

Lição 11

Visto que a vida consiste em ócio e negócio, é preciso que as leis instruem 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 agíeis 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.

Revision #1

Created 11 October 2026 19:17:05 by Admin

Updated 11 October 2026 19:17:05 by Admin