

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 agíeis, 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 habitação, 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.

Revision #1

Created 11 October 2026 19:17:03 by Admin

Updated 11 October 2026 19:17:03 by Admin