessárias a temperança, pela qual se reprimem os movimentos das concupiscências, e a justiça, pela qual se dirigem as operações do homem para com outro: contudo, mais para os que gozam do ócio e levam a paz do que para os que não gozam do ócio: por causa do exercício da guerra e do perigo que nela há, dispõem-se para as obras da temperança, porque, segundo o poeta, se tirares os ócios, pereceram os arcos de Cupido: mas [dispõem-se] para as obras de muitas outras virtudes. Pois a vida militar tem muitas partes da virtude, como se dizia no segundo livro desta obra: ao contrário, a fruição dos bens da fortuna na tranquilidade dispõe para as injúrias; pois a posse das riquezas torna os homens insolentes e soberbos: pois, crendo ter tudo por meio delas, julgam possuir todos os bens ao possuí-las, como se diz no segundo livro da Retórica; e por isso ensoberbecem-se pela arrogância e desprezam os outros. Por causa disso, para aqueles que querem agir felizmente e fruir de tudo o que pertence à bem-aventurança, são necessárias muita temperança e justiça: como, se houver alguns nas ilhas dos bem-aventurados, como dizem os poetas, afirmando que há certas ilhas nas quais as almas dos que operam bem enquanto vivem perseveram felizmente após a morte. E a tais é sobretudo necessária a filosofia, em cujo ato consiste o último fim, e a temperança, pela qual se acalmam as concupiscências, e a justiça, pela qual se regulam as operações para com outro; e tanto mais quanto mais perseverarem na abundância de tais honras.

Em seguida, quando diz o que, na verdade, recolhe o que foi dito, acrescentando certa persuasão; dizendo que, pelo que foi dito, é manifesto que a cidade que há de ser feliz e virtuosa absolutamente deve ter todas as virtudes, tanto as que se ordenam ao ócio quanto as que se ordenam ao não-ócio. Pois se é torpe que o homem, que é determinado pela razão, não possa usar segundo a razão dos bens interiores e exteriores, ainda mais torpe é não poder usar dos mesmos conforme eles mesmos quando está livre das operações bélicas, visto que então pode aplicar-se mais e tem menos impedimentos; mas [torpe é], não gozando de ócio das coisas exteriores e guerreando, parecer fazer obras de bons, e, gozando de ócio e levando a paz, levar uma vida servil e contrária à razão. E por isso a cidade que deve ser feliz não deve visar e empenhar-se tanto na virtude, isto é, na fortaleza que se ordena à guerra, como fizeram os lacedemônios: pois não se comportaram diferentemente dos outros no fato de não crerem que os maiores bens do homem fossem os mesmos que os outros creem, a saber, as obras das virtudes; mas antes no fato de que opinavam que isto se realiza por uma só virtude, ao passo que outros [creem que se realiza] por outra: pois eles opinavam que o melhor bem do homem consiste no ato da fortaleza bélica, ao passo que outros [opinavam que consiste] antes no ato da sabedoria. É manifesto, portanto, pelo que foi dito, que há certos bens do homem maiores do que os que dizem respeito à guerra, e que estes se dão mais na fruição e no ato do que no hábito, e, dentre estes, mais aqueles que são buscados por si mesmos do que os que são buscados por causa de outros.

Lição 12

Com que cuidado do corpo devem os cidadãos ser criados.

> ***1063.*** *De que modo, porém, e por meio de que isto se dará, deve-se examinar. Dividimos, pois, antes, que se precisa da natureza, do costume e da razão. Dentre estes, quais devem ser [os homens] segundo a natureza, ficou determinado antes. Resta, porém, considerar se devem ser instruídos primeiro pela razão ou pelos costumes. Pois estes devem consoar entre si na melhor consonância. Pode ocorrer, com efeito, que a razão erre a partir da melhor suposição e seja conduzida por semelhanças.*
>
> ***1064.*** *Isto é manifesto, primeiramente como nas outras coisas: como a geração parte de um princípio, e o fim provém de algum princípio de outro fim. Ora, a razão e o intelecto são para nós o fim da natureza. Por isso, é a este [fim] que se deve preparar o empenho das gerações e dos costumes.*
>
> ***1065.*** *Depois, assim como o corpo e a alma são dois, assim também vemos que a alma tem duas partes: a irracional e a que possui razão: e os hábitos destas são dois em número: dos quais um é o apetite, outro o intelecto. E assim como o corpo é anterior à alma na geração, assim também o irracional [é anterior] ao que possui razão. E isto é manifesto por aquilo: pois o ânimo e a vontade, e ainda a concupiscência, existem nas crianças logo ao nascer, ao passo que o raciocínio e o intelecto nascem para produzir-se à medida que avançam [em idade].*
>
> ***1066.*** *Por causa disso, o cuidado do corpo deve necessariamente ser primeiro do que o da alma, e depois o do apetite; mas o cuidado do apetite é em vista do intelecto, e o deste em vista daquilo que é da alma.*
>
> ***1067.*** *Portanto, se o legislador deve observar desde o princípio de que modo se tornam ótimos os corpos daqueles que são educados, primeiramente deve cuidar do casamento, [ou seja,] quando e sendo de que qualidade se deve realizar a união nupcial.*
>
> ***1068.*** *Deve-se, porém, estabelecer leis acerca desta união, olhando para os próprios [cônjuges] e para o tempo de vida, de modo que concordem nas idades no mesmo tempo, e não dissoem na capacidade, sendo um ainda capaz de gerar, mas o outro não, ou esta [capaz], mas o marido não: pois estas coisas causam tanto dissensões mútuas quanto diferenças.*

1069. *Depois, quanto à sucessão dos filhos: pois é preciso que os filhos não fiquem demasiado abaixo das idades dos pais, pois de outro modo é sem proveito para os mais velhos a gratidão que vem dos filhos, e [sem proveito] para os filhos o auxílio que vem dos pais: nem que estejam muito próximos [em idade], pois têm muito desagrado, e existe menos respeito em tais [casos], como que entre coetâneos, e no que toca à administração [da casa] é motivo de queixa a proximidade [de idade].*

1070. *Além disso, [devemos ver] a partir de onde, começando, chegamos a isto: em que medida os corpos dos que nascem correspondam à vontade do legislador. Assim, quase tudo acontece segundo um único cuidado.*

1071. *Pois, visto que o fim da geração não está determinado — a falar quando muito, para os homens o número último é de setenta anos, e de cinquenta para as mulheres —, é preciso que o início da união conjugal, segundo a idade, desça até esses tempos.*

1072. *Ora, a união de jovens ou de muito jovens é ruim para a procriação dos filhos: pois em todos os animais os fetos dos jovens são imperfeitos, e mais femininos, e pequenos quanto à forma; por isso é necessário que isto mesmo aconteça também nos homens. E a prova disto é que, em quaisquer cidades em que se permite aos jovens e às jovenzinhas casar-se, [os filhos] são imperfeitos e de corpo pequeno.*

1073. *Além disso, nos partos as jovens sofrem mais, e perecem em maior número. Por causa disso, dizem também que houve certo oráculo dado aos trezênios por tal motivo, como que perecendo muitas por se casarem demasiado jovens, e não em vista da produção de frutos.*

1074. *Além disso, também para a temperança convém que a união se faça em [idade] mais avançada; pois parecem mais intemperantes as jovenzinhas que se tiverem entregado às uniões [prematuramente].*

1075. *E os corpos dos machos parecem prejudicar-se no crescimento, se realizaram a união enquanto o corpo ainda crescia: pois também disto se determina certo tempo, que não excede muito [determinado limite].*

1076. *Por isso, convém que estas [mulheres] se casem por volta dos dezoito anos de idade, e estes [homens] por volta dos trinta e sete, ou pouco menos. Pois em tal tempo a união se dará com os corpos perfeitos, e convirá oportunamente aos tempos para o proveito da procriação dos filhos. Além disso, a sucessão dos filhos, para uns, começará quando estes iniciam o auge da idade, se a geração se der logo segundo a razão, e, para outros, quando a idade já estiver dissolvida em direção ao número de setenta anos.*

1077. *Portanto, sobre quando deve realizar-se o casamento, já se falou. Quanto às estações de que se deve valer para a época oportuna, muitos delas se valem, determinando bem, ainda hoje, que esta convivência se faça no inverno. Devem, porém, eles próprios examinar, em vista da procriação dos filhos, também aquilo que dizem os físicos. Pois os médicos falam suficientemente das estações [convenientes] aos corpos, e, quanto aos ventos, os físicos louvam mais os do norte do que os do sul.*

1078. *Ora, sendo de que qualidade os corpos [dos pais] haverá máxima utilidade para os que são gerados, deve-se dizer mais amplamente para os que sabem, naquilo que diz respeito à disciplina. Basta, porém, dizê-lo também agora em esboço. Pois nem a melhor compleição dos atletas serve à boa disposição política, nem ao bem-estar, nem à saúde e à procriação dos filhos, nem [serve] a que é carente de cuidados e muito mal disposta, mas a que é intermediária entre estas.*

1079. *É preciso, portanto, ter uma compleição capaz de suportar esforços, mas [capaz de suportar] esforços não violentos, nem [voltados] a uma só coisa, como a compleição dos atletas, mas [apta] também às ações dos homens livres. E igualmente é preciso que isto mesmo se dê tanto nos homens quanto nas mulheres.*

1080. *É preciso também que as grávidas cuidem dos corpos, não se entorpecendo na indolência nem usando de alimento tênue. E isto é fácil para o legislador realizar, ordenando que façam diariamente algum percurso em reverência aos deuses, àqueles que receberam por sorte a honra referente à geração. Quanto ao intelecto, porém, convém, ao contrário dos corpos, conduzi-lo de modo mais repousado. Pois aquilo que é gerado parece extrair [algo] daquela que o traz [no ventre], como o que nasce da terra.*

1081. *Quanto à conservação e ao alimento dos que são gerados, haja uma lei: que nenhum [filho] mutilado seja criado; mas, por causa da multidão de filhos, a ordem dos povos proíbe que nada dos gerados seja posto de lado.*

1082. *Pois é preciso que seja determinada a quantidade da procriação dos filhos: mas, se a alguns unidos [em matrimônio] se gerarem [filhos] além disso, deve-se fazer o aborto antes que haja sensibilidade e vida: pois o que é lícito e o que não [o é] será determinado pela sensibilidade e pelo próprio viver.*

1083. *E visto que se determinou certo início de idade para o homem e para a mulher, quando devem começar a união conjugal, determine-se também por quanto tempo convém dedicar-se à procriação dos filhos. Pois os fetos dos [pais] mais velhos, assim como os dos muito jovens, tornam-se imperfeitos, tanto nos corpos quanto nos intelectos. E os dos decrépitos, débeis. E isto [se dá] segundo o intelecto e a mente, o que na maioria [dos casos ocorre] (idade que alguns dos*

poetas mediram por semanas [de anos]) por volta do tempo dos cinquenta anos: de modo que, a quem excede esta idade em quatro ou cinco anos, é preciso dispensar daquela [união] que visa a geração manifesta.

1084. *Quanto ao que resta, deve-se ver que realizem a união [conjugal apenas] por causa da saúde ou de algum outro motivo semelhante.*

1085. *Quanto à [união] com outra mulher ou com outro homem, seja tido absolutamente por não bom ser visto tocando [em outrem] de modo algum, enquanto existir e se chamar matrimônio. E, durante o tempo da procriação dos filhos, se alguém aparecer fazendo tal coisa, seja punido com uma desonra proporcional à falta.*

1086. *Uma vez nascidas as crianças, deve-se julgar que o alimento, seja de que qualidade for, faz grande diferença para a força dos corpos, como aparece tanto para quem considera os outros animais quanto pelos povos que se empenham em incutir uma disposição bélica: o alimento abundante de leite é o mais adequado aos corpos, mas menos [adequado] é o que tem vinho, por causa das doenças.*

1087. *Além disso, convém fazer quaisquer movimentos possíveis nos [tão] pequeninos. E, para que os membros não se deformem por causa da ternura [da tenra idade], ainda hoje alguns povos usam de certos instrumentos mecânicos, que tornam indeformável o corpo das crianças e de tais [seres].*

1088. *Convém também acostumar desde cedo ao frio, desde pequenas, as crianças. Pois isto é sumamente proveitoso tanto para a saúde quanto para as ações bélicas: por causa disso, entre muitos dos bárbaros há o costume — em alguns, de lavar os recém-nascidos em rio frio; em outros, de envolver o pequenino colocando ao redor pouca [roupa], como entre os celtas. Pois todas as coisas que é possível habituar, é melhor habituá-las começando cedo, mas habituá-las gradualmente. E a compleição das crianças é bem apta, por causa do calor, ao exercício das coisas frias.*

1089. *Portanto, quanto à primeira [idade], convém aplicar tal cuidado e outro semelhante a este.*

1090. *Quanto à [idade] seguinte a esta, até os cinco anos, na qual ainda não convém conduzir [a criança] a outra instrução nem a trabalhos necessários, para que não impeçam o crescimento, é preciso proporcionar-lhe tanto movimento que fujam da inércia dos corpos, [movimento] que se deve promover tanto por outras atividades quanto pela brincadeira. E é preciso que as brincadeiras não sejam nem impróprias de homens livres, nem demasiado laboriosas, nem lânguidas.*

1091. *E acerca dos discursos e das fábulas que os pequeninos devem ouvir, cuidem os magistrados a quem chamam pedônomos. Pois todas essas coisas devem ser preparatórias para as ocupações posteriores; por isso, a maioria das brincadeiras deve ser imitação das coisas que serão estudadas depois.*

1092. *Não censuram acertadamente as retenções [do fôlego] das crianças nos choros aqueles que as proíbem nas leis; pois contribuem para o crescimento; faz-se, com efeito, de certo modo, um exercício para os corpos. Pois a retenção do fôlego dá vigor aos que se esforçam, o que acontece também com as crianças que se contêm [ao chorar].*

1093. *Os pedônomos devem considerar tanto a condução destas [crianças] em outras coisas quanto de que modo estarão o menos possível com os servos: pois nesta idade, e até os sete anos, é necessário que tenham em casa o seu sustento. É razoável, portanto, que, mesmo sendo tão pequeninos, contraiam a baixeza [servil] a partir do que ouvem e veem.*

1094. *Portanto, o legislador deve banir completamente da cidade a linguagem torpe, como qualquer outra coisa [torpe]; pois, do dizer facilmente qualquer coisa torpe, aproxima-se também o fazê-la. Sobretudo, então, [deve bani-la] dentre os jovens, de modo que não digam nem ouçam nada de tal. E se alguém aparecer dizendo ou fazendo algo proibido, sendo livre mas ainda não digno de ser admitido [aos banquetes comuns], seja punido com desonras repetidas e com açoites; e quem for mais velho do que esta idade, [seja punido] com desonras próprias de servos, em razão do proveito [corretivo].*

1095. *E visto que banimos o dizer algo de tal, é manifesto que [banimos] também o ver pinturas ou discursos desonestos. Cuidem, portanto, os magistrados de que nada — nem escultura nem pintura — seja imitação de tais ações, a não ser junto a alguns deuses de tal tipo, aos quais a lei atribui também a lascívia. Além disso, a lei permite aos que têm idade mais avançada honrar os deuses com culto, por si mesmos e por [suas] crianças. Quanto aos mais jovens, não se devem colocar como espectadores nem de jambos nem de comédia, antes que recebam a idade em que lhes seja lícito tomar parte [nesses convívios].*

1096. *Ora, quanto à isenção tanto da embriaguez quanto do dano que resulta de tais coisas, a disciplina torna todos impassíveis. Por ora, portanto, falamos destas coisas de passagem; mais adiante, porém, insistindo, é preciso determinar melhor — pondo em dúvida se, em primeiro lugar, não convém, ou se convém, e de que modo convém. Quanto ao tempo presente, fizemos menção [delas] como que por necessidade.*

1097. *Talvez não dissesse mal algo do gênero Teodoro, o ator de tragédia. Pois a ninguém jamais permitiu entrar em cena antes dele, nem mesmo aos atores*

> *de baixa categoria, como se as primeiras audições se apropriassem dos teatros. Ora, isto mesmo acontece também nas relações dos homens entre si e nas relações com as coisas. Pois amamos todas as coisas, mas mais as primeiras. Por isso é preciso tornar estranho aos jovens tudo o que é mau; sobretudo aquilo que traz consigo contaminação ou apego.*
>
> ***1098.*** *Passados os cinco anos, durante os dois [seguintes] até os sete, é preciso que [as crianças] se tornem observadoras das disciplinas que elas próprias deverão aprender.*
>
> ***1099.*** *Há duas idades em que é necessário dividir a educação: depois daquela que vai dos sete anos até a puberdade, e novamente depois daquela que vai da puberdade até os vinte e um anos. Pois aqueles que dividem as idades por períodos de sete anos, quando muito, não dizem bem; é preciso, antes, seguir a divisão da natureza. Pois toda arte e disciplina quer suprir aquilo em que a natureza é deficiente. Primeiro, portanto, deve-se considerar se se deve estabelecer alguma ordem acerca das crianças; depois, se convém cuidar delas em comum ou segundo um modo próprio [privado]: o que acontece ainda hoje na maioria das cidades; e, em terceiro lugar, de que qualidade deve ser todo esse [cuidado].*

Depois que o Filósofo mostrou qual é o último fim da melhor vida humana, passa a esclarecer de que modo e por meio de que descobertas se formam os melhores varões em ordem a ele. E acerca disto, primeiro expõe a sua intenção e a ordem da consideração. Segundo, quando diz é manifesto etc., prossegue. Na primeira parte diz que, esclarecido qual é o último termo da melhor vida humana, deve-se consequentemente considerar por meio de que e de que modo se tornarão bons e virtuosos [os homens] em ordem a ele. Ora, distinguimos antes três coisas que são necessárias para isto, a saber, a natureza, o costume e a razão, segundo as quais é preciso que sejam os futuros [homens] virtuosos e bons governantes: segundo a natureza, porque intelectivos e animosos, como foi dito antes; e por isso resta agora considerar de que qualidade devem ser segundo o costume e a disciplina. Antes, porém, deve-se considerar se devem ser instruídos primeiro segundo a razão ou o intelecto, ou segundo o costume ou o apetite; e se devem ser dispostos primeiro segundo a alma ou segundo o corpo: pois é preciso que estas coisas consoem entre si na devida consonância, de modo que aquilo que por natureza nasce para ser disposto primeiro seja disposto primeiro, e o que [nasce] depois, depois. Pois muitas vezes acontece que a razão erre a respeito daquilo que é o melhor e seja conduzida, por semelhanças e certas aparências, àquilo que é contra a natureza, de modo que se esforce por dispor primeiro aquilo que por natureza nasceu para ser aperfeiçoado depois. Mas, como a razão é posterior à natureza e a imita, o melhor é, naquilo que é da razão, seguir a disposição da natureza, de modo que considere e disponha primeiro aquilo que, segundo a natureza, nasceu para ser considerado e disposto primeiro.

Em seguida, quando diz é manifesto, prossegue. E primeiro esclarece que os futuros [homens] virtuosos e bons devem ser dispostos primeiro segundo o corpo do que segundo a alma, e segundo o apetite do que segundo o intelecto. Segundo, quando diz portanto, se etc., [mostra] de que modo

devem ser dispostos segundo estas coisas. Quanto ao primeiro, primeiro mostra que a geração do homem e o costume devem ordenar-se à razão e ao intelecto. Segundo, quando diz depois, como o corpo e a alma etc., mostra que o apetite irracional é anterior ao intelecto no ato perfeito. Terceiro, quando diz por causa disso etc., conclui, a partir dessas coisas, que se deve cuidar primeiro da disposição do corpo do que da alma, e do apetite irracional do que do intelecto. Primeiro, portanto, diz: em todas as coisas em que há algum fim, aquilo que é em vista do fim deve ordenar-se a ele e dispor-se conforme lhe convém. Ora, é manifesto que, assim como nas outras coisas que são segundo a natureza e segundo a arte a geração começa de algum primeiro princípio imperfeito e termina em algo perfeito e no fim; e tal fim (isto é, termo) é de algo movido a partir de algum princípio imperfeito; assim também no homem a geração começa de algo imperfeito e tende a algo perfeito e ao fim. Ora, tal termo e fim natural do homem é a razão e o intelecto em ato, não em potência: por isso, a geração do próprio homem e o empenho acerca dos seus costumes e disposições devem ordenar-se à razão, e estas [coisas] devem dispor-se conforme lhe convêm.

Em seguida, quando diz depois, como, mostra que o apetite irracional precede na geração o intelecto em ato; dizendo que, depois, assim como o corpo e a alma são dois [princípios] diferentes entre si — porque o corpo tem a natureza de matéria e de sujeito, ao passo que a alma tem a natureza de ato —, assim vemos que a alma do homem tem duas partes: das quais uma tem a natureza de movido e de sujeito, e a outra a natureza de motor principal: a saber, o apetite irracional, que por natureza é regulado pela razão, e a parte racional por essência, que tem a natureza de motor. E destes dois há dois hábitos diferentes em número. Do primeiro, [o hábito da] virtude moral; do segundo, [o da virtude] intelectual: e um destes é o apetite, o outro é o intelecto ou razão. Portanto, assim como o corpo, na via da geração, precede a alma, assim o apetite irracional [precede] o intelecto e a razão em ato: e isto aparece pelo fato de que o ânimo, isto é, a potência irascível, e o prazer e a concupiscência estão presentes nas crianças logo desde o nascimento. Já o intelecto e a razão em ato só estão presentes com o passar do tempo. Se alguém arguísse contra o que foi dito, alegando que o apetite irracional no homem é o que não é regulado pela razão em si mesmo, embora seja regulado pela [parte] racional por essência, mas que o racional em si mesmo parece ser anterior ao [apetite] regulado pela razão, tanto porque o motor é anterior ao movido, quanto porque o simples é anterior ao composto, como a brancura ao [ser] branco: deve-se responder a isto que uma coisa se diz anterior a outra ora segundo a substância e a perfeição — e assim o intelecto precede o apetite, como o motor [precede] o movido e a forma [precede] a matéria —, ora segundo a via da geração — como a matéria é anterior à forma. E então o apetite pode ser considerado enquanto por natureza é regulado pela razão, e assim é anterior na geração ao intelecto ou à razão que o determina: ou enquanto é regulado em ato, e assim é posterior, como o composto ao simples. E por isto se torna clara a solução do argumento.

Em seguida, quando diz por causa disso, conclui do que foi dito que o corpo deve ser disposto primeiro do que a alma, e o apetite primeiro do que o intelecto: dizendo que, por causa disto — porque se deve buscar e dispor primeiro aquilo que é em vista do fim do que o próprio fim, e o corpo se ordena ao intelecto e à razão como ao fim, conforme se provou antes, e semelhantemente o apetite [se ordena] como a matéria à forma —, é manifesto que se deve cuidar primeiro do corpo do que da alma. Depois, [cuidar] daquilo que é do apetite por causa do próprio intelecto e em vista dele: e em vista deste mesmo cuidar de todas aquelas coisas que são da própria alma. Pois todas as partes da alma e os hábitos ordenam-se à perfeição que se dá segundo o intelecto.

Em seguida, quando diz se, portanto, esclarece de que modo e por quais meios os cidadãos devem ser dispostos para a virtude. E, primeiro, de que modo segundo o corpo e o apetite; segundo, quando diz o que, na verdade etc., no início do oitavo livro, de que modo segundo o intelecto e a razão. Quanto ao primeiro, primeiramente expõe de antemão sua intenção e a ordem de considerar; segundo, quando diz é preciso, portanto etc., prossegue. Na primeira parte diz: visto que o melhor legislador deve primeiro atender a de que modo e por quais meios os cidadãos sejam otimamente dispostos segundo o corpo, e a melhor disposição dos cidadãos depende primeiro da boa disposição dos que geram no ato da geração, o qual se faz pela conjunção do macho e da fêmea mediante a união nupcial; portanto, ele deve considerar aquilo que diz respeito a tal união ou casamento, a saber: em que idade, e em que tempo, e sendo quais os que se hão de unir, é agradável tal conjunção nupcial.

Em seguida, quando diz mas é preciso, prossegue. E visto que a boa disposição dos cidadãos, como se disse, depende primeiro da disposição dos que geram; depois, da disposição da mãe no tempo da gestação; e, em terceiro lugar, do alimento conveniente e do costume após o nascimento: primeiro esclarece de que modo os que geram devem ser dispostos para a boa disposição futura da prole. Segundo, quando diz mas é preciso também que as grávidas etc., de que modo as grávidas. Terceiro, quando diz mas quanto à criação etc., de que modo os meninos devem ser cuidados ou dispostos após o nascimento. Quanto ao primeiro, primeiro mostra quando se deve fazer a união nupcial. Segundo, quando diz mas sendo de tal condição etc., quais devem ser os que se unem segundo a compleição do corpo. Quanto ao primeiro, primeiro mostra em que idade de um e outro ela deve ser feita. Segundo, quando diz quanto a isso, portanto etc., sendo qual a têmpera ou disposição do continente. Quanto ao primeiro, primeiro mostra que ela deve ser feita em tempo e idade determinados. Segundo, quando diz pois, visto que está determinado etc., esclarece quais são o tempo e a idade determinados em que ela deve ser feita. O primeiro ele mesmo declara primeiramente por uma razão tomada da cautela contra as dissensões e a diversidade dos que se unem. Segundo, quando diz depois, quanto à sucessão dos filhos etc., por uma razão tomada daquilo que sucede segundo a sucessão dos filhos em relação aos pais. Terceiro, quando diz além disso etc., pela razão que se toma da boa disposição futura da prole ou dos meninos. Na primeira parte diz que o legislador que visa a boa disposição futura dos meninos deve ordenar as leis e os estatutos acerca da comunicação nupcial dos cidadãos, considerando a disposição deles no tempo em que se unem, de modo que sejam perfeitos em si e bem dispostos para a geração; e considerando o tempo de vida de um e outro, do macho e da fêmea; a saber, quanto cada um pode viver segundo a natureza, de sorte que convenham ao ato da geração primeiro na idade em que este pode gerar perfeitamente e aquela conceber, supondo a boa disposição deles em si e em ordem ao fim do tempo de sua vida, de modo que ao mesmo tempo, ou quase, este possa gerar e aquela conceber; e não discordem as potências, de sorte que este possa gerar e aquela não conceber, ou, ao contrário, esta possa conceber e aquele não gerar, por causa da disposição da juventude ou da velhice: pois essas coisas induzem dissensão e diversidade entre eles. Com efeito, se se unirem no tempo em que um possa gerar e o outro não, por causa da idade discordam entre si, e por isso buscam outra união, o que é inconveniente. Portanto, para que se evite a dissensão e a diversidade entre eles, devem unir-se em idade conveniente a ambos em ordem ao tempo de sua duração.

Em seguida, quando diz depois, quanto à sucessão dos filhos, apresenta a segunda razão; dizendo que, em segundo lugar, devem unir-se em idade conveniente considerando a sucessão dos filhos

em relação aos pais. Pois assim como os pais, segundo a lei da natureza, estão obrigados a prover aos filhos alimento e disciplina até que estejam perfeitos, assim, por certa necessidade, tornados os pais impotentes, os filhos estão obrigados a socorrê-los em suas necessidades. Ora, o auxílio que pode advir aos pais mais idosos por parte dos filhos gerados na sua velhice é sem proveito, por causa da impotência dos meninos. Semelhantemente, o auxílio que pode advir aos meninos, gerados na velhice, por parte de pais já idosos, é débil, por causa da impotência deles pela velhice: e por isso não convém que a união nupcial se faça sendo os cônjuges velhos, nem tampouco muito próximo do início do nascimento, isto é, sendo demasiado jovens: pois muito desagrada às vezes que os que são jovens tenham filhos quase da mesma idade, e menos os filhos respeitam pais jovens, e envergonham-se menos na presença deles, como que coetâneos e criados com eles pelo costume, e mais se queixam entre si acerca daquilo que pertence à dispensação mútua, sendo ao mesmo tempo igualmente poderosos, ou igualmente impotentes; e assim, quando o filho pede ao pai ser ajudado nas necessidades, este pode responder que ele igualmente pode ajudá-lo a si, e ao contrário.

Em seguida, quando diz além disso, apresenta a terceira razão, dizendo que ainda o mesmo pode ser mostrado por uma razão tomada daquilo que dissemos antes, donde começamos o discurso sobre isto. Pois é preciso que a união nupcial se faça em tal idade e em tal tempo em que aconteça que os corpos dos meninos que nascem sejam mais bem dispostos para a virtude, e segundo a intenção do legislador. Ora, isto acontece mais quando se faz em tempo e idade determinados, como consequentemente aparecerá: portanto, convém que ela se faça em tempo determinado. Assim, pois, todas as coisas que dizem respeito ao cuidado nupcial têm quase um só cuidado comum, a saber, que ela se faça em tempo determinado. E diz quase porque talvez não o mesmo tempo determinado convém a todos, por causa da diversidade da matéria.

Em seguida, quando diz pois, visto que, pretende esclarecer em que idade convém que ela se faça, a partir do termo da geração em um e outro, e dos inconvenientes que sucedem se se fizer cedo demais. E segundo isto, primeiro expõe de antemão certas coisas necessárias para o esclarecimento do que se pretende. Segundo, quando diz por isso, estas etc., a partir dessas coisas conclui o que pretende. Quanto ao primeiro, primeiro toca em que seja o termo da geração em um e outro, segundo o qual se deve considerar. Segundo, quando diz há, porém, dos jovens ou mais jovens etc., mostra que o coito dos jovens não é conveniente à geração. Na primeira parte diz: o último termo da geração está determinado para os homens, como também para os outros animais. Pois em todas as coisas que podem ser e não ser há um tempo determinado em que podem ser e, por consequência, agir, como diz no primeiro livro Do céu e do mundo; e esse termo para os machos, na maioria dos casos, é de setenta anos, porque então está sensivelmente debilitado o calor natural, ainda que em alguns seja mais longo e em alguns mais breve, por causa da disposição diversa da matéria; para as fêmeas, porém, cinquenta, na maioria dos casos. Ora, mais breve é o período da geração da mulher do que o do homem, porque as mulheres são naturalmente de menor virtude e de menor calor do que os homens. E porque, para evitar a dissensão, convém que nos que se unem termine ao mesmo tempo a potência de geração em um e outro, é oportuno, ao determinar o seu princípio, condescender comensurando-o a esses tempos.

Em seguida, quando diz há, porém, mostra que o coito dos mais jovens é mau. E divide-se em quatro partes, segundo as quatro razões que aduz para isto. A segunda apresenta quando diz além disso, quanto às partes etc. A terceira quando diz além disso, também quanto à temperança etc. A

quarta quando diz e os corpos dos machos etc. Primeiro, pois, apresenta a primeira, que se toma da ordem à geração; dizendo que o coito dos mais jovens, seja do macho seja da fêmea, é mau para a geração dos filhos. E isto, na verdade, é manifesto ao sentido: porque em todos os animais os partos dos mais jovens são fracos e imperfeitos, pois a imperfeição do parto provém da imperfeição dos princípios geradores, assim como universalmente a imperfeição do efeito provém da imperfeição das causas; e nascem mais frequentemente fêmeas do que machos, e corpos pequenos. Pois, quando o princípio gerativo no sêmen não pode digerir o menstruo da mulher por indigência de calor, de modo a conduzi-lo à sua semelhança segundo todas as disposições, mas antes é vencido pela superabundância do frio e do úmido, necessariamente o transmuta em contrário, e em fêmea. Ora, de tal disposição são os sêmens dos mais jovens. E, além disso, os gerados por eles são pequenos segundo a forma, isto é, segundo a figura: pois a extensão segundo a figura é causada pela grandeza do calor, cujo próprio é mover para cima; o que é imperfeito nos mais jovens, como se disse. Por isso, se assim acontece em todos os animais, é necessário que assim aconteça nos homens, nos quais aparece a este respeito um argumento especial: porque, em quaisquer cidades ou regiões em que se permite que jovens e jovenzinhas se casem e se misturem para a geração, geram-se filhos pequenos e imperfeitos segundo o corpo e, por consequência, menos úteis para as obras de guerra.

Em seguida, quando diz além disso, apresenta a segunda, que se toma daquilo que sucede às parturientes; dizendo que, quanto a isto, as mulheres que concebem em idade imperfeita sustentam no parto maior dor, e a maior parte morre, quer por causa da estreiteza do membro para isto ordenado, quer por causa da debilidade da virtude: pois quanto menor é a virtude para resistir, tanto maior é a dor, assim como vemos que as mesmas cargas parecem mais pesadas aos débeis. Ora, nas mais jovens supomos que a virtude é menor, e por isso sucede maior dor, que pode ser tão grande que induz a morte. E por causa disso disseram os antigos, entre os gregos, que foi feito um oráculo aos Trezênios, para que a dor delas fosse mitigada com o seu auxílio e o feto fosse levado ao nascimento, visto que muitas mulheres na juventude morriam e o fruto não vinha à produção por causa da imperfeição.

Em seguida, quando diz além disso, apresenta a terceira, que se toma em ordem à virtude; dizendo que ainda o coito é menos conveniente aos mais jovens quanto à temperança, e mais convém sendo eles mais idosos: pois as jovenzinhas que mais se acostumaram a ter coito na juventude são mais intemperantes. Com efeito, aquilo a que estamos acostumados é mais deleitável; e para aquilo que é mais deleitável mais nos inclinamos.

Em seguida, quando diz e os dos machos, apresenta a quarta razão; dizendo que ainda os corpos dos machos que têm coito em idade imperfeita, enquanto o corpo está em crescimento, são prejudicados e sofrem defeito na quantidade a eles determinada e na compleição: pois o alimento digerido é o princípio da nutrição, do crescimento e da geração. Com efeito, no tempo do crescimento, tudo o que se converte do alimento que sobrevém, ou quase tudo, é necessário para a nutrição e o crescimento, e pouco ou nada há de supérfluo que se ordene à geração; e por isso, se têm muito coito, é necessário que aquilo que deveria passar para o crescimento e a nutrição se converta em sêmen; por isso sofrerão detrimento no crescimento e na nutrição. Pois há certo tempo determinado em que os animais são aptos por natureza a crescer, o qual não é muito excedido pelo tempo destinado à geração: com efeito, logo que cessa o crescimento e os corpos estão perfeitos, quando se converte mais do alimento do que é necessário para a nutrição, mais

convenientemente se ordena à geração. Também o coito, não estando os corpos perfeitos, induz detrimento quanto à compleição, por causa da dessecação e do resfriamento; pois consome-se ao mesmo tempo o calor e o úmido. Donde o Filósofo diz, no livro Da longura e brevidade da vida, que os animais dados ao coito e de muito sêmen envelhecem depressa, porque o sêmen, sendo supérfluo, disseca mais o que é emitido; e por isso o mulo é de vida mais longa do que aqueles dos quais é gerado, porque emite menos sêmen; e os pardais machos são de vida mais breve, porque são mais dados ao coito.

Em seguida, quando diz por isso, conclui do que foi dito quando e em que idade é oportuno fazer-se a união nupcial; dizendo que, por causa de que o fim da geração nos homens, na maioria dos casos, é o septuagésimo ano ou por aí, e nas mulheres o quinquagésimo ou por aí na maioria dos casos, e convém que os cônjuges ao mesmo tempo deixem de ter a potência de gerar, como se provou antes, e o coito dos mais jovens em corpos imperfeitos é de pouco valor; e visto que os corpos das mulheres, na maioria dos casos, se completam aos dezoito anos ou por aí, e os dos homens aos trinta e seis, pouco mais ou menos; é mais conveniente que se casem estando a mulher com dezoito anos ou por aí, e o homem com trinta e seis, pouco mais ou menos. Pois assim se unirão com os corpos perfeitos e, por consequência, com as virtudes, existindo as quais a união deles se dará em tempo conveniente para a perfeição da geração dos filhos. Perfeitas também as virtudes, mais perfeita será a ação e também o próprio gerado; e, além disso, a sucessão dos filhos em relação aos pais se dará mais oportunamente, se, logo que se uniram, estando a mulher com dezoito e o homem com trinta e seis anos, logo gerem: pois os filhos sucederão aos pais no início do vigor, com o corpo perfeito, isto é, por volta do trigésimo ano, tendo a mãe cinquenta e o pai setenta ou por aí, quando estarão quase impotentes, como que esgotada a idade, mas a impotência deles será suprida pela potência dos filhos, que serão perfeitos. Quando, pois, se deve fazer o casamento, considerado o bem dos cônjuges e dos que hão de ser gerados, está dito.

Deve-se, porém, entender que, ainda que os homens e as mulheres sejam da mesma espécie, todavia não é o mesmo o período de vida de um e outro deles: porque o tempo da duração deles não os segue por razão da espécie comum a ambos, mas segue a virtude da compleição; ora, a virtude da compleição é muito mais forte no homem do que na mulher, por causa da abundância do calor e da sua melhor proporção para com as outras qualidades; e por isso os homens são, segundo a natureza, de vida mais longa do que as mulheres. E porque aquilo que é mais perfeito necessita de mais tempo para a sua perfeição, quanto mais coisas se exigem para a sua perfeição, e os homens são mais perfeitos do que as mulheres; por isso necessitam de mais tempo para a sua perfeição do que as mulheres, na maioria dos casos: ainda que, por causa da indisposição da matéria, possa acontecer o contrário. Ora, o Filósofo determinou o tempo da perfeição das mulheres em dezoito anos ou por aí, e o dos homens em trinta e sete ou por aí; porque assim talvez lhe parecia, na maioria dos casos, ou porque segundo a proporção desses números entre si a virtude da compleição do homem excede a virtude da compleição da mulher segundo a natureza. Mas, se se objetar que a união nupcial deveria fazer-se antes do que determina o Filósofo; primeiro, porque a geração se faz do supérfluo do alimento, e, portanto, quando primeiro começa a haver supérfluo do alimento e os machos começam a produzir sêmen, parece que tal união deveria fazer-se, e isto acontece muito tempo antes do que o Filósofo determina, por exemplo, no tempo da puberdade; portanto, parece que deveria fazer-se antes. E, além disso, isto o determinam as leis, que parecem considerar o bem comum, a saber, que os matrimônios podem fazer-se estando a mulher com doze anos e o homem com quatorze ou por aí.

Quanto a isto, deve-se entender, segundo a intenção do Filósofo, que, se considerarmos a boa disposição dos que geram e a boa compleição futura dos que hão de ser gerados e, por consequência, a utilidade comum da cidade ou da região por si, é melhor que essa conjunção se faça com os corpos perfeitos de um e outro, o que se dá no tempo determinado pelo Filósofo ou por aí, na maioria dos casos: pois, perfeitos os corpos, perfeitas serão as virtudes, nem sofrerão detrimento algum no crescimento ou na compleição enquanto tais, a não ser por causa da superfluidade ou de algo semelhante. E os filhos estarão mais bem dispostos quanto ao corpo, porque serão gerados de progenitores mais e melhor dispostos, e, por consequência, quanto à alma, porque a boa disposição do corpo dispõe para a boa disposição da alma; e assim serão mais aptos para as virtudes e os atos civis. Todavia, por causa de algo acidental, convém que em alguns se faça mais tarde ou mais cedo, por exemplo, se mais tarde ou mais cedo se completam os corpos, ou se se teme a fornicação com estranhos, ou algo semelhante. E, ainda que em alguns se encontre mais cedo o supérfluo do alimento e a emissão do sêmen, todavia não se segue que então seja melhor e mais apto para a geração, como tomava a razão em contrário. Pois não é preciso, nas coisas que procedem do imperfeito ao perfeito, que, quando algo pode fazer algo pela primeira vez, então o possa perfeitamente; assim como, quando alguém pode tocar cítara de qualquer modo, não se segue que o possa da melhor maneira, mas antes o contrário: pois as coisas que são anteriores segundo a via da geração são mais imperfeitas; e as posteriores, mais perfeitas, como o homem em relação ao menino, como se diz no nono livro da Metafísica. Ora, as leis não determinam que seja o melhor fazer-se o matrimônio no tempo da puberdade, a saber, estando a mulher com doze anos ou por aí e o homem com quatorze ou por aí, mas então concedem que ele pode fazer-se pela primeira vez, porque então primeiro pode valer o consentimento, por causa do uso da razão, que então pela primeira vez ou por aí existe, e porque então pela primeira vez começa a fazer-se algum supérfluo do alimento, na maioria dos casos, ainda que imperfeito.

Em seguida, quando diz quanto a isso, esclarece em que têmpera ou disposição do ar é mais conveniente que se faça essa conjunção. Acerca do que se deve entender que a boa disposição do gerado segue a boa disposição dos princípios geradores em ato. Ora, a disposição dos que geram segue alguma disposição do continente; donde também o lugar é dito princípio da geração, como também é claro por Porfírio: e a disposição do continente muda segundo a disposição dos tempos e dos ventos e de coisas semelhantes a estas; e por isso é conveniente que aquele que visa a boa disposição dos gerados considere a boa disposição do continente, do tempo e dos ventos. E por isso diz que, para fazer tal união ou conjunção, é preciso servir-se dos tempos e daquelas coisas que dizem respeito à têmpera, isto é, à disposição do ar segundo o tempo, das quais muitos se servem bem e racionalmente, dizendo que ela deve fazer-se mais no tempo do inverno: pois então, pela frieza do continente, fechados os poros, fortalece-se o calor interior e reúne-se a virtude e é mais forte. No verão, porém, abertos os poros, exala-se o calor interior; ora, sendo mais forte a virtude e o calor, é melhor misturar-se para a geração. Convém, porém, considerar, quanto à geração dos filhos, aquilo que é dito pelos filósofos naturais e pelos médicos. Pois os médicos dizem suficientemente a disposição dos tempos em ordem aos corpos a respeito das diversas operações. Os naturais, porém, as que dizem respeito aos ventos; dizendo que os boreais e os orientais são melhores do que os austrais e os ocidentais para a boa disposição dos corpos, como se disse e expôs antes, onde se determinou sobre a melhor situação da cidade.

Em seguida, quando diz mas sendo quais, esclarece quais devem ser os que se hão de unir para a geração segundo a compleição do corpo. E acerca disto, primeiro esclarece quais devem ser quanto à quantidade. Segundo, quando diz é preciso, portanto, ter o hábito de trabalhos em comparação ao exercício. Na primeira parte diz que, sendo de qual condição os corpos daqueles que se unem segundo a compleição da quantidade serão máximamente úteis à boa disposição dos que são gerados, deve dizer-se naquilo que pertence à disciplina dos cidadãos; figurativamente, porém, e em suma, basta dizer agora. Pois é manifesto que a compleição do corpo dos atletas, que são muito grandes de corpo, não é perfeitamente boa disposição do corpo, quer por causa do peso, quer porque a virtude do espírito e do calor se esvai em tão grande extensão dos membros. Nem tampouco para a saúde, pelas mesmas razões; e, por consequência, nem para a operação do intelecto e da razão, que seguem a disposição do corpo, na maioria dos casos. E porque a boa comunicação civil necessita de boa disposição quanto ao corpo e quanto à alma, ela não é ótima para isto. Semelhantemente, a compleição dos imperfeitos segundo a quantidade e dos doentios, que necessitam de maior cuidado, não é ótima, por causa da imperfeição e da desproporção; mas antes a compleição média. Pois em todas as coisas, tanto nas que são segundo a natureza como nas que são segundo a razão, as médias são mais elegíveis; e por isso a compleição média segundo a quantidade nos que geram é mais elegível.

Em seguida, quando diz mas é preciso, esclarece quais devem ser em comparação aos exercícios; dizendo que, para a boa disposição futura dos que hão de ser gerados, convém ter boa compleição do corpo e estar exercitados por alguns trabalhos, para exercitar a virtude e o calor que são excitados pelo movimento: não, porém, por trabalhos violentos, para que, pela violência do trabalho, o espírito não seja exalado e debilitado. E por isso é preciso exercitar-se ou trabalhar não em uma só coisa somente, como os atletas trabalham para vencer, mas em muitas coisas que pertencem aos cidadãos e aos homens livres. Pois é conveniente que o futuro bom cidadão se exercite em muitas operações dos homens livres, para que consequentemente as realize mais fácil e mais deleitavelmente. Ora, é preciso que tanto os homens como as mulheres se exercitem, mas cada um nas operações que lhe são decentes.

Em seguida, quando diz mas é preciso, esclarece que se deve cuidar das mulheres grávidas para a boa disposição dos filhos; dizendo que o legislador deve ter cuidado da boa disposição dos corpos das mulheres grávidas: pois os filhos gerados parecem tomar alimento da mulher que os tem no útero, pelas veias e poros pela natureza para isto ordenados, assim como as coisas que nascem da terra tomam da terra pelas raízes. Ora, o alimento tomado pela mulher é semelhantemente disposto à compleição da mulher, e o filho é necessariamente disposto segundo a disposição do alimento do qual é nutrido, e máximamente no início; e por isso é preciso que o filho seja disposto segundo a disposição da mulher que o gesta. Portanto, é conveniente, para a boa disposição futura da prole, cuidar da boa disposição da mulher: e especialmente convém cuidar que não estejam demasiado torpes por preguiça, o que frequentemente acontece às mulheres grávidas por causa da falta de calor e da superabundância de úmido grosso e indigesto. Pois, se a grávida se torna torpe demais por preguiça, será necessário que o calor e os espíritos no filho se tornem torpes. Depois, convém evitar que usem de alimento demasiado sutil, quer porque, sendo de fácil digestão, produz certo enchimento vão mais do que verdadeiro; quer porque logo, por causa da sua fácil digestão, é assumido nos membros de virtude mais forte segundo o todo, ou quase, de sorte que pouco ou nada haverá de supérfluo que passe para o alimento do feto. Ora, será fácil ao legislador evitar a preguiça, se prescrever às grávidas, que obtiveram a honra da geração e

fugiram do opróbrio da esterilidade segundo os antigos, fazer alguma peregrinação diária, ou duas ou três vezes na semana, ou algo semelhante, a algum oráculo por reverência aos deuses; para que aqueles que tiveram propícios na concepção os tenham benévolos onde é mais necessário, isto é, no parto. E fala segundo a opinião dos antigos gentios, que julgavam haver multidão de deuses, e que eles ou eram corpos supracelestes ou algumas virtudes nos corpos. Ora, ainda que, para a boa disposição futura dos filhos em ordem à república, seja preciso que as mulheres exerçam alguns trabalhos, para que estejam sem preguiça, todavia os já nascidos e que começam a ser disciplinados para o bem do intelecto, que é a especulação, não é preciso que trabalhem muito, mas antes que sejam dispostos de corpo mais preguiçoso, para que, pela continuidade do trabalho, não sejam distraídos da disciplina e, pelo movimento do espírito, não se acendam demasiadamente, de sorte que sejam demasiado móveis, o que não convém à especulação. Pois é preciso que as formas dos sensíveis, nas quais o intelecto especula, tenham fixidez no seu sujeito primeiro, que é o espírito.

Em seguida, quando diz quanto à criação, esclarece de que modo os filhos, depois de nascidos, devem ser dispostos, e que não convém cuidar de todos, ou não igualmente, quer por causa da imperfeição, quer por causa da multidão. E primeiro toca como se deve proceder para com os privados de algum sentido, e onde excedem segundo a multidão. Segundo, quando diz mas basta para os meninos etc., de que modo os perfeitos, não excedendo a multidão conveniente, devem ser dispostos. Quanto ao primeiro, primeiro esclarece como se deve proceder para com os privados. Segundo, quando diz pois é preciso etc., como se deve proceder onde excedem a multidão determinada. Na primeira parte diz que, se acontecer que algum ou alguns sejam privados de algum sentido ou de sentidos, ou de algum membro ou de membros, pelos quais sejam menos úteis para as operações do intelecto e para a república, quanto à sua criação e ao alimento a administrar seja levada uma lei pelo legislador, que nenhum tal seja nutrido: o que se deve entender com tanto cuidado e diligência com quanto se devem nutrir os que nascem perfeitos. Pois aquilo que está ordenado a algum fim, quanto mais é apto por natureza a atingi-lo, tanto mais deve ser disposto para ele; e quanto menos, tanto menos deve ser cuidado. Pois assim vemos que a natureza é mais solícita com os mais perfeitos. Ora, os filhos que nascem perfeitos de membros e de sentidos são mais aptos por natureza a atingir o fim humano; portanto, mais devem ser dispostos. Os privados, porém, de algum sentido ou membro, são aptos a atingi-lo de algum modo, visto que têm alma e intelecto, mas não igualmente perfeitamente; e por isso deve-se cuidar deles, mas não igualmente como dos perfeitos. E universalmente, quanto cada um é apto por natureza a atingir o fim, tanto deve ser disposto, visto que é por causa dele. Ora, falamos aqui do fim humano segundo a vida presente, porque assim fala dele o Filósofo.

Em seguida, quando diz pois é preciso, esclarece o que se deve fazer se excederem segundo a multidão. Pois se deve entender que, sendo a cidade uma comunidade por si suficiente para a vida, é preciso que os cidadãos sejam por si suficientes, e não pobres; e por isso devem ser evitadas na cidade as coisas que induzem à indigência, e esta é a multidão de filhos que devem suceder na herança: pois uma grande e vasta herança dos pais, quando for dividida entre uma multidão de filhos, será muito tênue para cada um, máximamente na terceira ou quarta geração, como vemos ao sentido. Pois não agradou ao Filósofo a lei ou o costume da sucessão do primogênito quanto ao todo: quer porque, sendo os primogênitos um só cada um, e os posteriores muitos, como frequentemente acontece, seguir-se-ia que mais dos filhos seriam pobres do que ricos; quer porque os que têm posses são partes da cidade, e os que não as têm, não. Pois é preciso que os

cidadãos tenham posses, como se disse antes. Por isso, se os nascidos posteriormente não sucedessem em nada aos pais, aconteceria que muitos dos filhos não seriam cidadãos, mas seriam expulsos da cidade: quer porque os nascidos posteriormente, como também os primeiros, podem ser bem-nascidos para grandes coisas: mas, não tendo com que operar aquilo para que nasceram, são compelidos a tomar de onde quer que seja, insidiando os cidadãos e outros por furto, por rapina e homicídios, e unem-se aos adversários, o que tudo é inconveniente. Suposto, pois, que todos devam suceder na herança de qualquer modo, primeiro propõe, para evitar a supérflua multidão de filhos, a lei ou o costume de certas nações. Segundo, quando diz mas visto que certo princípio, apresenta um ensinamento a este respeito mais segundo a sua intenção. Na primeira parte diz que, para evitar a supérflua multidão de meninos, a ordem, isto é, a lei ou o costume de certas nações, proíbe que nenhum dos gerados além da multidão determinada deva ser conservado: pois é preciso, se a cidade deve ser rica, que a multidão deles seja determinada: pois de outro modo empobreceria, se se permitisse a qualquer gerar quanto quer que seja. Mas, porque se admitiu que os meninos não sejam conservados para a vida, esclarece, se for necessário que isto se faça, de que modo se fará com menor culpa: dizendo que, se a alguns cônjuges nascerem mais do que está determinado pela lei, e for necessário exterminá-los, deve-se antes procurar que se faça o aborto antes que estejam presentes o sentido e a vida do que quando estiverem presentes: pois quem procura o aborto depois que estiverem presentes é reputado homicida pela lei; e pecam mais; pois o sêmen e o não-sêmen se determinam pelo sentido e pelo movimento. Assim, pois, Aristóteles não diz, segundo a sua intenção, que alguns nascidos devam ser exterminados; mas segundo a lei das nações; nem que se deva procurar o aborto absolutamente, mas que, se devem ser mortos por alguns, deve-se antes fazer isto antes do sentido e da vida, não como bem em si, mas como mal menor.

Em seguida, quando diz mas visto que, apresenta um ensinamento a este respeito segundo a sua intenção, tomado da determinação do tempo destinado à geração; acerca do que faz três coisas. Primeiro esclarece de que modo se deve determinar o tempo destinado à geração, para evitar a superfluidade de meninos. Segundo, quando diz e, quanto ao restante etc., disto conclui que a mistura além daquele tempo não deve fazer-se por causa da geração. Terceiro, quando diz mas quanto àquela que a outro etc., esclarece que tal mistura não deve fazer-se com estranho ou estranha. Na primeira parte diz: visto que o princípio da idade destinada à geração está determinado para o homem e para a mulher, para este o trigésimo sétimo, para aquela o vigésimo oitavo ano ou por aí, e semelhantemente também o fim, a saber, para o homem o septuagésimo e para a mulher o quinquagésimo segundo a natureza comum, é preciso que o tempo intermediário em que podem gerar seja mais determinado e abreviado para evitar a supérflua multidão. Pois é manifesto que os fetos dos mais velhos, mesmo por volta do septuagésimo ano no homem, ou do quinquagésimo na mulher, são imperfeitos tanto de corpos como de intelectos, por causa da debilidade da virtude dos que geram, a qual, quanto mais dista do vigor, tanto menor é, assim como também os fetos dos mais jovens, mesmo por volta do tempo determinado pela natureza. Ora, os fetos dos decrépitos, além do tempo destinado pela natureza, são de todo débeis de corpo, por causa da debilidade da virtude neles, e por isto, porque o calor está remisso neles, e as paixões estão naturalmente aplacadas, e experimentaram muitas coisas por causa do tempo. Estão também no vigor segundo o intelecto; pois a alma, sentando-se e repousando, torna-se sabedora e prudente, como se diz no sétimo livro da Física: ora, isto é verdadeiro na maioria dos casos. Por isso é manifesta essa idade destinada à geração, a qual alguns dos poetas determinaram por certas hébdomas de anos, a saber, pelo número setenário. Assim, pois, os que

excederem essa idade em quatro ou cinco anos devem abandonar o cuidado de procriar, até o quinquagésimo ano, ou até a idade que excede esse tempo em quatro ou cinco anos nos homens; de modo que assim os homens sirvam manifestamente à geração desde o trigésimo sétimo ano até o quinquagésimo quinto ano no máximo, e as mulheres proporcionalmente desde o décimo oitavo até o trigésimo sétimo ano; pois então um e outro deles está máximamente no vigor perfeito segundo a natureza, e as virtudes estão mais perfeitas; por causa do que os filhos serão gerados tanto mais bem dispostos como em menor número.

Em seguida, quando diz mas quanto ao que, conclui que além desse tempo não deve fazer-se a mistura por causa da geração; dizendo que, no tempo restante, os cônjuges não devem misturar-se entre si manifestamente por causa da geração; mas, se se misturarem, permita-se isto por causa da saúde ou de alguma outra coisa. Pois acontece às vezes que nos vasos seminais há uma multidão de sêmen, ou natural, que, por causa da multidão, oprime a natureza, ou não-natural, ali ou em outras partes do corpo, a qual pode ser evacuada pelo coito e, por consequência, aliviar a natureza e dispô-la melhor para a saúde.

Em seguida, quando diz mas quanto àquela, esclarece que tal mistura não deve fazer-se com outra ou outro. Por causa do que se deve entender que a mistura do macho e da fêmea, no homem, é naturalmente para a geração da prole e para a sua nutrição e educação: ora, para isto nenhum dos dois basta por si; e por isso é preciso que se unam para isto por consentimento mútuo, não por algum breve tempo, mas até a perfeição da prole segundo o corpo e segundo a alma; o que se dará se começarem a gerar no tempo determinado pelo Filósofo, por volta do fim de sua vida. Pois o filho, se for macho, não se aperfeiçoa até o trigésimo sétimo ano ou por aí, e, se esses trinta e sete se juntarem aos trinta e sete anos do pai gerador antes que gerasse, serão setenta e quatro, quando ele estará naturalmente impotente para gerar e por volta do fim da vida. E por isso a comunhão do macho e da fêmea por toda a vida, para a perfeição da prole, provém da natureza que a isso inclina; e toda mistura que se faz fora dessa comunhão é não-natural. E por isso diz que, quanto à mistura do homem com mulher alheia, ou da mulher com homem alheio, haja uma lei e mantenha-se, como bem, não a permitir, nem tampouco querer ver alguém tocar coisa alheia de algum modo. Pois, se se permitir que alguém se aproxime de alguma que não é sua por fornicação, visto que depois da mistura não permanecem misturados por consentimento para a educação da prole, segue-se o mal e máximamente a imperfeição dela; de modo algum, portanto, se permita fazer-se mistura com outro ou outra onde há e se chama casamento. Pois então se segue tanto o mal da prole como a incerteza e a injustiça. E de nenhum modo se deve permitir por volta do tempo da procriação dos filhos; pois então máximamente aconteceria o erro pela incerteza. E, se alguém aparecer fazendo algo tal, seja punido com punição comensurada ao pecado, de modo que segundo a medida do pecado seja o modo dos açoites, como se diz em outro lugar. De sorte que o Filósofo aqui proíbe primeiro, como mal em si, a mistura com estranha, ainda que seja livre; mais, porém, a mistura com aquela que é de outro, por causa da injustiça; e máximamente com aquela que é de outro no tempo destinado à geração.

Em seguida, quando diz mas quanto aos nascidos, esclarece de que modo devem ser cuidados e conservados os meninos perfeitos após o nascimento. E primeiro, de que modo na primeira idade, que se estende, segundo o Filósofo, até o terceiro ano. Segundo, quando diz e à seguinte a esta etc., de que modo na segunda, que se estende até os cinco anos inclusive. Terceiro, quando diz mas passados os cinco anos etc., de que modo na terceira, que se estende até o fim do sétimo.

Quanto ao primeiro, primeiro esclarece de que modo devem ser cuidados e dispostos quanto ao alimento conveniente. Segundo, quando diz além disso, também o movimento etc., quanto aos exercícios e ao costume. Na primeira parte diz: visto que os meninos nascem das mães, é manifesto que o alimento faz grande diferença quanto à potência dos corpos e à disposição, segundo a diferença de sua qualidade: pois qual é segundo a virtude, tal também faz o corpo. Pois a virtude do alimento que se converte naquilo que é nutrido permanece nele: assim como vemos aparecer o sabor do pasto no leite, e a força do vinho no vinagre, e a virtude da alface no sangue gerado dela. Pois, assim como as virtudes dos misturáveis permanecem no misto, ainda que as formas se corrompam, assim também a virtude daquilo do qual outro é gerado permanece de algum modo naquilo que é gerado: pois os agentes naturais padecem dos contrários. Ora, é manifesto, tanto considerando nos outros animais como também nas diversas nações que têm cuidado em induzir nos meninos o hábito e a disposição para a guerra, que a natureza do leite abundante é alimento conveniente e familiar aos corpos humanos, pois também muitos outros animais nutrem por algum tempo as crias após o parto com leite, e semelhantemente as nações que querem dispor bem os meninos; porque, como diz Aristóteles no segundo livro Da geração, somos daquilo mesmo de que nos nutrimos. Pois o alimento se converte na substância da coisa nutrida; e de uma mesma substância e forma é preciso que a matéria seja uma. E por isso, quanto algum alimento é mais semelhante àquilo do qual outro é gerado, tanto mais conveniente é para nutri-lo. Ora, o leite é muito semelhante, segundo a compleição, ao menstruo do qual é gerado o menino: pois o supérfluo do alimento derivado pela natureza para a matriz é o menstruo, e o derivado para as mamas e ali embranquecido é o leite. E por isso o alimento mais conveniente para os meninos após o parto é a natureza do leite, e mais o da mulher do que o do animal, e ainda máximamente o da própria mãe do que o de outra; donde aqueles que são nutridos com o leite da própria mãe devem estar mais bem dispostos segundo a natureza. Por causa do que Avicena diz que pôr a extremidade da mama da própria mãe na boca do infante concorre muito para remover todo dano. Todavia, o leite da própria mãe, logo após o parto, não é conveniente ao menino, até que a compleição destemperada se tempere um pouco. Convém, porém, não dar aos meninos vinho no alimento, por causa das doenças que dele sobrevêm: pois o vinho é muito vaporativo, por causa do calor e da umidade, e nos meninos o alimento sobe muito para as partes superiores; e por isso, nos meninos que têm vinho, faz-se muita descida de evaporação da cabeça. Donde acontece às vezes o estreitamento do poro e da respiração, que é a epilepsia, e gerar-se outras enfermidades desta matéria; semelhantemente também a inflamação da cólera vermelha, e as coisas que dela sucedem. Nem importa, segundo Aristóteles, dar vinho aos meninos ou às amas: mas, se é preciso beber, é preciso que seja pouco e muito aguado.

Em seguida, quando diz além disso, também, esclarece de que modo devem ser cuidados quanto aos exercícios e aos costumes. E primeiro esclarece em quais coisas devem ser acostumados. Segundo, quando diz quanto à primeira etc., que segundo uma ordem determinada. Quanto ao primeiro, mostra que devem ser acostumados ao movimento. Segundo, quando diz mas convém etc., que ao frio. Na primeira parte diz que ainda convém que os meninos, logo após o nascimento, sejam acostumados a quaisquer movimentos, por menores e pequenos que sejam, por exemplo, das mãos e dos pés e das outras partes. Pois pelo movimento dessas partes é exercitado e aguçado o calor natural nelas, o qual, consumindo o úmido supérfluo nelas, disseca o corpo e o torna mais forte. E Avicena acrescenta que, com o movimento, deve-se procurar a consonância da música e a voz da cantilena, para deleitá-los nas consonâncias musicais, por uma causa que se dirá depois. Ora, para que os membros dos meninos, por causa da fluidez do úmido abundante,

não se desviem da figura devida, certas nações costumaram usar de certos instrumentos mecânicos, com os quais, quando se atam os membros dos meninos, fácil e sutilmente se tornam inalteráveis; assim como usam do berço para a direção de todo o corpo, e de um gorro redondo para figurar devidamente a cabeça. Pois é preciso, nessa idade, que a ama toque suavemente os membros, e o que deve ser dilatado, dilate, e o que deve ser afinado, afine, e cada coisa figure com a figura conveniente, e conduza as mãos e os braços aos joelhos, e ate as pernas e as canelas com faixa, e aperte a cabeça com um gorro redondo; pois então o menino é bem receptivo e conduzível, como cera mole.

Em seguida, quando diz mas convém, esclarece que devem ser acostumados ao frio, dizendo que convém, para a boa disposição dos meninos nesta idade, acostumá-los ao frio moderado enquanto pequenos, pois isto aproveita à saúde do corpo e às ações bélicas futuras: pois, quando estão acostumados desde a juventude à tolerância do frio, não são molestados na idade seguinte pelo frio nas coisas bélicas, onde às vezes é necessário, nem padecem as enfermidades que dele provêm. Além disso, pelo costume do frio, fortalece-se o calor e os corpos tornam-se mais fortes; e por isso há o costume, entre muitos dos bárbaros, de alguns lavarem os meninos em água fria logo que nascem. Outros, porém, de os vestirem com um pequeno invólucro, como acontece com os gauleses que habitam junto à região ocidental: pois universalmente todas as coisas que é possível acostumar a um bom hábito futuro é melhor acostumá-las logo desde o princípio, quando são mais conduzíveis: pois não pouco importa, mas muito, que o menino seja acostumado deste ou daquele modo, e mais ainda tudo então se acostuma, como se diz no primeiro livro da Ética.

Em seguida, quando diz quanto à primeira, esclarece segundo um grau; dizendo que, quanto ao exercício de tolerar o frio, convém acostumar logo segundo um grau, quer para que primeiro se acostumem a tolerar frios mais temperados, depois os que excedem mais e mais, segundo que mais se fortalece a virtude ou a compleição: e isto por causa do calor a ser fortalecido e de outras utilidades, evitando, porém, que a natureza seja oprimida por causa do excesso do frio a que é exposta. Semelhantemente se dá quanto ao acostumamento nas outras coisas convenientes: pois a natureza dos meninos, por causa da ternura e da moleza, é apta por natureza a acostumar-se a quaisquer coisas não duras nem que oprimam a sua natureza. Portanto, quanto à primeira idade, o ótimo é ter para com eles tal cuidado e semelhante.

Em seguida, quando diz mas à seguinte, esclarece de que modo devem ser cuidados na idade seguinte, que começa no terceiro ano. E acerca disto, primeiro esclarece a quais coisas devem ser acostumados. Segundo, quando diz mas quanto à contenção dos meninos etc., de quais coisas devem ser proibidos. Quanto ao primeiro, primeiro esclarece que devem ser acostumados nesta idade a certos costumes. Segundo, quando diz e quanto aos discursos etc., que naquilo que pertence ao ouvido. Na primeira parte diz que, na idade seguinte, que começa no terceiro ano e se prolonga até o fim do quinto, na qual não são aptos por natureza para a erudição ou disciplina, por causa da tenuidade da compleição e da imperfeição das virtudes, nem para grandes trabalhos, para que, pela violência, não sejam impedidos de crescer, é preciso exercitá-los em algum movimento moderado, para que, exercitado o calor que resolve o úmido supérfluo, fuja a inércia dos corpos. Ora, tal exercício em movimento deve fazer-se por outras ações e por jogos. E os jogos devem ser não os que declinam para a servilidade, mas antes liberais; nem tampouco demasiado laboriosos ou violentos, para que as virtudes não sejam oprimidas pelo excesso; nem demasiado moles e frouxos, para que não sejam tomados pela preguiça.

Em seguida, quando diz e quanto aos discursos, esclarece que convém que nesta idade sejam exercitados naquilo que pertence ao ouvido; dizendo que convém que nesta idade sejam exercitados em ouvir alguns pequenos discursos e algumas fábulas, para que sejam exercitados na locução e nas razões dos nomes; e disto devem ter cuidado os seus príncipes publicamente a eles designados. Mas isto deve ser observado nesta idade: que todas as coisas a que se acostumam, e os movimentos e as operações e os jogos, os discursos e as fábulas que ouvem e também as coisas que veem, sejam certas imagens daquelas em que posteriormente devem seriamente ocupar-se, e como que um caminho para aquelas em que consequentemente devem estudar ou aplicar-se: pois para aquelas coisas a que se acostumam nas primeiras idades mais posteriormente se inclinam, porque as coisas acostumadas são mais deleitáveis.

Em seguida, quando diz mas as contenções, esclarece de quais coisas devem ser proibidos. E primeiro toca que a contenção do pranto lhes aproveita. Segundo, quando diz mas deve-se considerar etc., de cuja convivência, audição e visão devem ser guardados. Primeiro, pois, diz que alguns governantes da cidade não inconvenientemente detestam, na ordenação e na república deles, as contenções dos meninos quanto aos prantos; pois isto é conveniente e conducente ao aumento da virtude e à nutrição, pois faz-se por isto certo exercício do corpo para essas coisas: pois, quando são contidos do pranto, faz-se retenção do espírito no interior, ao passo que no pranto há difusão para o exterior. Ora, a retenção do espírito no interior faz robustez; pois, por causa da sua congregação no interior, fortalecem-se, visto que a virtude unida é mais forte do que ela mesma dispersa, e a fortaleza do espírito vale para o crescimento e para muitas outras coisas.

Em seguida, quando diz mas deve-se considerar, esclarece primeiro de cuja convivência, audição e visão devem ser guardados. Segundo, quando diz já quanto à dispensa da embriaguez etc., toca por que meio isto pode fazer-se facilmente, escusando-se de ulterior investigação sobre tais coisas. Terceiro, quando diz mas talvez não mal etc., reprova a este respeito a opinião contrária. Quanto ao primeiro, primeiro mostra que devem ser guardados da convivência com os servos. Segundo, quando diz totalmente, pois, a torpeza de linguagem etc., que da audição de coisas torpes. Terceiro, quando diz mas visto que dizer etc., que da visão de coisas desonestas. Quanto ao primeiro diz: os regedores dos meninos, cujo próprio é regular os meninos, devem considerar a educação dos meninos, como sejam bem regulados: pois eles próprios devem ser em tudo a regra deles, assim como no mesmo homem a razão é a regra das potências inferiores: donde, assim como no mesmo homem toda a desordem das potências inferiores é imputada à parte racional da alma, assim toda a desordem dos meninos, que recebem na primeira idade, deve ser imputada aos mestres. Ora, devem cuidar, tanto quanto às outras coisas como quanto a isto, que, quanto menos puderem, os meninos convivam com os servos; pois nesta idade, até o sétimo ano, têm necessidade de conviver em casa e tomar alimento nela, na qual os servos se ocupam. Pois, convivendo com os servos, adquirem certa inclinação para as ações servis, a partir daquilo que ouvem e veem os servos dizer e fazer, mesmo sendo pequenos e bem formáveis para qualquer coisa. Pois deleitam-se máximamente naquilo a que se acostumam na primeira idade; e, deleitados, facilmente se inclinam para isso.

Em seguida, quando diz totalmente, na verdade, disto infere que devem ser guardados da audição de coisas torpes; dizendo que é preciso que o bom legislador extermine totalmente da cidade as torpezas de linguagem, por exemplo, sobre coisas venéreas e sobre outras que estão fora da razão e da honestidade, como qualquer outra coisa torpe: pois o fato de alguém dizer facilmente algo

torpe faz que esteja próximo de fazê-lo. Pois muitas vezes, dizendo algo torpe agível, medita mais frequentemente sobre o mesmo, e da frequente meditação sobre ele segue-se maior inclinação para fazê-lo. E, ainda que universalmente se deva proibir na cidade, todavia máximamente se deve proibir aos jovens e na presença deles, de sorte que nem eles próprios falem nem ouçam de outros algo tal. Pois todas as coisas que ouvem ou veem ou fazem na primeira idade, admiram-nas como novas para eles, por causa do que também melhor as recordam e mais se deleitam, pois as coisas admiráveis são deleitáveis, e para aquelas em que se deleitam mais facilmente se inclinam. Mas, se alguém transgredir, dizendo ou fazendo algo contra tal proibição, se for livre e não tiver alcançado alguma dignidade, seja punido, privando-o da mesa nos convívios comuns e com algumas desonras e açoites convenientes à transgressão: se, porém, for mais idoso em idade que as precedentes e tiver alcançado alguma dignidade, seja punido com desonras servis não convenientes ao seu estado, por causa da utilidade, visto que operou coisas não convenientes a ele. Pois o prelado, se peca manifestamente, mais deve ser punido do que a pessoa privada, tanto porque transgride ao pecar, como porque dá aos súditos ocasião de pecar, crendo estes ser bom e ser-lhes lícito quaisquer coisas que o viram fazer ou dizer.

Em seguida, quando diz mas visto que, esclarece que devem ser guardados da visão de coisas desonestas; dizendo que, visto que dissemos que fazer ou dizer algo torpe deve ser exterminado da cidade, é manifesto que ver pinturas ou discursos que representam coisas desonestas deve ser evitado na cidade, e máximamente pelos jovens: pois da visão de tais coisas faz-se a imaginação e a memória delas, e máximamente sendo jovens, por causa da admiração; e à forte imaginação delas acontece dispor-se o apetite e as virtudes motivas a partir dela: pois a fantasia e a inteligência têm as virtudes das coisas, como diz Aristóteles no livro Do movimento dos animais; e por isso os príncipes devem evitar que a escultura, que se faz por incisão, nem a pintura, que se faz por aposição, que sejam representativas dessas coisas, se façam em lugar privado nem público, a não ser talvez nos santuários de alguns deuses, aos quais a lei atribui algumas lascívias, como a Vênus a lascívia acerca das coisas venéreas: e fala segundo a opinião dos antigos gentios. Ora, para o culto daqueles onde tais lascívias se fazem ou há imagens representativas delas, a lei permite que os pais, sendo mais avançados em idade, honrem tais deuses por si e pelos meninos. Mas que os jovens não sejam espectadores dessas coisas, nem de jambos, nem de tragédias ou comédias em que se representam os feitos e os costumes dos rústicos ou rurais, até a idade em que devem participar da mesa comum, nos convívios públicos, isto é, quando neles começa a vigorar a razão.

Em seguida, quando diz já quanto à dispensa, esclarece por que meios podem ser facilmente proibidos, escusando-se de ulterior consideração sobre essas coisas; dizendo que da audição e visão de coisas desonestas, e da embriaguez, e universalmente da operação de coisas torpes serão proibidos, e estarão impassíveis, se se ocuparem em alguma disciplina e se acostumarem a deleitar-se nela: pois, ocupados com deleitação nela, não atendem às outras coisas. Mas sobre tais coisas, de passagem, está dito agora: posteriormente, porém, insistindo, se determinará mais, se deve haver alguma disciplina dos meninos ou não, duvidando; e, se deve haver, de que modo é e de que modo devem ser instruídos: agora, porém, fizemos menção disto segundo o que era necessário.

Em seguida, quando diz mas talvez, investiga certo sinal pelo qual se mostra que as coisas que no princípio ouvimos e conhecemos se tornam para nós deleitáveis, e que as favorecemos e, por

consequência, nelas persistimos, como em coisa que nos é grata e deleitável. Pois diz que Teodoro, ator de tragédias, não mal julgava nisto, que, quando ia atuar em algo, não queria que alguém representasse algo antes dele, qualquer que fosse o histrião; e isto porque os ouvintes mais favorecem aqueles que primeiro ouviram; do que é claro que amamos as coisas que primeiro conhecemos e a que primeiro nos acostumamos. Pois é manifesto que o mesmo acontece quanto ao acostumamento dos homens nas locuções e nas operações das coisas. Pois em ambas o costume inclina para as semelhantes. Pois todas as coisas que primeiro operamos, seja vendo, seja ouvindo, seja de outro modo, por exemplo, na primeira idade, mais as amamos, porque mais nos deleitamos nelas, admirando-as como novas: e as coisas que mais amamos, mais podemos operá-las. Por isso, se conviesse que na primeira idade os meninos ouvissem comédias ou tragédias, mais se inclinariam para as coisas que por elas são representadas na idade futura: o que é inconveniente: e por isso é preciso tornar estranhas aos jovens, na primeira idade, todas as coisas torpes, mesmo as desonestas, quer pelo acostumamento nas contrárias, quer pela aflição da pena aos que as operam. Ora, entre essas coisas, mais aquelas que são de maior adesão e mais fácil, por exemplo, a desonestidade que diz respeito às coisas venéreas e à bebida e à comida; pois a concupiscência de tais coisas é como que inata em nós logo desde a juventude, segundo o Filósofo no segundo livro da Ética.

Em seguida, quando diz mas passados os cinco anos, esclarece de que modo devem ser instruídos na idade seguinte, por exemplo, desde o fim do quinto ano até o fim do sétimo: expede-se brevemente, dizendo que, passados os cinco anos, nos dois seguintes, até o fim do sétimo, é preciso que os jovens sejam espectadores das disciplinas em que devem ser instruídos; de sorte que, se devem ser instruídos na equitação, é preciso que se tornem espectadores das coisas equestres; se na música, das coisas musicais; para que, acostumados pela audição e pela inspeção de tais coisas, mais se inclinem para elas.

Em seguida, quando diz mas duas, querendo continuar para o que se segue, distingue o tempo seguinte conveniente à disciplina; dizendo que há duas idades segundo as quais é necessário dividir a disciplina conveniente a cada uma delas; por exemplo, aquela que vai do fim do sétimo ano até a puberdade, isto é, até o fim do décimo quarto, e aquela que vai da puberdade até o vigésimo primeiro ano. Ora, os que distinguem todas as idades por setênios, dizendo que a primeira idade contém o primeiro setênio, e a segunda o segundo, e a terceira o terceiro, quanto a todas as idades, não dizem bem: pois é preciso que a divisão da idade se tome consequentemente à divisão da disposição natural do homem, na medida em que é medida pelo tempo; e por isso, segundo a diversidade do estado da conversação e da disposição das coisas naturais, na medida em que são medidas pelo tempo, é preciso que as idades se diversifiquem. Mas esse estado às vezes se diversifica em menor tempo do que o setênio, às vezes em maior. Pois outro é o estado da conversação natural do homem nos três primeiros anos, outro nos dois seguintes e outro nos dois igualmente seguintes; e por isso, segundo isto, distinguem-se três idades antes dos sete anos completos. Depois, outro é o estado da conversação e do modo de viver no setênio seguinte em relação aos precedentes, e outro no seguinte; e por isso essas duas idades se distinguem por setênios. Ora, o estado ou modo de viver da conversação seguinte é mais longo, e se prolonga até o trigésimo sétimo ano ou por aí; e assim não se mede por um só setênio, mas por vários; e assim das outras. E por isso não se dividem as idades universalmente por setênios; mas é preciso seguir a distinção natural. Ora, toda arte e disciplina em ato é apta por natureza a suprir o defeito da natureza, e enquanto aperfeiçoa a aptidão da natureza para ela, por isto, que quem sabe em aptidão se torna sabendo em ato, ou por isto, que induz a forma numa matéria extrínseca apta por

natureza; e por isso devem ser instruídos em cada disciplina para a qual são aptos. Portanto, deve-se considerar primeiro se se deve ter algum cuidado acerca da disciplina própria dos meninos; e, dado que sim, segundo, se é preciso que ela seja comum ou própria, como agora fazem em muitas cidades. E, dado que mais convém que seja comum, terceiro, deve-se considerar qual deve ser tal disciplina. E sobre essas coisas considerará no livro seguinte, começando logo o oitavo livro pela determinação da primeira delas. E nisto o Filósofo termina a sua intenção neste sétimo.