

Lição 1

“Visto que queremos considerar acerca da comunhão política qual seja a melhor de todas para aqueles que podem viver o mais possível conforme ao seu desejo, é preciso considerar também os outros regimes, dos quais usam algumas das cidades que se dizem bem regidas por leis, e se existem alguns outros propostos por certos autores e tidos por bem comportar-se, para que apareça o que é reto e útil.

Além disso, buscar, para além desses mesmos, um outro não pareça ser de todo próprio de quem quer sofismar. Mas, por não se comportarem bem estes que agora existem, por isso pareça que introduzimos este método.

Deve-se, porém, fazer primeiro o começo que por natureza é o começo desta especulação. Pois é necessário ou que todos os cidadãos partilhem de todas as coisas, ou de nenhuma, ou de algumas sim e de algumas não.

Que não partilhem de nenhuma, é manifesto que é impossível. Pois a cidade é certa comunhão, e primeiro é necessário partilhar do lugar; pois um só é o lugar que é de uma só cidade. E os cidadãos são sócios de uma só cidade.

Mas a todos os que é possível participar em comum, é melhor que participem em comum, para que a cidade futura seja bem habitada, ou é melhor que participem em algumas coisas e em algumas não? Pois é possível que os cidadãos participem em comum uns com os outros dos filhos, das mulheres e das posses, como no regime político de Platão. Ali, com efeito, Sócrates diz que é preciso que os filhos, as mulheres e as posses sejam comuns; portanto, é melhor tê-los assim como agora, ou segundo a lei escrita no regime político?

Assim, pois, tem muitas outras dificuldades que as mulheres sejam comuns a todos; e a causa por que Sócrates diz que é preciso estabelecer por lei deste modo não parece decorrer de suas razões. E, além disso, quanto ao fim que ele diz que deve existir para a cidade, tal como agora se disse, é impossível; e de que modo dividir, nada foi determinado.

Digo que é melhor que a cidade seja o mais possível uma só coisa, como o melhor ente; pois Sócrates toma esta suposição.

Ainda que seja manifesto que, procedendo e tornando-se mais una, não haverá sequer cidade; pois a cidade é, segundo a natureza, uma certa multidão, e,

tornando-se mais una, da cidade far-se-á casa, e da casa homem. Pois diríamos que a casa é mais una do que a cidade, e o indivíduo mais uno do que a casa. De modo que, se alguém fosse capaz de realizar isto, não se deveria fazê-lo, pois destruiria a cidade. Ora, a cidade não é feita somente de muitos homens, mas também de homens que diferem em espécie; pois não se faz cidade de semelhantes. Uma coisa, com efeito, é a aliança militar, outra a cidade: aquela é útil pela quantidade, ainda que seja a mesma em espécie; pois a aliança militar é apta por natureza a servir de auxílio, assim como um peso maior arrasta mais. E a cidade diferirá de tal aliança e da nação, quando não estiverem separados por aldeias em multidão, mas como os arcádios; e aqueles dos quais deve fazer-se uma unidade diferem em espécie; por isso a igualdade recíproca salva as cidades, como se disse antes nos *Éticos*; pois também entre livres e iguais é necessário que isto exista.

E, ao mesmo tempo, não é possível que todos governem, mas ou segundo o ano, ou segundo alguma outra ordem, ou tempo; e acontece, deste modo, que todos governem, assim como se se revezassem os curtidores e os ferreiros, e não fossem sempre os mesmos curtidores e ferreiros. E, visto que é melhor que assim se dê também naquilo que diz respeito à comunidade política, é claro que é melhor que sempre governem os mesmos, se for possível. Mas naquilo em que não é possível, por serem todos segundo a natureza iguais, e ao mesmo tempo é justo, quer o governar seja bom quer mau, que todos participem dele; ora isto imita, a saber, que os iguais em parte cedam, e isto como se fossem semelhantes desde o princípio; pois estes governam e aqueles são governados, como se se tornassem outros; e do mesmo modo, entre os que governam, uns governam uns cargos e outros governam outros. É, portanto, manifesto por estas coisas que não é conforme à natureza que a cidade seja una deste modo, como dizem alguns; e o que se diz ser o máximo bem nas cidades é o que destrói as cidades, ainda que o bem de cada coisa preserve cada uma.

E é manifesto também por outro modo que buscar intensamente unificar a cidade não é o melhor. Pois a casa é mais autossuficiente do que um só homem, e a cidade do que a casa; e a cidade quer já então existir, quando acontece ser autossuficiente a comunidade da multidão. Se, pois, é mais preferível o que é mais autossuficiente, então também o menos uno é mais preferível, por ser mais autossuficiente.

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

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

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

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro diz qual é sua intenção;

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

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro propõe sua intenção;

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A primeira divide-se em três:

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

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

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

Acerca do primeiro faz duas coisas:

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

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

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro levanta a questão;

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

Acerca do primeiro faz três coisas:

primeiro levanta uma certa questão de três membros;

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Acerca do primeiro faz três coisas:

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

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

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

Acerca do primeiro, faz duas coisas:

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

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

Acerca do primeiro, apresenta quatro coisas:

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

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

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

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

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

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

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

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

Acerca do primeiro, faz duas coisas:

primeiro, propõe a causa da lei que Sócrates atribuía;

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

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

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

Acerca da primeira delas, diz que é manifesto que a unidade da cidade poderia avançar tanto, mais do que devia, que não permaneceria cidade. Pois foi dito acima que a cidade é naturalmente uma certa multidão; ora, a multidão se opõe à unidade: por isso, se a cidade fosse mais uma do que devia, já não seria cidade, mas da cidade se faria uma casa. E, de novo, se a casa se unisse mais do que devia, da casa não restaria senão um só homem. Pois ninguém duvida de que uma só casa

é mais una do que a cidade, e um só homem é mais uno do que a casa; por isso, ainda que alguém pudesse fazer com que em toda a cidade houvesse tanta unidade quanta há numa só casa, não devia fazê-lo, porque assim se destruiria a cidade.

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

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

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

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

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

A segunda razão apresenta em ***simul autem*** etc., a qual também é introduzida para mostrar que é preciso que haja alguma diferença entre os cidadãos: pois é preciso que alguns deles governem e outros sejam súditos. Pois não é possível que todos governem ao mesmo tempo; mas, se isso se fizer, é preciso que seja por turnos, ou de modo que cada um governe no seu ano, ou em qualquer outro tempo determinado, por exemplo, num mês ou num dia; ou ainda segundo qualquer outra ordem, por exemplo, que os governantes sejam escolhidos por sorteio. E segundo esse modo de governo alternado acontece que todos governem em tempos diversos; assim como, se numa cidade não fossem sempre os mesmos homens os curtidores ou os artífices, mas alternadamente, seguir-se-ia que todos os cidadãos se tornariam curtidores e artífices.

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

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