Lição 7

Não foi a precaução contra a injúria, não a troca de mercadorias, não a habitação vizinha, não a repulsa das guerras, não a participação nas magistraturas, mas o modo de viver bem e feliz que congregou os homens nas cidades.

> ***260.*** *Deve-se, porém, tomar primeiro que limites chamam de oligarquia e de democracia, e o que é o justo oligárquico e o democrático.*
>
> ***261.*** *Pois todos tocam num certo justo; mas avançam até certo ponto, e não dizem todo o justo que é propriamente justo. E é justo, mas não para todos, e sim para os iguais. E parece que é injusto o que é justo, e é justo, mas não para todos, e sim para os desiguais. Estes, porém, suprimem isto, a saber, para quem, e julgam mal.*
>
> ***262.*** *E a causa é que o juízo é acerca de si mesmos: ora, quase todos são maus juízes das coisas próprias. Por isso, uma vez que o justo para alguns também é justo do mesmo modo tanto nas coisas quanto quanto às pessoas para quem, como foi dito antes na Ética, confessam a desigualdade da coisa, mas duvidam daquela que se refere às pessoas para quem, sobretudo pelo modo referido, porque julgam mal a respeito de si mesmos.*
>
> ***263.*** *Depois, também porque, dizendo cada um dos dois até certo ponto algo de justo, pensam dizer o justo absolutamente. Pois estes, se forem desiguais segundo alguma coisa, por exemplo segundo o dinheiro, julgam ser totalmente desiguais; aqueles, porém, se forem iguais segundo alguma coisa, por exemplo segundo a liberdade, totalmente iguais.*
>
> ***264.*** *Mas não dizem o que é mais principal. Pois, se tivessem entrado em comunidade e se tivessem reunido por causa das posses, participam da cidade tanto quanto também da posse. Por isso o argumento dos oligárquicos parecerá prevalecer: pois não seria justo que quem contribuiu com uma mina participe igualmente de cem minas com aquele que deu todo o restante.*
>
> ***265.*** *Nem quanto aos que estão desde o princípio, nem quanto aos bens depois adquiridos. Mas, se não fosse por causa do próprio viver somente, e sim antes por causa do próprio viver bem — pois, do contrário, também dos servos e dos demais animais haveria cidade —, ora, não há, porque não participam da felicidade nem do próprio viver segundo a escolha.*

266. *Nem por causa da aliança bélica, para que não sofram injustiça de ninguém, nem por causa das trocas, com vistas ao uso que há entre uns e outros.*

267. *Com efeito, os Tirrenos, os Cartagineses e todos os que têm contratos entre si seriam também cidadãos de uma só cidade; pois existem entre eles pactos acerca das coisas importáveis, convenções para não cometer injustiça, e documentos escritos sobre a aliança militar.*

268. *Mas também não foram estabelecidos entre eles magistrados comuns a todos, e sim diferentes junto de uns e de outros.*

269. *Nem se preocupam uns com os outros sobre quais devam ser, nem sobre que nenhum dos que estão sob os pactos seja injusto, nem sobre que não tenham malícia alguma, mas somente sobre que não ajam injustamente entre si. Ora, ocupam-se da virtude e da malícia todos aqueles que cuidam de uma boa legislação. Por onde é manifesto que deve preocupar-se com a virtude aquela que é verdadeiramente chamada cidade, e não apenas de nome. Pois, de outro modo, a associação e a aliança militar diferem das dos demais apenas quanto ao lugar, distinguindo-se somente daqueles que combatem à distância. E a lei é um pacto, como diz o sofista Licofron, um fiador do justo entre uns e outros, mas não algo que torne os cidadãos bons e justos.*

270. *E que assim se dê, é manifesto. Pois, ainda que alguém unisse os lugares num só, de modo que a cidade dos Megarenses e a dos Coríntios se tocassem pelos muros, nem por isso seria uma só cidade, nem tampouco se contraíssem matrimônios uns com os outros, embora este seja um dos modos próprios de comunicação das cidades. Semelhantemente, tampouco haveria cidade se alguns habitassem separadamente, não porém tão distantes que não pudessem comunicar-se, mas de modo que tivessem leis para não se molestarem injustamente uns aos outros nas trocas mútuas — por exemplo, se um fosse ferreiro, outro agricultor, outro curtidor, outro algo semelhante, e fossem em multidão de dez mil, mas não comunicassem em nada mais senão em tais coisas, a saber, na troca e na aliança militar — nem assim, com efeito, seria cidade. Por que razão, pois? Certamente não por causa da não proximidade da comunidade. Pois, ainda que assim se reunissem, comunicando deste modo, cada um usaria contudo da própria casa como de uma cidade, e ajudando-se uns aos outros apenas como numa guerra contra os que os injuriam, nem assim pareceria ser cidade aos que consideram diligentemente. Pois, semelhantemente aos que consideram diligentemente. Pois, semelhantemente, conversariam reunidos e separadamente.*

271. *É manifesto, portanto, que a cidade não é a comunidade de lugar, nem existe em vista de não agirem injustamente uns contra os outros, nem em vista da troca mútua; mas isto, por certo, é necessário que exista, se houver de haver*

> *cidade. Contudo, ainda que existam todas essas coisas, não há por isso já uma cidade.*
>
> ***272.*** *Mas a comunicação em vista do próprio bem viver, tanto das casas quanto das famílias, existe em vista de uma vida perfeita e por si suficiente. Isto, porém, não se dará sem que habitem um único e mesmo lugar e usem de matrimônios entre si: por isso surgiram nas cidades as afeições, as fraternidades, os sacrifícios e as celebrações do próprio conviver. Ora, tal coisa é obra da amizade; pois a escolha de conviver é amizade.*
>
> ***273.*** *O fim da cidade, portanto, é o bem viver, e essas coisas existem em vista desse fim. A cidade, por sua vez, é a comunidade de famílias e de aldeias em vista de uma vida perfeita e por si suficiente. E isto é, como dizemos, viver feliz e bem: deve-se, pois, estabelecer a comunidade política em vista das boas ações, e não do próprio conviver.*
>
> ***274.*** *Por isso, todos os que contribuem mais para tal comunidade participam mais da cidade do que os iguais em liberdade e em linhagem, ou os maiores em liberdade mas desiguais quanto à virtude política; ou os que excedem em riquezas mas são excedidos em virtude. Que, portanto, todos os que disputam acerca das constituições dizem certa parte do justo, é manifesto pelo que foi dito.*

399. Depois que o Filósofo declarou por meio de que se distinguem o regime popular e o dos poucos, nesta parte mostra por meio de que os antigos determinaram essas constituições. E, porque determinaram tais constituições por meio de certo justo, por isso, nesta parte, determina acerca do justo do poder dos poucos e do dos muitos, e de que modo disseram a verdade e de que modo não: e divide-se em duas partes.

Na primeira, expõe previamente o seu intento.

Em segundo lugar, prossegue, ali: ***pois todos tocam***, etc.

Na primeira diz que, depois de determinado o que é o regime dos poucos e o dos muitos, e que se distinguem pela riqueza e pela pobreza, deve-se primeiro tomar as definições que os antigos deram acerca deles. Ora, definem-nos por meio do justo, porque a constituição é a ordem dos que habitam na cidade, e essa ordem se considera segundo alguma justiça; por isso definiram tais constituições por meio do justo: pelo que se deve ver o que é o justo dos muitos.

Em seguida, quando diz ***pois todos***, prossegue o seu intento. E, porque os antigos, como foi dito, distinguiram essas constituições por meio do justo, quer determinar que tal justo é justo sob certo aspecto, não absolutamente.

E, primeiro, mostra que é justo sob certo aspecto.

Em segundo lugar, especialmente, que não é justo absolutamente, ali: ***ora, o mais principal***, etc.

Ainda, a primeira em duas:

pois, primeiro, declara que estes tocaram o justo sob certo aspecto, não absolutamente.

Em segundo lugar, atribui a causa de certa afirmação, ali: ***ora, a causa é que*** etc.

Na primeira diz que todos os antigos, ao determinarem acerca do regime dos poucos e do dos muitos, tocam o justo sob certo aspecto, não absolutamente, avançando apenas até certo ponto: e dizem não tudo aquilo que é propriamente justo e justo absolutamente, mas aquilo que é impropriamente e sob certo aspecto justo. E isto aparece porque o justo se considera segundo alguma proporção e segundo alguma dignidade, ao menos na justiça distributiva. E por isso, onde há justo segundo a proporção, que é segundo a dignidade, em relação ao bem absoluto, aí há o bem absoluto; onde, porém, não é em relação ao bem absoluto, mas sob certo aspecto, aí o justo não é absoluto, mas sob certo aspecto. Ora, isto ocorre no regime dos muitos e no dos poucos. Pois no regime dos poucos considera-se o justo em razão das riquezas, e no regime dos muitos em razão da liberdade. E é manifesto que estas coisas não são bens absolutos: pois os bens absolutos são os bens da virtude; por onde é manifesto que estes tocaram o justo sob certo aspecto, não absolutamente. E isto aparece novamente. Pois o justo parece ser igual, ou consistir em certa igualdade segundo a proporção; a qual se considera não somente da parte das coisas que devem ser distribuídas, mas também da parte dos sujeitos aos quais se deve fazer a distribuição. Pois, ao fazer-se a justiça, considera-se também a igualdade de proporção da parte das pessoas às quais se deve fazer justiça segundo alguma dignidade: e a proporção das coisas que se distribuem deve ser a mesma; de sorte que, se são iguais segundo as virtudes, distribua-se-lhes igualmente dos bens. Se, porém, são desiguais segundo a virtude, distribua-se-lhes igualmente segundo a proporção, de modo que, quanto mais um exceda o outro em virtude, tanto mais se lhe distribua dos bens comuns. Semelhantemente também, se quanto a algo se considerar a dignidade. E os antigos, ao disputarem acerca do justo do poder dos poucos e do dos muitos, concederam bem e tocaram a igualdade da parte das coisas; a igualdade dos sujeitos, porém, omitiram, e julgaram mal quanto a isto. Por onde é manifesto que não tocaram o justo absolutamente; por onde o julgaram mal.

Em seguida, quando diz ***ora, a causa***, atribui a causa de certa afirmação. Pois disse que julgaram mal acerca do justo, e atribui a causa disto: e divide-se em duas, conforme a atribui de dois modos. A segunda, ali: *depois, porém* etc. Na primeira diz que a causa por que julgaram mal acerca do justo, não considerando a igualdade das pessoas mas das coisas, foi esta: porque julgaram acerca de si mesmos; ora, quase todos dão juízo mau acerca de si mesmos; e a razão disto é que para o juízo se requer a prudência. A prudência, porém, pressupõe o apetite reto por meio da virtude moral: portanto, o que perverte o apetite perverte o juízo da razão. Ora, o apetite mau e perverso perverte o juízo acerca de si mesmo. E o homem, na maioria das vezes, tem apetite perverso a respeito de si mesmo, porque cada um se afeiçoa demasiadamente a si mesmo. E por isso, por causa do excessivo amor e afeição que tem por si mesmo, a vontade se perverte do fim reto: e por isso, julgando acerca de si mesmos, julgam mal. E diz ***ora, quase*** etc. porque os sábios não julgam mal acerca de si mesmos: pois têm prudência e apetite reto, e conhecem-se como são, e por isso não se afeiçoam desordenadamente a si mesmos; pelo que julgam retamente acerca de si mesmos como acerca dos outros. Portanto, sendo o justo igual do mesmo modo tanto da parte das

coisas quanto da parte das pessoas, como foi dito na Ética, e sendo os próprios antigos as pessoas às quais se fazia a distribuição, e julgando acerca de si mesmos, concederam a igualdade da parte das coisas, não das pessoas: por onde é manifesto que julgaram mal acerca do justo.

Em seguida, quando diz ***depois, porém, isto mesmo***, prova por uma segunda razão: e diz que novamente é manifesto que aqueles que favorecem o regime dos poucos e o dos muitos julgaram mal acerca do justo, tanto pela causa dita quanto porque, tocando o justo sob certo aspecto, pensaram ter tocado o justo absolutamente: mas não o tocaram, porque os partidários do regime dos poucos disseram que, se alguns são desiguais sob certo aspecto, são desiguais absolutamente: a saber, que, se são desiguais segundo as riquezas, de sorte que um seja mais rico que o outro, são desiguais absolutamente. E por isso não se deve distribuir dos bens comuns a um tanto quanto a outro. Os partidários do regime dos muitos disseram que, se alguns fossem iguais em liberdade, seriam iguais absolutamente, e deveriam receber igualmente dos bens comuns. Se, porém, desiguais em liberdade, desiguais absolutamente e desigualmente deveriam receber. E assim é manifesto que não tocam o justo absolutamente, mas sob certo aspecto. Pois argumentam do sob certo aspecto para o absoluto: é igual segundo as riquezas, logo igual; e: é igual em liberdade, logo igual absolutamente.

Em seguida, quando diz ***ora, que***, prova especialmente que estes não visaram ao justo absolutamente.

E, primeiro, quanto ao regime dos poucos.

Em segundo lugar, quanto a todos, ali: ***nem para aqueles que desde o princípio*** etc.

Na primeira diz que estes deixam de lado o justo mais principal. Pois, se assim fosse, que a cidade fosse instituída finalmente por causa das riquezas e das posses, e os homens se tivessem comunicado e reunido por causa delas, participariam da cidade tanto quanto das riquezas. E então teria verdade o discurso daqueles que escrevem acerca do regime dos poucos, a saber, que os que fossem iguais nas riquezas recebessem igualmente do comum; se não, não. Pois não lhes parece ser justo, se a comunidade tem em bens cem talentos, que receba tanto dos cem talentos aquele que ao comum não aportou senão uma mina, isto é, alguma pequena medida, quanto aquele que deu todo o restante. Além disso, não parece ser justo que aquele que aportou menos ao comum receba tanto daquilo que a comunidade teve desde o princípio, nem daquilo que depois foi adquirido. Ora, porém, a cidade não é instituída finalmente por causa das riquezas, visto que as riquezas se ordenam a algo mais: por onde é manifesto que estes que favorecem o regime dos poucos não tocaram o justo absolutamente.

Em seguida, quando diz ***nem em vista da aliança militar***, mostra universalmente que nem estes nem os outros tocaram o justo absolutamente. E, porque o justo se considera em ordem ao fim da cidade, nas operações que se dirigem a outrem, por isso o filósofo declara o fim da cidade, para que a partir disto apareça o que é o justo absolutamente e o que é o justo sob certo aspecto. E divide-se em duas partes.

Primeiro, mostra em vista de que fim a cidade é instituída. S

egundo, infere um corolário, do qual aparece aquilo que pretende principalmente, ali: ***por isso*** etc.

A primeira em duas.

Primeiro, mostra que a cidade não é instituída em vista de algum bem particular e sob certo aspecto.

Em segundo lugar, mostra em vista de que é instituída, ali: ***mas em vista do próprio bem viver*** etc.

Ainda, a primeira em duas.

Primeiro, mostra que não é instituída em vista do próprio viver de modo absoluto.

Em segundo lugar, que tampouco em vista da troca ou da aliança militar, ali: ***nem em vista da aliança militar*** etc.

Na primeira diz que, se a cidade não é instituída finalmente por causa das riquezas, tampouco é instituída em vista somente do próprio viver, de sorte que o próprio viver, segundo si mesmo, seja o fim último da cidade, mas antes o próprio bem viver: pois, se o viver de modo absoluto fosse o fim da cidade, tudo o que atingisse o viver atingiria o fim da cidade; mas os escravos e os animais brutos atingem o viver de modo absoluto, pelo que atingiriam o fim da cidade; mas não o atingem, porque a felicidade é o fim da cidade: eles, porém, não participam da felicidade nem atingem o próprio viver segundo a escolha: por onde é manifesto que a cidade não é instituída em vista do próprio viver de modo absoluto.

Em seguida, quando diz ***nem da aliança militar***, mostra que tampouco é instituída em vista da aliança militar e da troca deles entre si.

E divide-se em duas, conforme o prova de dois modos.

A segunda, ali: ***ora, que assim*** etc.

Ainda, a primeira em duas.

Na primeira, põe a conclusão do argumento que pretende.

Na segunda, prova-a, ali: ***com efeito, os Tirrenos*** etc.

Na primeira diz que a cidade não é instituída em vista da aliança militar contra os inimigos, para que de ninguém possam sofrer injustiça; nem em vista de se fazer a troca; nem por causa de alguns contratos ou usos que possam realizar-se entre os homens uns com os outros.

Em seguida, quando diz ***com efeito***, prova; e diz que, se a cidade fosse instituída por causa dessas coisas que foram ditas, então os Tuscos e os Cartagineses, que têm alguns contratos entre si, estariam sob uma só cidade: mas isto é falso; por onde a cidade não é instituída em vista de alguma troca nem de aliança militar. Acerca deste argumento procede assim. Primeiro, prova a consequência. Em segundo lugar, destrói o consequente, ali: *mas tampouco os magistrados*. Na primeira diz que, se a cidade fosse instituída em vista da aliança militar, da troca e dos contratos

que possam realizar-se entre si, então os Tuscos e os Cartagineses, e todos entre os quais há e se fazem alguns contratos, estariam sob uma só cidade: pois há entre eles pactos acerca das coisas importáveis, ou seja, das coisas que se podem transportar de um para o outro, de modo que as coisas de uma cidade possam ser transportadas a outra cidade e trocadas. Além disso, têm convenções de não cometerem injustiça uns aos outros quanto à aliança militar: por onde estariam sob uma só cidade, ajudando-se uns aos outros contra os inimigos.

Em seguida, quando diz ***mas tampouco***, destrói o consequente, provando que ele é falso.

E divide-se em duas, conforme o prova de dois modos.

A segunda, ali: ***nem de que espécie devam ser*** etc.

Na primeira diz que é manifesto que não há uma só cidade, porque uma só cidade tem um só governo: mas os cidadãos Tuscos e os Cartagineses, e os outros que têm contratos entre si, não estão sob um só governo, mas sob governos diversos. Pois um é o governo dos Tuscos e outro o dos Cartagineses: por onde é manifesto que estes não estão sob uma só cidade.

Em seguida, quando diz ***nem de que espécie***, põe a segunda razão para destruir o consequente. E diz que é manifesto que estes não estão sob uma só cidade, porque estes Tuscos não se preocupam com quais devam ser, segundo a virtude, os Cartagineses, nem inversamente; nem se preocupam com que nenhum deles seja injusto, nem com que nenhum tenha malícia, nem para isso trabalham, nem para isso cooperam; mas somente pretendem que não cometam injustiça uns aos outros. Mas todos os que se preocupam com uma boa legislação consideram acerca da virtude e da malícia, para afastarem a malícia dos cidadãos e torná-los virtuosos: pois isto pretende o bom legislador: por onde é manifesto que a boa e verdadeira cidade, e não apenas segundo o nome, deve preocupar-se com a virtude, para tornar os cidadãos virtuosos. Contudo, embora estes não se preocupem uns com os outros sobre quais sejam segundo a virtude, nem para isso trabalhem, têm todavia alguma comunicação; pois ajudam-se a combater contra os inimigos, e comunicam nas trocas e nos contratos, e assim das demais coisas. Semelhantemente se deve dizer que, se há duas cidades afastadas quanto à posição, às vezes contudo comunicam nas trocas e em outros contratos e ajudam-se mutuamente a combater contra os inimigos, diferindo apenas nisto das próximas quanto ao lugar, a saber, que estas são próximas e aquelas afastadas. E o pacto é para elas uma lei, para que não cometam injustiça umas às outras, não para que se tornem bons cidadãos: como disse proverbialmente o sofista Licofron, que o pacto estabelecido entre alguns é um fiador de que não cometam injustiça uns aos outros; não de que se tornem bons uns aos outros, nem de que espécie sejam segundo a virtude, a saber, bons ou justos.

Em seguida, quando diz ***ora, que***, põe a segunda razão para provar que a cidade não é instituída em vista da aliança militar, da troca e dos outros contratos. Pois poderia alguém dizer que, se os Tuscos e os Cartagineses fossem próximos e habitassem juntos num só lugar e comunicassem nas comunicações e nos outros contratos, seriam uma só cidade. Isto ele remove por este argumento. E divide-se em duas. Na primeira põe o argumento como que procedendo à maneira de narração. Em segundo lugar, conclui a conclusão principalmente pretendida, ali: *pelo que fica patente* etc. Na primeira diz ser patente, pelo que foi dito, que assim se dá, como foi dito, que a cidade não é instituída em vista da aliança militar, nem da troca, nem dos outros contratos. Pois, se duas

cidades distintas, como a dos Megarenses e a dos Coríntios, fossem próximas quanto à posição, de sorte que se tocassem e fossem circundadas por um só muro, ainda assim não seria uma só cidade, porque poderia acontecer que tivessem governos diversos e constituições diversas, e é manifesto que então não seria uma só cidade, mesmo posto que comunicassem entre si segundo os matrimônios, de modo que alguns dos cidadãos Megarenses contraíssem núpcias com alguns dos Coríntios; embora essa comunicação seja uma das próprias comunicações que se fazem nas cidades. Pois os homens de uma cidade frequentemente contraem núpcias com outros da mesma cidade. Ainda assim, porém, não seria uma só cidade, porque isto poderiam fazê-lo cidades diversas. Do mesmo modo, se alguns estivessem separados quanto ao lugar e tivessem habitações diversas, não porém tão distantes que não pudessem comunicar entre si, mas tivessem leis para que, ao fazerem trocas entre si, não se causassem injustamente moléstias, de sorte que um fosse ferreiro, outro curtidor, outro agricultor, outro tivesse alguma outra arte, e fossem em alguma grande multidão, como se fossem dez mil, e em nada mais comunicassem entre si senão na troca das coisas e no combater contra os inimigos, ainda assim não seria uma só cidade; porque isto pode acontecer a habitantes de cidades diversas. Qual é, pois, a causa por que não é uma só cidade? Não se deve dizer que é por isto que não são próximas quanto à posição, visto não estarem sob uma só cidade, de sorte que o não ser próximas quanto à posição faça a cidade não ser una e o ser próximas faça a cidade ser una: porque, se alguns assim se reunissem, de modo a serem próximos quanto à posição e comunicassem entre si, se todavia cada um tivesse a sua casa e usasse dela como de uma cidade, que é comum a muitos, e se ajudassem uns aos outros contra os inimigos que os injuriassem, mas em nada mais comunicassem, não seria uma só cidade. E isto é manifesto para quem considera diligentemente; porque é possível que estejam sob governos e constituições diversos, e então é manifesto que não estão sob uma só cidade. Além disso, posto que assim estivessem reunidos, de modo a conversarem entre si e separadamente acerca dos contratos a fazer, ainda assim não seria uma só cidade, porque seria possível que tivessem constituições e governos diversos.

Em seguida, quando diz ***é manifesto, portanto***, conclui a conclusão principal. E diz que é manifesto que a cidade não é a comunicação de lugar, nem a cidade é instituída finalmente para que não cometam injustiça uns aos outros, nem em vista da troca: contudo, se houver de haver cidade, é preciso que estas coisas existam, pois de outro modo não seria cidade: todavia, existindo somente estas coisas, não há por isso já, primeiramente, cidade.

Em seguida, quando diz ***mas ela mesma***, mostra em vista de quê foi instituída. E divide-se em duas partes.

Na primeira mostra o que é a cidade absolutamente.

Na segunda mostra qual é o fim da cidade em vista do qual foi instituída, ali, ***o fim é*** etc.

Na primeira diz que bem se disse que a comunhão do lugar não é a cidade, mas que a comunhão do bem viver, composta de casas e de diversos gêneros em vista da vida perfeita e por si suficiente, é a cidade. E por dizer comunhão do bem viver, aponta a causa formal; por dizer composta de casas, toca a causa material próxima; por dizer de diversos gêneros, toca as causas materiais remotas; por dizer em vista da vida perfeita etc., toca a causa final. Mas essas coisas não podem existir senão para os que habitam o mesmo lugar e se unem segundo os matrimônios. E por

causa disso surgem na cidade as afeições da amizade que a produzem e a conservam, e as confrarias, que são comunhões mútuas nas comidas e nas bebidas ou em outras coisas. Do mesmo modo surgem os cultos sagrados e os convívios e as diversões por causa do próprio viver junto; e a razão disso é que a amizade é muito necessária na cidade. Pois a amizade escolhe-se por causa do viver junto, e sem o viver junto não há cidade; por isso a amizade é necessária à cidade; mas essas coisas que se disseram são necessárias à amizade; e por isso essas coisas estão ordenadas na cidade.

Em seguida, quando diz ***o fim, na verdade***, mostra em vista de que fim a cidade foi instituída. E diz que o fim da cidade, por causa do qual a cidade foi instituída, é o próprio bem viver. Ora, a cidade e aquelas coisas que se ordenam à cidade existem por causa do fim. Pois a cidade é a comunhão do bem viver, composta de gêneros diversos e em vista da vida perfeita e por si suficiente. Ora, isto é viver felizmente; e viver bem ou felizmente nas coisas políticas é operar segundo a melhor virtude, na prática. E por causa disso é manifesto que a comunhão política consiste na comunhão das boas ações, e consiste no próprio viver de modo absoluto. Aparece, portanto, que o fim por causa do qual foi instituída a cidade bem ordenada é viver ou operar segundo a virtude perfeita, e não o próprio viver junto.

Em seguida, quando diz ***por causa do que***, infere um corolário do qual aparece o que é principalmente pretendido. E diz que, sendo o fim da cidade viver felizmente na prática, e sendo o viver felizmente operar segundo a melhor virtude prática, que é a prudência, e consistindo a comunhão política em ações desse tipo, é manifesto que aqueles que mais acrescentam a tal comunhão mais acrescentam à condição civil, e mais da cidade pertence a esses do que àqueles que são iguais em liberdade ou em gênero, e do que àqueles que são maiores em gênero, mas menores e desiguais segundo a virtude política. Novamente, pertence mais a esses das coisas que dizem respeito à cidade do que àqueles que excedem os outros em riquezas, mas são excedidos pelos outros nas virtudes. Disto aparece que, se o justo é a igualdade de algumas coisas para algumas pessoas segundo a dignidade em ordem ao fim, então naquela política em que se põe o reto fim há o justo absolutamente. Pois o justo, como se disse, considera-se segundo a dignidade em ordem ao fim, como no reino e nas políticas retas universalmente. Ora, naquela política em que se põe um fim não reto, não há o justo absolutamente. E tais são o estado popular e o dos poucos; e por isso em tais estados não há o justo absolutamente. Isto era o que se pretendia principalmente, em vista do que se conduziu toda a investigação sobre o fim da cidade. Agora recapitula, e diz que é manifesto, a partir do que foi determinado, que todos aqueles que disputam sobre o justo não tocaram o justo absolutamente, mas apenas o justo sob certo aspecto.

Revision #2
Created 11 October 2026 19:15:35 by Admin
Updated 17 October 2026 14:23:26 by Admin