

**S. Tomás de Aquino  
Pedro de Alvéria**

## **COMENTÁRIO À POLÍTICA DE ARISTÓTELES**

**CONDENSADO**

### ***Livro I***

- **PROÊMIO**
- **II. ELEMENTOS DE ECONÔMICA. A  
RELAÇÃO ENTRE SERVO E SENHOR.**
- **III. A RELAÇÃO DE POSSE.**
- **IV. O USO DA ARTE PECUNIATIVA**
- **V. A RELAÇÃO ENTRE MARIDO E ESPOSA E  
ENTRE PAI E FILHO**

### ***Livro II***

- **I. A CIDADE PERFEITA SEGUNDO  
SÓCRATES E PLATÃO**
- **II. AS ORDENAÇÕES DE FALÉIAS**
- **III. A LEGISLAÇÃO DE HIPÓDAMOS**
- **IV. A POLÍTICA DOS LACEDEMÔNIOS**
- **V. A POLÍTICA DOS CRETENSES E DOS  
CARTAGINESES**



## ***Livro III***

- **I. A CIDADANIA**
- **II. A DIVISÃO DA POLÍTICA EM SUAS ESPÉCIES**
- **III. O MODO PELO QUAL OS ANTIGOS DETERMINARAM AS DIVERSAS POLÍTICAS**
- **IV. O GOVERNO DA CIDADE**
- **V. COMO DEVEM SER DISTRIBUÍDOS OS PRINCIPADOS**
- **VI. O REINO**

## ***Livro IV***

- **I. INTRODUÇÃO AO LIVRO IV. A PLURALIDADE DAS POLÍTICAS EM GERAL**
- **II. OS DIVERSOS ESTADOS POPULARES, DOS POUCOS E DOS ÓTIMOS**
- **III. A REPÚBLICA E A TIRANIA**
- **IV. A MAIS EXCELENTE DE TODAS AS REPÚBLICAS POSSÍVEIS A MUITAS CIDADES E A MUITOS HOMENS**
- **V. QUAIS REPÚBLICAS CONVÉM A QUAIS CIDADES**
- **VI. AS PARTES DA REPÚBLICA: OS CONSELHEIROS, OS GOVERNANTES E OS JUÍZES. I. OS CONSELHEIROS.**



- **VII. AS PARTES DA REPÚBLICA. II. O PRINCIPADO.**
- **VIII. AS PARTES DA REPÚBLICA. III. O JUDICATIVO.**

## ***Livro V***

- **I. AS CAUSAS DA CORRUPÇÃO DOS DIVERSOS REGIMES EM GERAL**
- **II. AS CAUSAS DAS SEDIÇÕES E DA TRANSMUTAÇÃO DA DEMOCRACIA**
- **III. AS CAUSAS DAS SEDIÇÕES E DAS TRANSMUTAÇÕES DA OLIGARQUIA**
- **IV. AS CAUSAS DAS SEDIÇÕES E DAS TRANSMUTAÇÕES NA ARISTOCRACIA**
- **V. AS CAUSAS E PRINCÍPIOS DA SALVAÇÃO DOS REGIMES POLÍTICOS EM GERAL**
- **VI. A CORRUPÇÃO E A SALVAÇÃO DA MONARQUIA**

## ***Livro VI***

- **I. A PARTIR DO QUE E COMO DEVE SER INSTITUÍDA O ESTADO POPULAR**
- **II. A PARTIR DE QUE E COMO DEVE SER INSTITUÍDO O ESTADO DE POUCOS**

## ***Livro VII***



- **I. A INSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA ÓTIMA QUANTO AO SEU FIM**
- **II. A INSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA ÓTIMA, QUANTO À MATÉRIA REMOTA.**
- **III. A INSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA ÓTIMA, QUANTO À MATÉRIA PRÓXIMA.**
- **IV. A INSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA ÓTIMA, QUANTO AOS CIDADÃOS**

## ***Livro VIII***

- **I. A EDUCAÇÃO DAS CRIANÇAS**

---

■ *Índice Anterior*



# LIVRO I

## PROÊMIO

### Índice

1. A finalidade da cidade.
2. O bem ao qual se ordena a cidade é principalíssimo.
3. Comparação da cidade com outras comunidades.
4. A comunidade civil pertence à natureza.
5. O homem é naturalmente um animal civil.
6. O homem é animal civil mais dos que as abelhas ou outros animais gregários.
7. A cidade é anterior, segundo a natureza, à casa e ao homem singular.
8. Sobre a instituição das cidades.

---

▪ *Índice Anterior*



## II. ELEMENTOS DE ECONÔMICA. A RELAÇÃO ENTRE SERVO E SENHOR.

### Índice

1. Introdução.

2. As partes da casa.

3. Opiniões sobre o domínio e a servidão.

4. Posição do Filósofo sobre o domínio e a servidão.

5. Se pode haver alguém naturalmente servo.

6. Comparação do homem naturalmente servo ao animal bruto.

7. A opinião daqueles que afirmam que não há servidão natural também tem fundamento.

8. Conclusão.

9. Diferença entre política e economia.

10. Levanta-se uma objeção.

11. A despótica não é uma ciência, mas possui uma ciência adjunta.

---

▪ *Índice Anterior*



## III. A RELAÇÃO DE POSSE.

### Índice

1. Introdução.

2. Questão sobre a arte pecuniativa.

3. A arte pecuniativa é subministrativa da econômica.

4. A diversidade dos alimentos nos animais e nos homens.

5. A arte de adquirir alimento pertence à natureza.

6. A arte pecuniativa não é a mesma que a aquisitiva da comida e do necessário à vida.

7. A natureza da arte pecuniativa.

8. A verdadeira riqueza não é o dinheiro.

9. A busca do dinheiro na arte numulária é infinita.

10. A arte pecuniativa não é parte da arte econômica, mas apenas subministrativa.

11. A arte numulária e a usura.

---

▪ *Índice Anterior*



## IV. O USO DA ARTE PECUNIATIVA

### Índice

1. Introdução.

2. As partes da arte pecuniativa necessárias à vida humana.

3. As partes da pecuniativa não necessárias à vida humana.

4. Quais são as operações mais artificiais, vis, servis e ignóbeis.

5. Documentos úteis para o conhecimento da arte pecuniativa.

---

▪ *Índice Anterior*



## V. A RELAÇÃO ENTRE MARIDO E ESPOSA E ENTRE PAI E FILHO

### Índice

1. Introdução.

2. A diferença entre o principado conjugal e o principado político.

3. A semelhança entre o principado paterno e o principado real.

4. A principal intenção da arte econômica é acerca da relação paterna e conjugal.

5. Levanta-se uma questão sobre a natureza da virtude do servo, do filho e da esposa.

6. Solução da questão sobre a natureza da virtude do servo, do filho e da esposa.

7. Questões sobre possíveis virtudes dos artífices.

8. Conseqüência da necessidade da virtude moral nos servos.

9. A relação conjugal e paterna.

---

▪ *Índice Anterior*



## LIVRO II

### I. A CIDADE PERFEITA SEGUNDO SÓCRATES E PLATÃO

#### Índice

1. Introdução e propósito do Livro Segundo.

2. Introdução à consideração sobre as posições de Sócrates e Platão.

3. Crítica às posições de Sócrates e Platão sobre a cidade perfeita.

4. O Filósofo critica não apenas a causa das leis de Sócrates, mas também questiona que estas leis produzam a unidade que é a sua causa.

5. Primeira razão para que as leis de Sócrates não produzam a unidade da cidade.

6. Segunda razão para que as leis de Sócrates não produzam a unidade da cidade.

7. Terceira razão para que as leis de Sócrates não produzam a unidade de cidade.

8. Quarta razão para que as leis de Sócrates não produzam a unidade da cidade.

9. A legislação proposta por Sócrates diminuiria a amizade entre os cidadãos.

10. Introdução à crítica à comunidade de posses proposta por Sócrates.



**11. Os males que se seguiriam da lei da comunidade das posses de Sócrates.**

**12. Os bens que se impediriam pela lei da comunidade das posses de Sócrates. I.**

**13. Os bens que se impediriam pela lei da comunidade das posses de Sócrates. II.**

**14. Os bens que se impediriam pela lei da comunidade das posses de Sócrates. III.**

**15. O motivo pelo qual as leis de Sócrates seduziram a muitos.**

**16. Considerações gerais sobre as leis de Sócrates.**

**17. Não basta usar as posses com temperança, mas também com liberalidade.**

**18. Observação final.**

---

▪ *Índice Anterior*



## II. AS ORDENAÇÕES DE FALÉIAS

### Índice

1. Introdução.

2. Ordenação de Faléias quanto às posses dos cidadãos.

3. Posição de Aristóteles sobre as ordenações de Faléias: a preocupação de regulamentar a posse dos cidadãos é correta.

4. Aristóteles reprova Faléias por ter omitido a disciplina dos cidadãos.

5. Aristóteles reprova Faléias por ter omitido aquilo que pertence à honra dos cidadãos.

6. Aristóteles reprova Faléias por não ter compreendido todas as causas pelas quais os homens se injuriam.

7. Aristóteles reprova Faléias por não ter previsto as injúrias do tirano.

8. Aristóteles reprova Faléias por ter omitido o que diz respeito à fortaleza bélica.

9. Aristóteles reprova Faléias por não ter determinado suficientemente sobre a posse total da cidade.

10. Aristóteles reprova Faléias por não ter considerado a desigualdade de alguns cidadãos.



## 11. Aristóteles reprovava Faléias por não ter considerado a concupiscência humana.

- 
- *Índice Anterior*



## III. A LEGISLAÇÃO DE HIPÓDAMOS

### Índice

1. A legislação de Hipódamos.
2. Algumas críticas à legislação de Hipódamos.
3. Crítica às leis de Hipódamos estabelecendo honras para os inventores da ordenação civil.
4. Levanta-se a questão se as leis devem ser mudadas sempre que se encontram outras melhores.
5. Primeiro motivo pelo qual as leis deveriam ser mudadas por outras melhores.
6. Segundo motivo pelo qual as leis antigas deveriam ser mudadas por outras melhores.
7. Terceiro motivo pelo qual as leis antigas deveriam ser mudadas por outras melhores.
8. Quarto motivo pelo qual as leis antigas deveriam ser mudadas por outras melhores.
9. A verdade sobre a questão da mudança das leis.
10. Conclusão.

---

▪ *Índice Anterior*



## IV. A POLÍTICA DOS LACEDEMÔNIOS

### Índice

1. Introdução.

2. Considerações sobre a política dos Lacedemônios quanto aos servos.

3. Consideração sobre a política dos Lacedemônios quanto às mulheres.

4. Considerações sobre a política dos Lacedemônios quanto às posses.

5. Consideração sobre a política dos Lacedemônios quanto aos éforos.

6. Considerações sobre a política dos Lacedemônios quanto à vitaliciedade do principado dos anciãos.

7. Considerações sobre a política dos Lacedemônios quanto à escolha dos anciãos.

8. Consideração sobre a política dos Lacedemônios quanto ao principado real.

9. Considerações sobre a política dos Lacedemônios quanto aos guerreiros.

10. Considerações sobre a política dos Lacedemônios quanto ao dinheiro público.



■ *Índice Anterior*



## V. A POLÍTICA DOS CRETENSES E DOS CARTAGINESES

### Índice

1. Observação sobre a política dos Cretenses.

2. Observação sobre a política dos Cartagineses.

3. Crítica ao modo de eleger os reis entre os  
Cartagineses.

4. Como o governo dos Cartagineses declinava ao  
poder de poucos.

---

▪ *Índice Anterior*



## LIVRO III

### I. A CIDADANIA

#### Índice

1. Plano Geral dos Livros Restantes da Política.

2. Para considerar as políticas é necessário considerar primeiro a cidade e os cidadãos.

3. Quem são os cidadãos simplesmente considerados.

4. Se estranhos introduzidos na cidade podem tornar-se cidadãos.

5. Se, ao mudar a política, o que anteriormente havia sido feito o havia sido feito pela cidade.

6. A virtude de um homem bom e do bom cidadão não é a mesma.

7. Primeira razão pela qual não é a mesma a virtude do bom cidadão e a virtude do homem bom.

8. Segunda razão pela qual não é a mesma a virtude do bom cidadão e a virtude do homem bom.

9. Terceira razão pela qual não é a mesma a virtude do bom cidadão e a virtude do homem bom.

10. Duas objeções.

11. Como é a mesma ou diversa a virtude do



governante e do súdito.

12. Se os artífices são cidadãos.

13. Conclusão.

---

▪ *Índice Anterior*



## II. A DIVISÃO DA POLÍTICA EM SUAS ESPÉCIES

### Índice

1. Introdução.

2. O que é a república.

3. Os principados econômicos ou domésticos.

4. Os principados políticos.

5. A distinção das políticas: monarquia, aristocracia, república, democracia, oligarquia e tirania.

6. Dificuldade quanto a um possível governo de uma multidão de ricos ou de uma minoria de pobres.

7. A verdadeira diferença entre a oligarquia e a democracia.

8. Santo Tomás de Aquino e Pedro de Alvérnia.

---

▪ *Índice Anterior*



## III. O MODO PELO QUAL OS ANTIGOS DETERMINARAM AS DIVERSAS POLÍTICAS

### Índice

1. Os antigos distinguiram as políticas pelo justo.
2. O justo utilizado pelas definições dos antigos é o justo apenas segundo um certo aspecto.
3. A causa pela qual os antigos não alcançaram o bem de modo simples.
4. A finalidade da cidade não é a riqueza, o simples viver, a defesa militar, ou a comutação.
5. A verdadeira finalidade da sociedade.

---

▪ *Índice Anterior*



## IV. O GOVERNO DA CIDADE

### Índice

1. Colocação da questão.
2. Não convém que a multidão domine a cidade.
3. Não é justo que poucos ricos governem a cidade.
4. Não é justo que muitos ou poucos virtuosos governem a cidade.
5. Não é justo que um só virtuoso governe a cidade.
6. Se a lei deve dominar, e não o homem.
7. Se é mais conveniente que uma multidão governe do que poucos homens virtuosos. Considerações iniciais.
8. Se é mais conveniente que uma multidão governe do que poucos homens virtuosos. Solução.
9. Se convém que a multidão escolha e corrija os que ocuparão os principados.
10. O exemplo de Sólon.
11. Objeção contra a ordenação de Sólon.
12. Resposta às objeções de Sólon.



**13. Como a lei e o principado devem governar a cidade.**

**14. O que já é manifesto e imanifesto.**

---

▪ ***Índice Anterior***



## V. COMO DEVEM SER DISTRIBUÍDOS OS PRINCIPADOS

### Índice

1. O fim da política é principalíssimo.

2. A justiça na distribuição.

3. A distribuição do principado não deve ser feita segundo o excesso de qualquer bem.

4. Plano da discussão restante.

5. Quais são os bens que se ordenam à cidade.

6. Razões pelas quais o principado deveria ser distribuído entre os ricos.

7. Razões pelas quais o principado deveria ser distribuído segundo a liberdade.

8. Razões pelas quais o principado deveria ser distribuído entre os virtuosos.

9. Razões pelas quais o principado deveria ser distribuído segundo a dignidade da multidão.

10. Objeção contra todas as razões apresentadas.

11. Soluções das objeções a respeito de como distribuir o principado.

12. Se as leis devem ordenar-se ao bem comum ou ao bem de alguns.



13. Comentário sobre o que o Filósofo declara a seguir.

14. Os que excedem todos os demais em virtude não podem ser cidadãos.

15. Primeira razão pela qual os que excedem todos os demais em virtude não podem ser cidadãos.

16. Segunda razão pela qual os que excedem os demais em virtude não podem ser cidadãos.

17. Considerações gerais.

18. Objeção quanto à monarquia.

19. O recurso do exílio não é justo de modo simples.

20. Se devem ser banidos os que excedem todos os demais na virtude.

---

▪ *Índice Anterior*



## VI. O REINO

### Índice

1. Plano do restante da obra.
2. Razão para tratar do reino.
3. Os vários modos de monarquia.
4. A primeira espécie de monarquia.
5. A segunda espécie de monarquia.
6. A terceira espécie de monarquia.
7. A quarta espécie de monarquia.
8. Acrescenta-se uma quinta espécie de reino.
9. Redução das cinco espécies de monarquia.
10. Razões a favor e contra se é melhor que o reino seja governado por um homem ótimo ou por leis ótimas.
11. Argumento sobre se é melhor que muitos governem ou um só.
12. A ordem da introdução das políticas.
13. Se o rei deve ser eleito por eleição ou sucessão.
14. Se o rei deve possuir poder para punir os



rebeldes.

15. Se convém que a cidade mais seja governada por um só homem ótimo ou por muitos. Colocação do problema.

16. Primeira razão pela qual a cidade mais convém ser governada por muitos do que por um só.

17. Segunda razão pela qual a cidade mais convém ser governada por muitos do que por um só.

18. Terceira razão pela qual a cidade mais convém ser governada por muitos do que por um só.

19. Sobre a principalidade do governo da lei ou do homem bom.

20. Primeira conclusão.

21. Conclusão final.

---

▪ *Índice Anterior*



## LIVRO IV

### I. INTRODUÇÃO AO LIVRO IV. A PLURALIDADE DAS POLÍTICAS EM GERAL

#### Índice

1. Considerações iniciais.
2. Pertence à ciência política considerar sobre a política ótima.
3. Como erraram alguns que trataram sobre política.
4. Uma observação.
5. A causa da pluralidade das políticas.
6. Quantas são as políticas e como se determinam.
7. Que há mais políticas do que as que foram mencionadas.
8. A divisão da parte inferior da cidade.
9. A divisão da parte intermediária da cidade. Os lutadores.
10. Uma observação sobre Platão.
11. A divisão das partes intermediárias da cidade. O judiciário.
12. A divisão da parte intermediária da cidade. Os



conselheiros.

13. A divisão da parte intermediária da cidade. Os ricos.

14. A divisão da parte intermediária da cidade. Os dirigentes.

15. A divisão da parte intermediária da cidade. Os príncipes.

16. A divisão da parte intermediária da cidade. Conclusão.

---

▪ *Índice Anterior*



## II. OS DIVERSOS ESTADOS POPULARES, DOS POUCOS E DOS ÓTIMOS

### Índice

1. Introdução.

2. As espécies do estado popular.

3. As espécies dos estados de poucos.

4. As espécies de estados dos ótimos.

---

▪ *Índice Anterior*



## III. A REPÚBLICA E A TIRANIA

### Índice

1. Introdução.

2. A república é composta do estado popular e do estado dos poucos.

3. Opiniões sobre o principado na república.

4. Primeira conclusão.

5. Os três aspectos da composição da república a partir do estado popular e do estado de poucos.

6. A composição da república quanto aos atos dos governantes.

7. A composição da república quanto às pessoas que devem ser elevadas ao principado.

8. A composição da república quanto à instituição das pessoas que são elevadas ao principado.

9. A tirania.

---

▪ *Índice Anterior*



## IV. A MAIS EXCELENTE DE TODAS AS REPÚBLICAS POSSÍVEIS A MUITAS CIDADES E A MUITOS HOMENS

### Índice

1. Introdução.

2. A vida ótima possível para um homem é um termo médio.

3. A república é a vida da cidade, e a república ótima é um termo médio.

4. Os cidadãos ótimos são aqueles situados num termo médio.

5. A cidade ótima é a constituída num termo médio.

6. Sinais que manifestam que a república constituída de [cidadãos situados] no termo médio é ótima.

7. A causa pela qual há muitos estados populares e estados de poucos.

8. Conclusão. Como as demais repúblicas se relacionam para com a república média.

---

▪ *Índice Anterior*



## V. QUAIS REPÚBLICAS CONVÉM A QUAIS CIDADES

### Índice

[1. Introdução.](#)

[2. A quais cidades convém o estado popular.](#)

[3. A quais cidades convém o estado de poucos.](#)

[4. A quais cidades convém a república.](#)

[5. Como a república deve ser mesclada do estado de poucos e do estado popular.](#)

[6. A república é principalmente dos que usam as armas.](#)

---

▪ [Índice Anterior](#)



## VI. AS PARTES DA REPÚBLICA: OS CONSELHEIROS, OS GOVERNANTES E OS JUÍZES. I. OS CONSELHEIROS.

### Índice

1. Introdução.

2. Sobre o que a república deve julgar.

3. A quem cabe aconselhar a cidade. Colocação do problema.

4. Os modos de aconselhamento no estado popular.

5. Os modos de aconselhamento no estado de poucos.

6. O modo de aconselhamento no estado dos ótimos.

7. Cautelas a serem observadas nos estados populares.

8. Cautelas a serem observadas nos estados de poucos.

---

▪ *Índice Anterior*



## VII. AS PARTES DA REPÚBLICA. II. O PRINCIPADO.

### Índice

[1. Introdução.](#)

[2. Os principais modos de principado.](#)

[3. Nas grandes cidades convém que uma só pessoa tenha um só principado, enquanto que nas pequenas que uma só pessoa tenha vários.](#)

[4. Quando convém unir ou dividir os principados.](#)

[5. Um modo de governo em que não há consultivo.](#)

[6. Os doze modos de instituição dos principados.](#)

[7. Os modos de instituição dos principados que competem a cada república.](#)

---

▪ [Índice Anterior](#)



## VIII. AS PARTES DA REPÚBLICA. III. O JUDICATIVO.

### Índice

1. As espécies de julgamento.

2. Os modos de instituição dos julgamentos.

---

▪ *Índice Anterior*



## LIVRO V

# I. AS CAUSAS DA CORRUPÇÃO DOS DIVERSOS REGIMES EM GERAL

## Índice

1. Introdução ao livro quinto.
2. O princípio da dissensão nas repúblicas.
3. Os virtuosos podem mover dissensões justissimamente, mas freqüentemente não o fazem.
4. Os modos pelos quais ocorre a transmutação na república.
5. Comentários ulteriores sobre a igualdade proporcional e a segurança das repúblicas.
6. As causas das sedições e das transmutações das repúblicas, universalmente consideradas.
7. As causas que dispõem o homem à sedição.
8. As causas que dispõem indiferentemente à dissensão oculta e manifesta.
9. As causas das transmutações da república sem sedição oculta.
10. Como sedições iniciadas por pequenos motivos podem tornar-se grandes.
11. No que e quando maximamente as repúblicas



se transmutam.

12. Como e de que modo os dissidentes movem as repúblicas.

---

▪ *Índice Anterior*



## II. AS CAUSAS DAS SEDIÇÕES E DA TRANSMUTAÇÃO DA DEMOCRACIA

### Índice

1. Introdução.

2. A principal causa das sedições nos estados populares.

3. A causa pela qual os condutores do povo movem as multidões contra os ricos.

4. Na antiguidade os condutores do povo facilmente se tornavam tiranos.

5. Uma transformação comum de um estado popular em outro.

---

▪ *Índice Anterior*



## III. AS CAUSAS DAS SEDIÇÕES E DAS TRANSMUTAÇÕES DA OLIGARQUIA

### Índice

1. Introdução.

2. O primeiro modo de corrupção do estado dos poucos.

3. O segundo modo de corrupção do estado dos poucos, que é subdividido em sete.

4. Quando o estado de poucos é mais e menos facilmente corrompido.

5. Como o estado de poucos pode corromper-se por acidente.

---

▪ *Índice Anterior*



## IV. AS CAUSAS DAS SEDIÇÕES E DAS TRANSMUTAÇÕES NA ARISTOCRACIA

### Índice

1. Introdução.

2. Os cinco modos das sedições no estado dos  
ótimos simples.

3. A primeira causa da sedição nos estados ótimos  
mesclados e na república.

4. A segunda causa de sedição nos estados ótimos  
mesclados e na república.

5. Conclusão.

---

▪ *Índice Anterior*



## V. AS CAUSAS E PRINCÍPIOS DA SALVAÇÃO DOS REGIMES POLÍTICOS EM GERAL

### Índice

1. Introdução.

2. De onde podem ser tomados os elementos pelos quais se salvam as repúblicas.

3. Os modos pelos quais se salvam as repúblicas da corrupção remota.

4. Considerações gerais sobre os modos pelos quais se salvam as repúblicas da corrupção próxima.

5. A preservação da república da corrupção pelo desprezo dos que são dignos de honra.

6. A preservação da república da corrupção pelo prejuízo e pelo lucro.

7. As qualidades requeridas para a perfeição do governante no principado principal.

8. Primeira dúvida sobre as qualidades requeridas para a perfeição do governante.

9. Segunda dúvida sobre as qualidades requeridas para a perfeição do governante.

10. A preservação da república da corrupção por causa da impotência.



**11. A preservação da república da corrupção por causa da ignorância e do descostume.**

**12. Um equívoco sobre a liberdade, habitual no estado popular.**

---

▪ ***Índice Anterior***



## VI. A CORRUPÇÃO E A SALVAÇÃO DA MONARQUIA

### Índice

1. Introdução.

2. A origem das monarquias e tiranias.

3. O ofício de rei.

4. Comparação do fim do reino para com a tirania.

5. Os males do tirano provenientes do estado de poucos e do estado popular.

6. As causas da corrupção das monarquias, reinos e das tiranias em geral.

7. Uma causa accidental da corrupção das monarquias.

8. Causas e princípios especiais da corrupção da tirania.

9. Duas outras causas pelas quais pode corromper-se o reino.

10. Os princípios que salvam o reino.

11. Os princípios que salvam a tirania intensivamente.

12. Os princípios que salvam a tirania remissamente.



### 13. As tiranias são as repúblicas da mais breve duração.

- 
- *Índice Anterior*



## LIVRO VI

### I. A PARTIR DO QUE E COMO DEVE SER INSTITUÍDA O ESTADO POPULAR

#### Índice

1. Introdução.

2. As suposições e as condições do estado popular.

3. As muitas propriedades do estado popular.

4. Levanta-se uma dúvida sobre a igualdade e a justiça no estado popular.

5. O estado popular de agricultores é o melhor dos estados populares.

6. Leis a serem estabelecidas para a consistência do primeiro modo de estado popular.

7. As demais multidões além da dos agricultores.

8. Como instituir as demais repúblicas populares.

9. O fortalecimento da última espécie de estado popular.

10. Últimas observações.



▪ *Índice Anterior*



## II. A PARTIR DE QUE E COMO DEVE SER INSTITUÍDO O ESTADO DE POUÇOS

### Índice

1. Introdução.

2. Como instituir a melhor espécie do estado de poucos.

3. O modo pelo qual se instituem as demais potências de poucos.

4. Os modos pelos quais se salva a última espécie do estado de poucos.

5. Os principados das repúblicas de poucos menos retos.

---

▪ *Índice Anterior*



## LIVRO VII

# I. A INSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA ÓTIMA QUANTO AO SEU FIM

## Índice

1. Introdução Geral.

2. Para conhecer qual é a república ótima, é necessário conhecer qual seja a vida ótima.

3. Qual é a vida ótima do homem.

4. Qual é a felicidade ou a vida ótima da cidade.

5. A vida ótima do homem e da cidade são a mesma.

6. Levantam-se duas questões importantes.

7. Comentários do Filósofo às questões levantadas.

8. Quem é o homem livre.

9. Não é ótimo dominar sobre todos de qualquer modo.

10. O Filósofo responde à primeira questão.

11. A meditação especulativa é a maior das ações.

12. Responde a uma objeção complementando a argumentação anterior.



■ *Índice Anterior*



## II. A INSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA ÓTIMA, QUANTO À MATÉRIA REMOTA.

### Índice

1. Os requisitos materiais da cidade.
2. A magnitude da multidão na cidade.
3. Comparação com as coisas naturais.
4. Os limites superior e inferior para a magnitude da multidão de cidadãos.
5. Qualidade quantidade da região da cidade.
6. A localização da região da cidade, considerada em si mesma.
7. A localização da região da cidade, considerada em relação ao mar e à terra.
8. Razões a favor e contra a proximidade do mar.
9. A potência e a frota naval.
10. As disposições naturais dos bons governantes.
11. O Filósofo reprovava a opinião segundo a qual o governante deve ser amável para com os conhecidos e agreste para com os desconhecidos.



▪ *Índice Anterior*



## III. A INSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA ÓTIMA, QUANTO À MATÉRIA PRÓXIMA.

### Índice

1. Introdução.

2. Não todas as coisas necessárias à consistência da cidade são partes da mesma.

3. A diversidade das repúblicas depende da diversidade de seus fins.

4. As coisas necessárias para a consistência da cidade.

5. Os mercenários, agricultores e artífices não são parte da cidade ótima, os guerreiros e os conselheiros sim.

6. Se a ocupação bélica e de aconselhar devem ser atribuídas ao mesmo ou a diversos.

7. As posses dos guerreiros e conselheiros.

8. Os sacerdotes na república perfeita.

9. A divisão das terras da cidade.

10. Os cultivadores das terras.

11. A localização da cidade perfeita quanto ao ar e às águas.

12. A disposição da cidade perfeita quanto à



segurança.

13. Os muros da cidade.

14. As habitações que se destinam ao culto divino.

---

▪ *Índice Anterior*



## IV. A INSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA ÓTIMA, QUANTO AOS CIDADÃOS

### Índice

1. A felicidade do homem.
2. Considerações sobre o homem estudioso ou dedicado.
3. A cidade ótima deve ser composta de cidadãos ótimos.
4. Como os homens se tornam bons e estudiosos.
5. A disciplina dos governantes e dos súditos.
6. O que é a felicidade.
7. Conseqüências da doutrina da felicidade.
8. Observação sobre as virtudes da guerra.
9. Para a felicidade devem preexistir todas as virtudes.
10. A ordem pela qual o corpo, o apetite e a inteligência devem ser dispostos para a virtude.
11. Objeção à exposição da Aristóteles sobre a união conjugal.
12. Os cuidados para com as mulheres grávidas.
13. Duração e exclusividade do matrimônio.



**14. A educação das crianças até a terceira idade.**

**15. A educação das crianças do terceiro ao quinto ano de idade.**

**16. O que deve ser proibido na educação das crianças do terceiro ao quinto ano de idade.**

**17. A educação das crianças do quinto ao sétimo ano.**

**18. Os demais períodos da educação dos jovens.**

---

▪ ***Índice Anterior***



## LIVRO VIII

### I. A EDUCAÇÃO DAS CRIANÇAS

#### Índice

1. Introdução.
2. O legislador deve-se ocupar da educação dos jovens.
3. É necessário haver um cuidado comum para com a disciplina das crianças.
4. Qual é a disciplina pela qual os jovens devem ser educados.
5. Quais são as ciências convenientes às crianças.
6. Como as crianças devem ser educadas na música.
7. Como as crianças devem aprender a ciência das letras.
8. Como as crianças devem ser educadas nas artes figurativas.
9. Como as crianças devem ser educadas nas artes agonísticas.
10. Uma objeção contra as lutas ferozes.
11. Motivo pelo qual as crianças devem ser educadas na música.



**12. Como a música contribui para a virtude moral e a operação reta.**

**13. Os idosos também devem participar da música.**

**14. Resposta aos que querem afastar os jovens da música.**

**15. Quais melodias e ritmos devem ser usados no ensino da música.**

---

▪ ***Índice Anterior***





**S. Tomás de Aquino  
Pedro de Alvéria**

## **COMENTÁRIO À POLÍTICA DE ARISTÓTELES**

**CONDENSADO**

**LIVRO I**

**PROÊMIO**

### ***1. A finalidade da cidade.***

**[O iniciante do estudo da Política de Aristóteles deve saber que o Filósofo] antepõe a este livro um proêmio, no qual mostra em primeiro a dignidade da cidade, sobre a qual versa a Política, considerando a sua finalidade e, em segundo, faz uma comparação da cidade para com outras comunidades.**

**[Para mostrar a dignidade da cidade o Filósofo, em primeiro lugar], pretende provar que a cidade se ordena a alguma finalidade como a um fim. Em seguida, mostrará que o fim ao qual se ordena a cidade é o principalíssimo entre todos os bens humanos.**

**[Para provar que a cidade se ordena a um fim] o argumento utilizado é o que se segue. Toda comunidade é instituída por causa de algum bem. [De fato], todos os homens fazem tudo o que fazem por causa daquilo que lhes parece ser bom, seja este um bem verdadeiro, seja um bem [aparente]. Toda comunidade, porém, é instituída por alguém operante. Portanto, todas as comunidades estão ligadas a algum bem, isto é, pretendem algum bem com a um fim.**

**Ora, toda cidade, conforme manifestamente veremos, é uma certa comunidade. Portanto, toda cidade é instituída por causa de algum fim.**



▪ Índice

▪ Posterior





## **2. O bem ao qual se ordena a cidade é principalíssimo.**

**[O Filósofo] também mostra que o bem ao qual se ordena a cidade é o principalíssimo entre todos os bens humanos por meio dos seguintes argumentos.**

**Se toda comunidade se ordena a algum bem, é necessário que aquela comunidade que é maximamente principal seja maximamente ligada ao bem que é o principalíssimo entre todos os bens humanos. É necessário, de fato, que a proporção das coisas que se ordenam ao fim seja segundo a proporção dos fins.**

**Quanto a se saber qual é a comunidade que é maximamente principal, isto pode fazer-se manifesto do seguinte modo. Uma comunidade é um certo todo; em qualquer todo encontra-se sempre uma ordem tal que aquele todo que inclui dentro de si um outro todo seja mais principal [do que o incluído]. A comunidade que inclui outras comunidades é mais principal. Ora, é evidente que a cidade inclui todas as demais comunidades. A cidade, portanto, está ligada ao bem principalíssimo entre todos os bens humanos; ela pretende, de fato, o bem comum que é melhor e mais divino do que o bem de um só, conforme afirma o Filósofo no princípio da Ética.**

---

▪ *Autorior*

▪ *Índico*

▪ *Posterior*





### **3. Comparação da cidade com outras comunidades.**

**[Para melhor entender a comparação da cidade com outras comunidades, Aristóteles antepõe uma posição de alguns que ele considera falsa].**

**Devemos considerar primeiramente que é manifesto para todos haver dois tipos de comunidade, a cidade e a casa.**

**A cidade pode ser governada por dois tipos de regime, o político e o real. O regime é dito real quando aquele que preside a cidade possui um poder pleno. O regime é dito político quando aquele que a governa tem o seu poder limitado segundo algumas leis da cidade.**

**Do mesmo modo, há dois tipos de regime para uma casa. Chamam-se déspotas todos aqueles que possuem servos; chamam-se ecônomos aqueles que são procuradores ou dispensadores de alguma família. De onde que o regime despótico é aquele pelo qual algum senhor preside aos servos, e o regime econômico é aquele no qual alguém dispensa sobre as coisas que pertencem a toda a família, na qual se incluem não apenas servos, mas também [homens] livres.**

**[Feitas estas premissas, pode-se dizer que] alguns colocaram, e não corretamente, que estes regimes não diferem, mas são inteiramente o mesmo. Suas razões foram as seguintes. Tudo o que difere apenas pela multidão ou pelo tamanho não difere pela espécie, porque a diferença que é segundo o mais e o menos não diversifica a espécie. Mas os regimes mencionados diferem apenas pela multidão e pelo tamanho, o que, [segundo os que sustentam esta posição, poderia] ser manifestado do seguinte modo.**

**Se a comunidade governada é de poucos, como ocorre em alguma pequena casa, aquele que governa é chamado pai de família, a quem pertence o principado despótico. [Se a comunidade governada contém] alguns poucos a mais, de tal modo que não contenha apenas servos, mas também uma multidão de livres, aquele que preside é chamado de ecônomo. Se, porém, [a comunidade governada contém muitos mais, isto é], não somente [homens] que são de uma só casa, mas de toda uma cidade, este regime é dito político ou real.**



**Esta opinião, porém, não é verdadeira. Assim como em outras coisas, nas quais para conhecer o todo é necessário dividir o composto até chegar aos indivisíveis que são as menores partes do todo, assim também, se considerarmos as coisas de que é composta a cidade, mais poderemos ver no que diz respeito aos regimes mencionados o que é cada um em si mesmo e no que diferem entre si. De fato, observa-se em todas as coisas que se alguém examina cada coisa na medida em que se origina de seu princípio, poderá otimamente contemplar a sua verdade. Depois, entretanto, será ainda necessário usar a via da composição, de tal modo que a partir das coisas indivisíveis já conhecidas possamos julgar sobre as coisas que são causadas de seus princípios.**

**[Consideremos, portanto, em primeiro lugar], uma comunidade de pessoa a pessoa. Há duas comunicações pessoais, das quais a primeira é a do homem com a mulher. Já que é necessário que a cidade seja dividida até às suas partes mínimas, é necessário dizer que a primeira combinação é de pessoas que não podem existir uma sem a outra mutuamente, que é a combinação do homem e da mulher. Esta combinação existe por causa da geração, pela qual se produzem os homens e as mulheres. É evidente, por este motivo, [que o homem e a mulher] não podem existir mutuamente um sem o outro. Nesta combinação deve-se considerar que no homem encontra-se algo que é comum a ele e a outros, que é o gerar. Isto não lhes compete por uma eleição [ou escolha], isto é, na medida em que possuem uma razão que elege, mas compete-lhes segundo a razão comum a si e aos [demais] animais e também às plantas. Em todos estes inere um apetite natural para que deixem após si um outro tal qual ele mesmo é, de tal modo que pela geração se conserve pela espécie aquilo que não pode ser conservado pelo número.**

**A segunda comunicação entre pessoas é a que se dá entre o que governa e o súdito, e esta também é uma comunicação que procede da natureza, por causa da preservação. A natureza, de fato, não pretende apenas a geração, mas também que o que é gerado se preserve. Isto ocorre nos homens por causa da comunicação entre o que governa e o súdito, o que pode ser evidenciado [considerando] que aquele que governa e domina por natureza é aquele que pela sua inteligência pode prever o que é conveniente à preservação, [sabendo] causar o útil e repelir o nocivo. Aquele, porém, que por causa de sua força corporal é capaz de executar pela obra aquilo**



que o sábio prevê pela mente é naturalmente um súdito [ou um] servo. Disto é manifesto que ambas estas coisas são úteis para ambos para a preservação, isto é, que aquele governe e que este obedeça. Aquele que por sua sabedoria pode prever pela mente às vezes não pode preservar-se pela falta de forças corporais, a não ser que tenha um servo que execute, enquanto que aquele que é pleno de forças corporais não pode preservar-se se não for governado pela prudência de algum outro.

Conclui-se, [deste raciocínio], que a mulher e o servo possuem uma distinção natural evidente. A mulher possui uma disposição natural à geração se unir-se a outro, enquanto que a [disposição natural do servo] é a da força corporal. Ambas as comunicações anteriores, portanto, são manifestamente diversas.

Uma casa é algo constituído a partir de muitas comunicações pessoais [como as que acabamos de mencionar]. Partindo das duas comunicações pessoais anteriores, a primeira das quais existe para a geração, a segunda das quais existe para a preservação, constituiu-se a primeira casa. De fato, é necessário para haver uma casa que haja um homem e uma mulher e um senhor e um servo. [O filósofo diz] "*a primeira casa*", porque há uma outra comunicação pessoal que pode ser encontrada em uma casa, que é a do pai para com o filho, a qual é causada pela anterior. As comunicações primordiais, são, portanto, [a do homem e da mulher, e a do senhor e do servo].

[Consideremos agora] ao que se ordena a comunidade da casa. Toda comunicação humana é segundo algum ato. Entre os atos humanos há alguns que são cotidianos, como comer, aquecer-se ao fogo e outros. Há outros atos que não são cotidianos, como comprar e vender, lutar e outros. É natural para os homens que em ambos estes tipos de obras eles se auxiliem comunicando-se entre si. É por isto que o Filósofo diz que a casa nada mais é do que uma certa comunidade constituída segundo a natureza para os atos que é necessário fazer cotidianamente.

Chama-se vila a primeira comunicação que existe entre várias casas, a qual é dita primeira para diferenciá-la da segunda, que é a cidade. A vila é uma comunidade constituída diversamente de uma casa; os que participam de uma vila não comunicam entre si nos atos cotidianos em que comunicam aqueles que são da mesma casa, mas comunicam em outros atos exteriores que não são cotidianos.



**A comunidade que é chamada vila também pertence às coisas da natureza. De fato, as casas vizinhas, às quais chamamos vilas, são maximamente segundo a natureza. Onde há casas vizinhas a vizinhança destas casas proveio em primeiro lugar porque os filhos e os netos, ao se multiplicarem, instituíram várias casas uma próxima à outra. Portanto, se a multiplicação da prole é algo da natureza, segue-se também que a comunidade a que se chama vila também seja algo da natureza.**

**Foi pelo fato de que as vilas se constituíram pela multiplicação da prole que no princípio todas as cidades eram governadas por reis, porque toda casa é regida por algo muito antigo, assim como os filhos são regidos pelo pai de família. Daqui ocorria que também toda vila, que era constituída por consangüíneos, era regida pelo parentesco por alguém que era principal no parentesco, assim como uma cidade é regida pelo rei. É por isso que Homero diz que cada um institui leis para sua esposa e seus filhos assim como um rei em uma cidade. Por isto também este regime passou das casas e das vilas às cidades, porque diversas vilas são uma cidade dispersa em diversas partes, e é por isto [igualmente] que na antigüidade os homens habitavam dispersos em vilas, não ainda congregados em uma só cidade. Disto ainda se torna evidente que o governo de um rei sobre uma cidade ou um povo procede de um regime mais antigo em uma casa ou em uma vila.**

**Por isto também todos os povos diziam que seus deuses eram regidos por algum rei. Diziam, por exemplo, que Júpiter era o rei dos deuses. Hoje muitos homens são governados por reis; na antigüidade, porém, todos os homens eram regidos por reis. Este, de fato, foi o primeiro regime, como mais adiante se dirá. Ora, os homens, assim como assemelham a si as imagens dos deuses, isto é, suas formas, julgando que seus deuses possuem a figura de alguns homens, assim também lhes assemelham as suas vidas, isto é, o seu convívio, julgando [que os deuses] convivam assim como observam conviverem os homens. [S. Tomas de Aquino adverte, neste ponto, que, sob o nome de deuses], Aristóteles na realidade quer designar, segundo o costume dos filósofos platônicos, as substâncias separadas da matéria, todas elas criadas por apenas um único e sumo Deus, aos quais os gentios atribuíam erroneamente formas e costumes humanos.**

**Tendo investigado a natureza das comunidades que se ordenam à**



cidade, o Filósofo passa agora a investigar sobre a própria comunidade a que se chama cidade. [Diz ele que], assim como uma vila é constituída de várias casas, assim uma cidade é constituída de várias vilas.

O Filósofo diz que a cidade é a comunidade perfeita, o que pode demonstrar-se pelo fato de que toda comunicação entre todos os homens se ordena a algo necessário à vida. Portanto, a comunidade perfeita será aquela que se ordena a que o homem tenha suficientemente tudo o que é necessário à vida. Ora, esta comunidade é a cidade. De fato, pertence à razão da cidade que nela se encontre tudo o que é suficiente à vida humana. É por isto que a cidade se constitui de várias vilas, nas quais em uma se exerce a atividade fabril, em outra a atividade têxtil, e assim sucessivamente. De onde fica manifesto que a cidade é comunidade perfeita.

De tudo isto fica também evidente ao que se ordena a cidade. Ela existiu, em primeiro lugar, para que os homens encontrassem suficientemente aquilo pelo qual pudessem viver, mas disto proveio que os homens não apenas vivessem, mas que também vivessem bem, [isto é], na medida em que pelas leis da cidade a vida do homem seja ordenada às virtudes.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





#### **4. A comunidade civil pertence à natureza.**

[A razão pela qual a cidade pertence às coisas da natureza é que] a finalidade das coisas naturais é a sua natureza. Mas a cidade é o fim das comunidades já mencionadas, sobre as quais já se mostrou serem naturais. Portanto, a cidade pertence às coisas da natureza.

Que a natureza seja o fim das coisas naturais prova-se do seguinte modo: dizemos ser a natureza de cada coisa aquilo que lhe convém quando sua geração é perfeita. [Por exemplo], a natureza do homem é aquilo que ele possui depois de sua perfeita geração, e assim ocorre também com o cavalo e a casa, desde que como natureza da casa entendamos a sua forma. Mas a disposição possuída por alguma coisa pela sua perfeita geração é o fim de tudo aquilo que houve antes de sua geração. Portanto, aquilo que é o fim dos princípios naturais a partir dos quais algo foi gerado é a sua natureza.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 5. O homem é naturalmente um animal civil.

Da conclusão a que chegamos, isto é, que a cidade pertence às coisas que são segundo a natureza, [pode-se deduzir esta outra, isto é, que o homem é por natureza um animal civil]. Pois se a cidade não é senão uma reunião de homens, segue-se que o homem é um animal naturalmente civil.

Disto alguém poderia duvidar porque as coisas que são segundo a natureza estão presentes em todos. Porém não são todos os homens que são encontrados habitando em cidades. Para excluir esta dúvida, o Filósofo diz em seguida que alguns não são civis por causa da sorte, por terem sido expulsos da cidade, ou por terem sido obrigados, pela pobreza, a cultivar os campos ou apascentar animais. É evidente que isto não é contrário à afirmação de que o homem é um animal naturalmente civil, porque outras coisas naturais às vezes falham por causa da sorte. É isto o que sucede quando alguém tem a mão amputada ou é privado de um olho. Se, porém, ocorrer que algum homem não seja civil por causa de sua natureza, isto ou será algo nefasto, por ocorrer por causa de uma corrupção da natureza humana, ou este homem será alguém superior aos demais homens, na medida em que possui uma natureza mais perfeita que os demais homens em geral, de tal modo que possa bastar a si próprio sem a sociedade humana, assim como ocorreu com João Batista ou com Santo Antão o eremita.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **6. O homem é animal civil mais dos que as abelhas ou outros animais gregários.**

O homem é animal civil, e isto mais do que as abelhas ou qualquer outro animal gregário. De fato, dizemos que a natureza nada faz em vão, porque sempre opera a um fim determinado. De onde que, se a natureza atribui a alguma coisa algo que é por si ordenado a algum fim, segue-se que aquele fim é dado à àquela coisa por natureza. Vemos, de fato, que alguns animais possuem vozes, mas somente o homem, acima dos animais, possui a fala. Mesmo que alguns animais profiram locuções humanas, todavia não falam propriamente, porque não entendem o que dizem, mas proferem tais vozes pelo uso.

Há, de fato, diferença entre a palavra e a simples voz. A voz é um sinal da tristeza ou de prazer, e por conseguinte, das demais paixões, como a ira e o temor, as quais todas se ordenam ao prazer e à tristeza, conforme se afirma no segundo da Ética. E por isso a voz é dada aos demais animais, cuja natureza alcança apenas até este ponto, [isto é], que sintam suas deleitações e tristezas e possam significá-las entre si por algumas vozes naturais, como o leão pelo rugido, o cão pelo latido, para o que nós, [homens], temos as interjeições.

Mas a fala humana significa o que é útil e o que é nocivo, do que se segue que significa o que é justo e o que é injusto. De fato, a justiça e a injustiça consistem em que alguém se adeque ou não se adeque nas coisas úteis ou nocivas. E por isso a locução é própria dos homens, porque isto lhes é próprio em comparação aos demais animais, [isto é], que tenham o conhecimento do bem e do mal e, por conseguinte, do justo e do injusto e de outras coisas semelhantes que podem ser significadas pela palavra.

Como, portanto, ao homem a fala é dada pela natureza, e a fala é ordenada a que os homens se comuniquem mutuamente no útil e no nocivo, no justo e no injusto, e em outras coisas semelhantes, segue-se, pelo fato de que a natureza nada faz em vão, que os homens se comunicam naturalmente nestas coisas. Mas a comunicação nestas coisas faz a casa e a cidade. Portanto, o homem é, por natureza, um animal doméstico e civil.



---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **7. A cidade é anterior, segundo a natureza, à casa e ao homem singular.**

É necessário que o todo seja anterior à parte, pela ordem da natureza e da perfeição. [Esta afirmação pode ser demonstrada porque], destruído o homem todo, não permanece nem o pé nem a mão, a não ser equivocadamente, no mesmo sentido em que uma mão esculpida em pedra pode ser chamada de mão. Isto ocorre porque tais partes se corrompem ao ser corrompido o todo. Ora, aquilo que se corrompe não retém a espécie da qual é tomada a razão pela qual as coisas se definem. De onde que é evidente que para estas coisas não permanece a mesma razão do nome e, portanto, tais nomes são predicados equivocadamente.

Pode-se mostrar, ademais, que corrompido o todo, a parte se corrompe, porque toda parte é definida pela sua operação e pela virtude pela qual opera, assim como, [por exemplo], a definição de pé [é que seja um membro orgânico tendo a virtude de caminhar. Portanto, por não ter mais tal virtude ou operação, não pode ser o mesmo segundo a espécie, sendo dito pé apenas equivocadamente.

É evidente, pois, que o todo é naturalmente anterior às partes da matéria, embora as partes sejam anteriores pela ordem da geração.

Ora, os homens singulares comparam-se a toda a cidade como as partes do homem ao homem, porque assim como a mão e o pé não podem existir sem o homem, assim também nenhum homem pode ser por si mesmo suficiente para que viva separado da cidade.

Se ocorrer, porém, que alguém não possa comunicar-se com a sociedade civil por causa de sua depravação, este será alguém menos do que um homem, e comparável a uma fera. Se o mesmo ocorre, porém, porque de nada necessita e tem a suficiência por si mesmo, e este é o motivo pelo qual não é parte da sociedade, este alguém será mais do que um homem; será, de fato, quase como um certo deus.

Conclui-se, portanto, pelas premissas, que a cidade é anterior segundo a natureza a um só homem.



▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 8. Sobre a instituição das cidades.

Em todos os homens há uma certa inclinação natural à comunidade civil, assim como às virtudes. Todavia, assim como as virtudes são adquiridas pelo exercício humano, conforme está dito no Segundo da Ética, assim também as cidades são instituídas pela indústria humana. O homem que instituiu por primeiro a cidade, portanto, foi causa para os homens dos bens máximos.

O homem, de fato, é o ótimo dos animais se nele se aperfeiçoa a virtude, à qual possui uma inclinação natural. Mas se permanece sem lei e justiça, o homem é o pior de todos os animais, porque a injustiça é tanto mais cruel quanto maior for o número das armas, isto é, dos instrumentos para fazer o mal.

Segundo a sua natureza, porém, convém ao homem a prudência e a virtude que de si são ordenadas ao bem. Mas quando o homem é mau, utiliza-se destas coisas como de armas para fazer o mal, daqui provindo que o homem sem a virtude, quanto à corrupção do irascível, é maximamente impiedoso e selvagem, porque cruel e sem afeição. E quanto à corrupção do concupiscível, ele é péssimo quanto ao venéreo e quanto à voracidade na comida.

O homem, porém, é reduzido à justiça pela ordem civil, de onde que é manifesto que aquele que instituiu a cidade impediu os homens de se tornarem péssimos e os reduziu a que se tornassem ótimos segundo a justiça e as virtudes.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## II. ELEMENTOS DE ECONÔMICA. A RELAÇÃO ENTRE SERVO E SENHOR.

### 1. Introdução.

Colocado o proêmio em que o Filósofo mostra a formação da cidade e de suas partes, passa agora a tratar da ciência política. Diz, em primeiro lugar, que é manifesto pelo que foi colocado quais são as partes de que a cidade consta, e é necessário para conhecer o todo pré-conhecer as partes, conforme acima foi dito. É necessário, portanto, que primeiro se trate da economia, a qual é dispensativa ou governativa da casa, porque toda a cidade é composta de casas como de suas partes.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 2. As partes da casa.

São partes da casa aquelas de que a casa é constituída. Toda casa, isto é, toda família doméstica, se é perfeita, consta de servos e livres. Diz-se perfeita porque na casa do pobre há um boi como servo, conforme acima foi dito.

E porque tudo o que pode ser considerado em muitas [partes] deve ser investigado primeiro nas menores e mais simples, por isso deve-se dizer que as primeiras e as menores partes da casa são estas três combinações: a do senhor e servo, a do marido e da esposa e a do pai e do filho, das quais a terceira origina-se da segunda, sendo este o motivo pelo qual o Filósofo a omitiu anteriormente. Portanto, destas três coisas deve-se considerar agora o que seja cada uma.

A combinação do senhor e do servo é chamada de despótica, isto é, dominativa. A combinação do homem e da mulher é chamada de conjugal e, semelhantemente, a terceira combinação do pai e do filho é chamada de paterna.

Há ainda uma quarta parte da economia que é chamada de pecuniária, que a alguns pareceu ser toda a economia, enquanto que para outros [pareceu ser] a sua máxima parte, porque a dispensação da casa maximamente consiste na aquisição e na conservação do dinheiro.

O Filósofo, portanto, ao tratar da economia, irá dividi-la em duas partes. Primeiro tratará da combinação do senhor e do servo e depois, das restantes duas combinações. Ao tratar da combinação do senhor e do servo, porque o servo é uma certa possessão, por isto, [no final da abordagem da primeira combinação], tratará da outra parte da economia, que é a pecuniativa ou possessiva.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





### 3. Opiniões sobre o domínio e a servidão.

Uma primeira opinião afirmava que a despótica, isto é, a dominativa, é uma certa ciência, pela qual alguém sabe dominar os servos, e que esta seria a mesma que a economia, pela qual alguém sabe governar a casa, e também a mesma que a política e reinativa, pela qual alguém sabe governar a cidade, assim como foi dito no proêmio.

Uma segunda opinião afirma que possuir um servo é algo contra a natureza e que é apenas pela lei que se ordena que alguns são servos e outros livres, mas que nenhuma diferença há entre eles pela natureza. Daqui os que afirmavam estas coisas deduziam que seria injusto que alguns fossem servos e que seria pela violência que alguns se submetiam a outros como servos.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





#### **4. Posição do Filósofo sobre o domínio e a servidão.**

**[Segundo o Filósofo], a possessão é uma certa parte da casa e isto porque é impossível viver em uma casa sem o que é necessário à vida, as quais são tidas pela possessão. Isto pode ser demonstrado pela semelhança com as artes. Vemos, de fato, que para cada arte é necessário possuir os instrumentos convenientes, se esta deve executar a sua obra, assim como para o ferreiro é necessário ter um martelo se deve fazer uma faca. E deste modo é necessário ao governador ter coisas possuídas para a própria obra como certos instrumentos.**

**Ora, alguns instrumentos são animados enquanto outros são inanimados. Deste modo, para o governador do navio o instrumento inanimado é o leme, enquanto que o seu instrumento animado é o proeiro, o homem que guarda a prôa, a parte da frente do navio, e que obedece ao governador. Nas artes o servo tem razão de instrumento, porque assim como o instrumento é movido pelo artífice, assim também o instrumento é movido pelo império do que preceitua.**

**E assim como nas obras das artes há dois instrumentos, assim também na casa as próprias coisas possuídas são os instrumentos inanimados que prestam serviço à vida humana. Como o servo é uma certa coisa animada possuída, segue-se que é um órgão animado servindo a vida doméstica. O servo, na casa, é um instrumento, porque ele próprio se utiliza de outros instrumentos e os move, e é para isto que necessitamos de auxiliares e de servos.**

**Os artífices principais, que são chamados de arquitetônicos, não necessitariam de auxiliares, nem os senhores das casas necessitariam de servos se cada um dos instrumentos inanimados pudesse, ao comando do senhor, conhecendo a si mesmo, realizar a sua obra.**

**Os órgãos das artes são ditos órgãos factivos, enquanto que as coisas possuídas, que são órgãos da casa, são ditos órgãos ativos. São ditos órgãos factivos aqueles pelos quais algo é feito além do próprio uso do instrumento. É o que vemos nos próprios instrumentos das artes, como ocorre com o tear, pelo qual o trabalhador têxtil faz um pano, que é algo além do simples uso do**



tear. Já com as coisas possuídas, que são instrumentos da casa, não se faz algo além de seu próprio uso, como ocorre com a roupa. Estes órgãos, portanto, não são factivos como os órgãos das artes.

A comparação da coisa ao possuidor é a mesma que a da parte ao todo, quanto ao fato de que a parte não é apenas parte do todo, mas é também simples ser do todo, assim como dizemos "*mão do homem*", e não apenas que é uma parte do homem.

Semelhantemente a coisa possuída, por exemplo, o vestido, não é apenas sita ser possessão do homem, mas também ser simplesmente deste homem. De onde que, sendo o servo uma possessão, não é apenas servo do senhor, mas é simplesmente dele.

Dito tudo fica manifesto qual é a natureza do servo. Como o servo é aquilo que é de outro, conforme foi dito, qualquer que seja o homem que naturalmente não é de si mesmo, mas de outro, este é naturalmente servo. O homem, porém, que não é naturalmente de si mesmo, mas de outro, é aquele que não pode ser regido senão por um outro. Pertence à razão de coisa possuída que seja órgão ativo e separado. De onde pode-se concluir a seguinte definição de servo:

*"O servo  
é um  
órgão  
animado  
ativo  
separado  
de outro  
homem  
existente".*

Nesta definição o órgão é colocado como gênero, e são acrescentadas cinco diferenças. Dizendo animado, distingüimos [o servo] dos instrumentos inanimados; dizendo ativo, distingüimos [o servo] dos auxiliares dos artífices, que são órgãos animados factivos; dizendo "*de outro existente*", distingüimos [o servo] do homem livre que, se às vezes auxilia na casa, não o faz todavia como coisa possuída, mas espontaneamente ou a tal conduzido por um pagamento; dizendo "*separado*" distingüimos o servo das partes que não são separadas do outro, como as mãos; dizendo "*homem*



**existente", distingüimos o servo dos animais brutos, que são coisas possuídas separadas.**

---

▪ *Autorior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **5. Se pode haver alguém naturalmente servo.**

**Depois do que foi argumentado deve-se agora considerar se alguém pode ser naturalmente servo ou não, e também se para alguém pode ser mais digno e justo que sirva do que que não sirva.**

**Deve-se considerar, quanto a isto, em primeiro lugar, que comandar e submeter-se não é apenas do número das coisas que ocorrem por violência ou necessidade, mas é também do número das coisas que convém à preservação dos homens. Ora, o que convém a alguém parece que lhe é digno e justo.**

**Em segundo, deve-se considerar que observa-se nos homens já desde o nascimento uma certa distinção, pela qual alguns são aptos a se submeterem enquanto que outros a governar. Ora, o que inere imediatamente desde o nascimento a alguém, isto parece ser-lhe natural.**

**São naturalmente servos aqueles aos quais convém servir, o que pode ser mostrado do seguinte modo. Nas coisas que são constituídas de muitas partes há sempre uma parte que preceitua e outras que naturalmente se submetem, e isto lhes é conveniente. Tudo o que é constituído de muitas partes de tal modo que delas se faz algo comum, tanto se nelas há muitas coisas conjuntas, como ocorre com os membros do corpo que se unem por conjunção para formar um só todo, ou se neles há muitas coisas divididas como num exército que é constituído de muitos soldados, em todas estas coisas encontra-se alguém que principia e outros que se submetem, e isto lhes é natural e conveniente, como é manifesto pelos exemplos dados. Mas o homem é naturalmente um animal político, de modo que lhes é natural que de muitos homens se constitua uma só multidão. Mas a multidão dos homens é constituída de muitos; é-lhe, portanto, natural e conveniente que alguém principie e outros se submetam.**

**Nos homens ocorre do mesmo modo que em todas estas premissas, isto é, é-lhes natural e conveniente que alguém principie e outros se submetam. [Cumpra, porém, examinar] quem são aqueles que naturalmente principiam e quem são aqueles que naturalmente se submetem.**



**Como a alma domina naturalmente sobre o corpo, e o homem naturalmente domina sobre os animais, aqueles que estão tão distantes dos demais como a alma dista do corpo e o homem de uma fera, por causa da eminência da razão que há em alguns e o defeito da mesma em outros, estes são naturalmente senhores dos outros, segundo o que também afirma Salomão quando diz que**

***"aquele  
que é  
estulto  
servirá  
ao  
sábio".***

**Prov.  
XI,  
29**

**Estes últimos, [isto é, aqueles em que há defeito da razão], cuja obra principal é o uso do corpo e nas quais isto é o ótimo que deles se pode ter, estão dispostos de tal modo que outros há que se encontram para com eles assim como a alma está para o corpo. São, de fato, capazes de executar obras corporais, mas impotentes para a obra da razão; são estes que são naturalmente servos, para os quais é melhor que sejam governados pelos sábios, e lhes é conveniente que creiam nas razões acima, porque disto se origina o regime de uma nação. E que estes são naturalmente servos é manifesto porque é naturalmente servo aquele que possui aptidão natural para ser de outro, na medida em que, a saber, não consegue reger-se pela própria razão, pela qual um homem é senhor de si, mas apenas pela razão de outro, por causa do que é naturalmente como que o servo de outro.**

---

▪ ***Anterior***

▪ ***Índice***

▪ ***Posterior***





## **6. Comparação do homem naturalmente servo ao animal bruto.**

O Filósofo compara [e distingüe] o homem naturalmente servo ao animal bruto dizendo que aquele que é naturalmente servo comunica pela razão apenas quanto a que recebe o senso da razão como que ensinado por outro, mas não quanto a que tenha o senso da razão por si mesmo. Os outros animais, porém, servem ao homem não como que recebendo o senso da razão do homem, mas na medida em que são levados a servi-lo pela memória das coisas que passaram de bem ou de mal da parte do homem, ou também por amor ou temor. Quanto ao modo de servir, portanto, [há diferença entre o naturalmente servo e o animal], porque o que é naturalmente servo serve pela razão, enquanto que o animal bruto pela paixão, isto é, pelo temor ou amor adquiridos pela memória do padecer o bem ou o mal do homem.

A natureza, ademais, tem uma certa inclinação para produzir diferenças entre os corpos dos livres e dos servos, de tal modo que o corpo dos servos são fortes para exercer o uso necessário que lhes compete, a saber, o cultivo dos campos e outros ministérios semelhantes, enquanto que o corpo dos livres são bem dispostos segundo a natureza e inúteis para tais operações servis, devendo, todavia, ser úteis à vida civil, pela qual convivem os homens livres.

Embora, porém, a natureza tenha uma certa inclinação para causar a mencionada diferença de corpos, todavia às vezes falha na mesma, assim como também em todas as demais coisas que se geram e se corrompem, nas quais a natureza alcança o seu efeito na maioria mas falha em um menor número. Quando, portanto, a natureza falha nisto ocorre freqüentemente o contrário do que o Filósofo diz, isto é, haver homens que tenham almas de livres tendo corpos de servos, ou o contrário.

Deve-se também considerar [com cuidado as próprias premissas das quais o Filósofo se utiliza em seus argumentos]. Como o corpo é por natureza ordenado à alma, a natureza tenciona formar tal corpo tal qual seja conveniente à alma e por isso tenta, para aqueles que têm almas de livres, dar um corpo de livres, e assim também semelhantemente com os servos. Isto, porém, quanto às disposições [corporais] interiores sempre ocorre pois, de fato, não é



possível que alguém tenha uma alma bem disposta se os órgãos do imaginário e das demais virtudes naturais e sensoriais sejam mal dispostas. Na figura, porém, na quantidade exterior e outras disposições exteriores, pode-se encontrar e encontram-se dissonâncias, conforme o Filósofo também o afirma.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **7. A opinião daqueles que afirmam que não há servidão natural também tem fundamento.**

Depois que o Filósofo mostrou que são naturalmente servos aqueles aos quais convém servir e isto lhes é justo, mostra que também a opinião contrária é verdadeira em alguma parte.

Não é difícil ver que aqueles que dizem que nenhuma servidão é natural e justa segundo algum modo dizem o que é correto. De fato, o servo e o servir são ditos de duas maneiras. A primeira maneira é segundo a aptidão natural, conforme foi dito acima. A segunda maneira é aquela segundo a qual alguém é servo ou exerce a servidão segundo alguma lei colocada entre os homens. De fato, os homens promulgam leis de modo que aqueles que são vencidos na guerra são ditos servos daqueles que contra eles prevaleceram. Este é o direito que é usado por quase todos os povos, de tal modo que este é dito o direito das gentes. Isto fêz com que a alguns parecesse que tal coisa fosse injusta, enquanto que a outros pareceu de outro modo e esta diversidade existe não apenas entre os populares, mas também entre os sábios.

A causa destas dúvidas, pelas quais variam as palavras dos sábios, reside no fato de que a virtude que é por algum modo, isto é, seja pela sabedoria, seja pela constância, seja pela força corporal ou por qualquer outro modo, se alcança o sucesso, isto é, se nada de contrário lhe ocorre pelo infortúnio, pode compatibilizar-se com o fato de exercer alguma violência, de onde que é manifesto que aquele que supera sempre está na posse do excesso de algum bem, a não ser que ocorra diversamente por causa de um infortúnio, de onde que a violência nunca ocorre sem alguma excelência daquele que infere a violência. Isto é por si manifesto; apenas fica a questão se será justo que por causa da excelência de qualquer virtude alguém deve governar aqueles que são vencidos, coisa sobre a qual há diversas opiniões.

Alguns dizem que a justiça da referida lei se deve à benevolência, isto é, trata-se de algo introduzido em favor dos vencedores, para que com isto os homens fossem incentivados a lutar com mais fortaleza.

A outros pareceu que teria alguma razão de justiça que aquele que



**parece melhor, pelo fato de vencer, governe.**

**Ambas estas opiniões são sustentadas pelos homens porque dizem que se estas razões forem removidas e não for sustentado que deve governar aquele que for melhor segundo as qualidades que pertencem aos vitoriosos não haverá mais nada que seja eficaz para mover a razão nem também que tenha alguma probabilidade de fazê-lo, a não ser estas posições que são o comumente aceito pelos homens.**

**Para determinar total e completamente a verdade destas dúvidas deve-se dizer que alguns, dando atenção a [algum modo do] justo, isto é, ao justo segundo algum [aspecto], tal como pode existir nas coisas humanas, que é o justo trazido pela lei, colocam que a servidão proveniente da guerra é justa; [de fato], não dizem que é justa inteiramente, isto é, de modo simples. O Filósofo diz que não é justo de modo simples que todos os que foram vencidos pelos inimigos se tornem servos, porque freqüentemente ocorre que os sábios sejam superados pelos estultos e, portanto, [tal servidão] seria apenas algo instituído para a comodidade da vida humana. Diz-se justo de modo simples aquilo que é justo segundo a sua natureza e justo segundo algo o que diz respeito à comodidade humana, que é o que pretende a lei, já que todas as leis foram feitas por causa da utilidade dos homens.**

**De fato, a servidão [dos vencidos] é útil até para os que foram vencidos porque por causa dela [os vencidos] são preservados pelos vencedores para que possam, pelo menos, viver para servir. É útil também, [sob certo aspecto], para os vencedores, porque através [deste costume] os homens são incentivados a lutarem com maior fortaleza e, para o convívio humano, é útil que haja alguns fortes lutadores, para proibir a multiplicação de muitos males.**

**Se a lei humana pudesse determinar eficazmente quais são os melhores pela mente, sem dúvida, segundo a natureza, te-los-ia ordenado senhores. Não podendo, porém, fazer isto, a lei tomou algum outro sinal de preeminência, a saber, a própria vitória que procede de alguma excelência na virtude e por isso estabeleceu que os vencedores fossem senhores daqueles que são vencidos. É este o motivo pelo qual esse modo do justo é dito justo segundo algo, tanto quanto foi possível que fosse determinado pela lei; não se trata, porém, do justo de modo simples. Este modo do justo, porém, é observado até mesmo pelos homens virtuosos segundo a mente**



porque como o bem comum é melhor do que o bem próprio de um só, não se deve infringir o que convém ao bem público embora isto não convenha a uma pessoa em particular.

[Que isto seja assim e que este modo de justiça não é o justo de modo simples pode ser provado inclusive por outras considerações comumente aceitas]. [De fato], para evitar os inconvenientes que acabamos de mencionar, os homens não querem sustentar que os nobres, quando são capturados na guerra, sejam feitos servos, mas que apenas os bárbaros, ao serem vencidos, sejam tomados como servos. Deste mesmo modo os homens falam sobre a liberdade. O livre é aquele que nem é servo nem, se chegou a sê-lo, aquele que foi liberto. Dizem os homens que os nobres são livres não apenas quando estão em si mesmo, isto é, em sua própria casa e domínio, mas também em qualquer lugar da terra, enquanto que os bárbaros são naturalmente servos, por causa do defeito da razão, estando às vezes livres apenas por falta e carência de senhores. O Filósofo diz que aqueles que raciocinam deste modo nada mais querem dizer senão que a liberdade e a servidão, a nobreza e a ignobilidade são determinadas pela virtude da mente, de tal modo que aqueles que são virtuosos pela mente são livres e nobres, enquanto que aqueles que são possuídos pelos vícios são servos e ignóbeis.

---

▪ [\*Anterior\*](#)

▪ [\*Índice\*](#)

▪ [\*Posterior\*](#)





## 8. Conclusão.

Conclui-se de tudo quanto foi dito que esta dúvida que foi acima levantada tem algum fundamento. Certas distinções entre a liberdade e a servidão não são segundo a natureza, mas segundo a lei, enquanto que outras há que são segundo a natureza. Nestas últimas convém que alguém sirva e que outro domine, e isto também é justo, porque é oportuno que cada um se submeta ou governe segundo sua aptidão natural. Vemos que o mesmo convém à parte e ao todo, isto é, [convém que] a parte esteja contida no todo e, semelhantemente, convém para o corpo e a alma que o corpo seja regido pela alma. Ora, conforme dissemos acima, o servo se compara ao senhor assim como o corpo à alma, e também um se compare a outro como uma parte [ao todo], como se fosse um órgão animado e fosse uma parte separada do corpo.

É evidente, pois, por [todas estas] premissas, que ao servo e ao senhor que são dignos de ser tais segundo a natureza convém mutuamente para ambos que um seja senhor e outro seja servo e por isso pode haver amizade entre ambos, porque a comunicação de ambos naquilo que convém a ambos é razão de amizade. Mas para aqueles que não estão deste modo um para o outro segundo a natureza, mas apenas segundo a lei e a violência, a disposição entre ambos é a contrária, porque não têm amizade mútua, nem lhes convém que um seja senhor e outro seja servo.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 9. Diferença entre política e economia.

De tudo quanto foi dito é manifesto o quanto é falsa a opinião daqueles que dizem que a despótica, isto é, a dominativa e a política e qualquer principado são uma só coisa. [Esta opinião é falsa porque] a política é o principado daqueles que são livres segundo a natureza; a despótica, porém, é o principado dos servos. Foi mencionado anteriormente que há uma diversidade governativa entre súditos e governantes na medida em que para os melhores súditos há um melhor governo. Portanto a despótica e a política não são o mesmo governo, mas a política é preeminente.

A despótica, que está contida na econômica, é o principado [sobre] os servos; a econômica é o principado [sobre] todos os que habitam em uma casa, dos quais alguns são servos e alguns são livres.

A econômica e a política diferem entre si porque a econômica é uma certa monarquia, isto é, um governo de um só, pois toda casa é governada por um só que é o pai de família, enquanto que a política é um governo de livres e iguais, de onde que as pessoas que governam e que se submetem se alternam por causa da igualdade e são constituídos também muitos principados em um ou em diversos ofícios.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 10. Levanta-se uma objeção.

[O Filósofo afirma que a econômica difere da política porque a econômica é uma monarquia, enquanto que a política é um regime em que muitos se alternam no governo. Porém, mais adiante], o Filósofo dirá que a monarquia é um dos regimes políticos, [de onde que não parece correto distinguir a econômica, por ser monarquia, da política, da qual Aristóteles afirma que a monarquia é uma das modalidades].

A isto devemos responder que aqui o Filósofo fala da política [não de um modo geral], mas na medida em que difere do [regime] real.

- 
- *Anterior*
  - *Índice*
  - *Posterior*





## **11. A despótica não é uma ciência, mas possui uma ciência adjunta.**

Ninguém é dito déspota por causa de sua ciência, isto é, por saber dominar, mas chamamos de déspota aquele que é assim predisposto segundo a natureza ou segundo a lei, o mesmo podendo ser dito dos servos e dos livres. Ora, a despótica é aquilo pelo qual alguém é denominado déspota; portanto, a despótica não é uma ciência.

A despótica, porém, possui uma ciência adjunta. Chama-se de ciência despótica aquela pela qual alguém sabe utilizar-se bem dos servos, não aquela pela qual alguém adquire os servos; há, de fato, uma outra ciência que é aquisitiva dos servos. A ciência despótica não é algo que seja de grande estima ou veneração. Prova-se isto pelo fato de que a ciência dominativa consiste em que o homem sabe utilizar-se dos servos governando-os, o que não é grande coisa; de fato, aquilo que é necessário que o servo saiba fazer é o mesmo que é necessário que o senhor saiba ordenar, de onde que é evidente que tal ciência não pode ser de grande importância.

Ademais, esta ciência também não é considerada de grande importância, porque todos os que podem desincumbir-se dela para que não sejam impedidos de outras coisas por causa dos cuidados dos servos o fazem e se dedicam ou à vida política, ou à civil, ou à filosófica, entregando o cuidado dos servos a algum procurador.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





### III. A RELAÇÃO DE POSSE.

#### 1. Introdução.

Depois que o Filósofo determinou sobre o senhor e o servo, que é uma certa possessão, passa aqui a determinar de toda a possessão. Foi, de fato, dito do servo que é uma certa possessão; importa agora considerar, segundo o modo pelo qual tratamos do servo, universalmente de toda a possessão, e da arte que diz respeito ao dinheiro.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 2. Questão sobre a arte pecuniativa.

[Deve-se investigar] se a arte pecuniativa, isto é, a arte de adquirir dinheiro, é inteiramente a mesma que a econômica, ou se é uma certa parte da mesma, ou ainda se não é nem a mesma nem parte, mas subministrativa.

Não é a mesma coisa uma arte ser parte de outra e ser subministrativa de outra. Uma arte é dita ser parte de outra quando considera uma parte daquilo que a outra considera como, por exemplo, a arte de fazer facas é uma parte da arte fabril, porque a faca é uma das espécies das obras feitas de ferro. Uma arte é dita subministrativa de outra arte quando faz algo em serviço de outra, como a arte que funde o ferro é subministrativa da arte fabril.

[Deve-se considerar, ademais], que uma arte pode subministrar a outra de dois modos. De um primeiro modo, preparando-lhe um instrumento pelo qual possa operar, assim como a arte que faz o tear pelo qual os tecelões tecem subministra à arte têxtil o seu instrumento próprio. De um segundo modo, [uma arte pode subministrar a outra] exibindo-lhe a matéria pela qual opera, assim como a arte que prepara o bronze subministra à arte que faz a estátua do bronze, e aquela que prepara a lã subministra à arte têxtil.

[Surge então a questão referente a se] a arte de adquirir o dinheiro subministra a econômica como quem lhe prepara a matéria ou como quem lhe prepara o instrumento.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





### **3. A arte pecuniativa é subministrativa da econômica.**

A arte pecuniativa não é inteiramente a mesma que a econômica, porque à arte pecuniativa pertence adquirir o dinheiro, enquanto que à econômica pertence usar o dinheiro. Ora, é manifesto também nas demais artes que aquela que usa é diversa daquela que faz ou adquire, assim como a arte de pilotar o navio é diversa daquela que fabrica o navio. Portanto, a arte econômica é diversa da pecuniativa.

Disto fica também manifesto que a arte pecuniativa é mais subministrativa do que parte [da econômica], do que fica também manifesto que a arte pecuniativa mais subministra pelo modo da que prepara o instrumento do que pelo modo da que prepara a matéria. O dinheiro, e todas as riquezas, de fato, são instrumentos da econômica, conforme adiante se dirá.

[Para que estas conclusões fiquem mais claras, o Filósofo fará em seguida várias distinções. Mostrará que há muitos tipos e bastante diversos de arte pecuniativa]. Ademais, embora à pecuniativa pertença considerar como o dinheiro pode ser adquirido, muitas outras coisas são possuídas pelo homem além do dinheiro, como terras, fontes e outras semelhantes. [Para compreender a natureza da pecuniativa, será necessário considerar a natureza destas outras artes aquisitivas, como elas se relacionam para com esta econômica e como elas se relacionam também para com a pecuniativa, já que através destas artes é possível adquirir dinheiro. Caberá investigar se estas artes, por este motivo, podem ser consideradas partes da arte pecuniativa ou se são outros gêneros de artes, como por exemplo], a agricultura, pela qual, embora se ordene à aquisição da comida, pode-se por meio dela adquirir o dinheiro. E, [do mesmo modo como para com a agricultura], estas mesmas questões podem ser movidas sobre a arte que se ordena universalmente à aquisição.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





#### **4. A diversidade dos alimentos nos animais e nos homens.**

Muitos são os tipos de alimentos, e a partir destes se diversificam os modos de viver tanto nos animais quanto nos homens.

Vemos, de fato, que alguns animais vivem reunidos em multidões e alguns vivem dispersos e separados segundo o que convém ao seu alimento. Convém que aqueles que comem outros animais sejam lutadores e que vivam dispersos, pois de outro modo não poderiam encontrar alimento; mas os animais que comem alimento que pode ser facilmente encontrado vivem juntos. E porque em qualquer um destes gêneros alimentos diversos são deleitáveis a animais diversos, pois, de fato, não são todos os animais que comem carne que se deleitam nas mesmas carnes e, semelhantemente, nem todos os animais que comem frutas se deleitam nas mesmas frutas, daqui ocorre que também para os animais que comem carnes há diversos modos de viver, e semelhantemente para os que comem frutas.

As vidas dos homens também diferem muito segundo a diversidade dos alimentos.

Alguns adquirem alimentos nem trabalhando nem depredando, e estes são ociosíssimos. São os pastores, cujos alimentos são feitos pelos animais domésticos, como as ovelhas, e isto sem trabalho para estes homens que vivem no ócio. O único trabalho que eles têm é o necessário para que o rebanho seja transportado de um lugar para outro, ao qual eles são obrigados a seguir, como se estivessem cultivando um campo que vive e se move.

Outros homens obtêm alimentos por atividades predatórias, seja porque eles o roubam aos homens, como é o caso dos ladrões, ou porque o adquirem em águas estagnadas, pântanos, rios e outros, como é o caso dos pescadores, ou de campos e florestas, como é o caso dos caçadores de aves e animais.

O terceiro modo de viver é o de muitos homens que vivem daquilo que nasce na terra e dos frutos domésticos. Estes possuem alimentos elaborados.

Estas são, em sua maior parte, as vidas dos homens: além daqueles que possuem uma comida elaborada e que vivem da negociação,



sobre a qual será tratada mais adiante, há quatro [gêneros] simples de vida: a dos pastores, a dos ladrões, a dos pescadores e a dos caçadores, conforme fica evidente do que foi dito. Mas como a vida humana é muito deficiente porque necessita de muitas coisas, alguns, para que se tornem suficientes a si mesmos exercem simultaneamente e misturam várias destas vidas. Há, de fato, homens que exercem simultaneamente a vida pastoril e a dos ladrões, alguns a dos agricultores e dos caçadores, e semelhantemente outras vidas, segundo o que é oportuno a cada um.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **5. A arte de adquirir alimento pertence à natureza.**

**A arte aquisitiva de alimento é algo natural, o que pode ser demonstrado do seguinte modo. Assim como a natureza provê aos animais imediatamente em sua primeira geração, assim também quando a sua geração se torna perfeita. Provê à sua alimentação em sua primeira geração, o que é evidente em diversos animais. Há, de fato, alguns animais que não geram animais perfeitos, mas põem ovos, como ocorre nas formigas, nas abelhas e em outros tais. Estes animais dão à luz, com os próprios fetos, tanto alimento quanto lhes possa ser suficiente até que o animal gerado chegue à perfeição. Há outros animais que geram animais perfeitos, como os cavalos e outros semelhantes; estes animais, quando dão à luz, têm durante um certo tempo em si mesmos algum alimento por parte de seus pais, alimento este que é chamado de leite. É assim evidente que a natureza, na primeira geração, provê o alimento aos animais.**

**É manifesto que depois que os animais se tornam perfeitos, a natureza também lhes providencia o alimento. É assim que as plantas são por causa de outros animais, porque se nutrem delas. Os demais animais são por causa dos homens; os domésticos por causa do alimento e por causa de outras utilidades, os selvagens também, embora não todos, porque muitos deles se tornam alimento dos homens ou de algum modo vêm em seu auxílio, na medida em que o homem deles obtém suas vestimentas de suas peles, ou se utiliza de seus chifres, ossos ou dentes como de instrumentos. É manifesto, portanto, que o homem necessita para a sua vida dos demais animais e plantas.**

**A natureza, porém, não deixa nada imperfeito nem faz algo em vão. É manifesto, portanto, que a natureza faz os animais e as plantas para o sustento dos homens. Quando alguém, portanto, adquire algo que a natureza faz por causa dele, esta é uma aquisição natural. De onde que se conclui que a [arte] possessiva pela qual estas coisas que pertencem à necessidade da vida são adquiridas pertence à natureza.**

**Pode-se concluir, de tudo quanto foi dito, que há uma espécie [de arte] possessiva que é natural, que é a já mencionada, a qual é uma parte da econômica, na medida em que a subministrativa é dita ser parte. Esta subministra, porém, não apenas à econômica, mas**



também à política, porque é necessário para o ato político e o ato econômico que sejam adquiridas aquelas coisas que são entesouradas para as necessidades da vida e para a utilidade da comunidade, tanto da casa como da cidade, porque nem a casa nem a cidade pode ser governada sem o que é necessário à vida.

Esta [arte] possessiva não é infinita. De fato, as verdadeiras riquezas são provenientes destas coisas pelas quais são subvencionadas as necessidades da natureza. Estas são verdadeiras riquezas porque podem remover a indigência e produzir a suficiência daquele que as possui, para que o homem seja suficiente a si mesmo para bem viver.

Há outras riquezas, das quais a possessão é infinita, conforme mais adiante se dirá, das quais não se pode preestabelecer nenhum termo aos homens. Estas não são verdadeiras riquezas, porque não preenchem nunca o apetite humano.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **6. A arte pecuniativa não é a mesma que a aquisitiva da comida e do necessário à vida.**

Depois que o Filósofo determinou a parte da arte possessiva que é aquisitiva da comida e das demais coisas necessárias à vida, passa a determinar sobre a outra [arte] possessiva que é chamada de pecuniativa. Chama-se arte pecuniativa aquela que é acerca da aquisição do dinheiro.

Muitos julgam que a arte pecuniativa é uma única e a mesma arte que a [arte aquisitiva do alimento e das demais coisas necessárias à vida], por causa da proximidade que uma tem com a outra. Porém [a verdade é que não são a mesma], e, não obstante, apesar de que a aquisição das riquezas é infinita [enquanto que a aquisição da comida e do necessário à vida não o é], ambas, [a pecuniativa e a aquisitiva do necessário] não estão muito distantes uma da outra.

É manifesto que não são a mesma arte, porque a arte aquisitiva da comida e das coisas necessárias à vida é natural, enquanto que a aquisitiva do dinheiro não é natural. O dinheiro não foi inventado pela natureza, mas foi introduzido por uma certa experiência e arte. A distância entre ambas estas artes, porém, não é grande, porque pelo dinheiro pode-se obter também o que é necessário à vida e, [vice versa, pelo necessário à vida pode-se obter o dinheiro].

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **7. A natureza da arte pecuniativa.**

**Em seguida o Filósofo passa a determinar a natureza da arte pecuniativa.**

**Para considerar a natureza da arte pecuniativa devemos tomar o princípio de que para cada coisa há dois modos de uso. Ambos estes usos têm em comum que são segundo si e não por acidente; diferem, porém, pelo fato de que um deles é o próprio uso da coisa, e o outro não é o próprio uso da coisa, mas o uso comum [ou geral]. Assim, há dois usos para o calçado. O primeiro é o uso próprio, que é o calçar [os pés]; o outro é o uso geral, que é a comutação. O calçado não foi feito para este último uso, isto é, o calçado não foi feito para que o homem o comute, embora o homem possa usar o calçado para comutá-lo por pão ou por comida. Embora a comutação não seja o uso próprio do calçado, é, todavia, um uso per se e não por acidente, porque quem comuta o calçado o estará usando segundo o seu valor. E, assim como foi dito para o calçado, assim também deve-se entender de todas as outras coisas que podem ser possuídas pelo homem.**

**Ora, a permutação pode ser feita de todas as coisas. A primeira comutação começou pelas coisas que a natureza ministrou à necessidade da vida humana. Alguns homens tinham mais vinho enquanto que outros tinham mais pão, de onde que lhes convinha que comutassem, e a comutação se realizava até que cada um tivesse o que lhes era suficiente.**

**Na primeira comunidade, que era a comunidade de uma só casa, não havia necessidade de tais comutações, porque tudo o que fosse necessário à vida pertencia ao pai de família, que a tudo providenciava. Quando, porém, se formou uma comunidade mais ampla, isto é, da aldeia e da cidade, por causa do que alguns homens estavam separados de outros em muitas coisas, foi necessário introduzir as comutações daquelas coisas que estavam divididas. Este costume é observado em muitas nações bárbaras, entre as quais não existe o uso do dinheiro.**

**Este tipo de comutação não está além da natureza, porque é uma comutação de coisas subministradas pela natureza, e não é uma espécie de arte pecuniativa, porque não se realiza através do**



## **dinheiro.**

**Da primeira comutação que era das próprias coisas necessárias entre si, proveio uma outra comutação inventada pela razão. Quando o auxílio mútuo dos homens se tornou mais peregrino, porque os homens começaram a usar a comutação não apenas para com os próximos, mas também para com os distantes, trazendo para si aquilo de que careciam e enviando aos outros aquilo de que tinham frutos, por causa desta necessidade foi inventado o uso do dinheiro, porque não podiam facilmente levar as coisas que são necessárias segundo a natureza para terras distantes, como o vinho, o trigo e outras semelhantes. E por isso, para realizar estas comutações em lugares distantes, ordenaram que dariam e aceitariam entre si algo que fácil e rapidamente pudessem levar, isto é, os metais, como o cobre, o ferro e a prata e outros semelhantes. Estas coisas podiam ser facilmente levadas a lugares distantes porque um pouco destas coisas, devido à sua raridade, valia muito de outras coisas. É isto o que fazem até hoje os homens que devem fazer uma longa viagem quando, para suas despesas, em vez do dinheiro de cobre, levam dinheiro de prata ou de ouro, por causa da necessidade de comutar em lugares distantes.**

**O metal foi estabelecido primeiramente apenas pelo peso e pela magnitude, como até hoje se observa em certos povos que usam para comutar pura prata não monetária. Mas depois, para liberar os homens da necessidade de medir e de pesar, foi impresso um emblema que era colocado como um sinal de que o metal tinha determinada quantidade. É evidente, deste modo, que o dinheiro foi inventado, em primeiro lugar, para a comutação das coisas necessárias.**

**Mas depois que o dinheiro foi introduzido por causa das comutações feitas por necessidade por causa das coisas necessárias que deveriam ser realizadas em lugares distantes, foi introduzida uma outra espécie de comutação pecuniária segundo a qual o dinheiro passou a ser comutado pelo dinheiro. Esta comutação é chamada de numulária [ou bancária], que é a usada pelos cambistas de dinheiro. A primeira vez em que isto ocorreu foi de modo simples e como que por acaso, quando alguém, passando de uma terra a outra, entendeu que estava gastando o dinheiro mais caro do que o havia recebido. A experiência, posteriormente, tornou isto algo artificial, de tal modo que os homens passaram a estudar de que lugar o dinheiro havia provindo e como com isto poderiam**



**obter o máximo lucro. Isto pertencia à arte numulária.**

**A partir do momento em que o dinheiro passou a ser trocado por dinheiro de um modo artificial, a arte que diz respeito ao dinheiro passou a ser chamada de pecuniativa. O ato desta arte é a consideração de onde possa provir ao homem uma multidão de dinheiro. A arte pecuniativa se ordena a isto como ao seu fim: produzir uma multidão de dinheiro e de riquezas.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **8. A verdadeira riqueza não é o dinheiro.**

Embora freqüentemente os homens opinem que as riquezas nada mais sejam do que uma grande quantidade de dinheiro, às vezes se torna manifesto que é uma estupidez dizer que nenhuma das coisas que são segundo a natureza são riquezas, como o trigo, o vinho e outras coisas semelhantes, e que toda a riqueza consiste no dinheiro introduzido pela lei. Não podem ser verdadeiras riquezas aquelas que, ao variar a disposição dos homens, passam a não ter nenhuma dignidade ou utilidade para a necessidade da vida. É o que ocorre com o dinheiro. Ao se transformar a disposição dos homens que usam o dinheiro como riqueza, o dinheiro perde todo o seu valor e nada mais tem de valia para auxiliar às necessidades da vida, como ocorre quando, se assim for do agrado do rei ou da comunidade, fica estabelecido que o dinheiro nada mais valha. É estulto, portanto, dizer que a riqueza nada mais é do que uma grande quantidade de dinheiro.

Aqueles que entendem corretamente, por causa destas razões, afirmam haver diferença entre riqueza e dinheiro. Há, de fato, algumas riquezas segundo a natureza, isto é, das coisas necessárias à vida, conforme acima foi dito. A aquisição destas riquezas pertence propriamente à arte econômica. A arte pecuniativa dos cambistas, porém, multiplica as riquezas não de todos os modos, mas apenas pela permuta do dinheiro, consistindo totalmente no dinheiro, fazendo do dinheiro o princípio e o fim de tais comutações, na medida em que o dinheiro é trocado por dinheiro. É evidente, portanto, que são mais ricos aqueles que tem frutos das coisas necessárias à vida verdadeiramente falando, do que aqueles que possuem enormes fortunas em dinheiro.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **9. A busca do dinheiro na arte numulária é infinita.**

**Depois que o Filósofo mostrou como a comutação pecuniativa foi introduzida pela lei, ele passa a mostrar como a arte aquisitiva do dinheiro é infinita.**

**As riquezas que são adquiridas pela arte pecuniativa, isto é, a [arte] cambista, que é toda acerca do dinheiro, é infinita, o que pode ser demonstrado pelas seguintes razões. O desejo do fim, em cada arte, é infinito, enquanto que o desejo daquilo que se relaciona para com o fim não é infinito, mas possui um limite de acordo com a regra e a medida do fim, como a arte medicinal pretende sanar até o infinito, na medida em que induz a saúde o tanto quanto pode. Ela não ministra, porém, os remédios o tanto quanto pode, mas segundo uma certa medida, tanto quanto isto for útil para a recuperação da saúde. O mesmo pode ser dito para com todas as demais artes.**

**A razão disto consiste em que o fim é, segundo si, apetecível. Ora, o que é assim segundo si, quanto mais o for, mais o será.**

**O dinheiro, porém, está para a arte pecuniativa cambista como um fim. O que ela pretende é a aquisição do dinheiro. O dinheiro, porém, não está para com a arte econômica como um fim, mas como algo que se ordena a um fim, que é o governo da casa. Portanto, a arte pecuniativa busca o dinheiro sem fim, enquanto que a arte econômica busca o dinheiro com algum limite.**

**Embora as razões expostas pareçam indicar que haja limites para a [busca] das riquezas na arte econômica, o que entretanto se observa na realidade é o oposto. Todos os ecônomos, de fato, buscam aumentar o dinheiro ao infinito, querendo sempre mais dinheiro pelas coisas que são necessárias para o sustento da vida. A causa desta diversidade é a própria proximidade de ambas estas artes pecuniativas, isto é, a arte pecuniativa que serve à arte econômica, a qual busca o dinheiro por causa das permutas das coisas necessárias, e a arte numulária, que busca o dinheiro por causa de si mesmo. Para ambas estas artes pecuniativas o ato é o mesmo, isto é, a aquisição do dinheiro, embora não o seja do mesmo modo. Na arte pecuniativa econômica este ato se ordena a outro fim, que é o governo da casa, enquanto que na pecuniativa numulária o próprio aumento do dinheiro é o fim. Por este motivo, isto é, por causa da**



**proximidade da numulária com a econômica, pareceu a alguns ecônomos que pertenceria ao seu ofício aquilo que na verdade pertence ao ofício dos cambistas, isto é, que eles insistam na conservação e na multiplicação do dinheiro até o infinito.**

**A causa desta disposição que leva os dispensadores das casas à busca do aumento do dinheiro ao infinito consiste em que os homens se preocupam em viver de qualquer modo, não porém em viver bem, que é o viver segundo a virtude. Se, de fato, quisessem viver segundo a virtude, ficariam contentes com aquilo que fosse suficiente à sustentação da natureza. Mas, abandonada esta busca, aplica-se cada um a viver segundo a sua vontade e por isso cada um busca adquirir aquilo pelo qual pode realizar a sua vontade. Ora, como a concupiscência dos homens tende ao infinito, por isso desejam até o infinito aquilo com que podem satisfazer as suas concupiscências.**

**Há alguns que tem a preocupação de bem viver, mas a este viver bem querem acrescentar tudo aquilo que pertence aos prazeres corporais, dizendo que a vida não é boa a não ser que o homem viva nestes prazeres corporais, e por isso estes buscam as coisas pelas quais podem realizar estes prazeres corporais. Ora, isto parece ser possível aos homens pela multidão das riquezas e, portanto, todo o cuidado deles parece consistir na aquisição de muitas riquezas. [Estes homens, embora busquem de algum modo a vida virtuosa, não a buscam retamente, e por isso acabam buscando o dinheiro ao infinito]. [Há outros ecônomos, entretanto, os quais, inteiramente esquecidos da vida virtuosa, ao contrário dos anteriores], pretendem usufruir dos prazeres corporais até o excesso e por causa disso buscam aquilo pelo qual podem satisfazer a tais excessos, que é a multidão das riquezas.**

**Há, [finalmente, um terceiro tipo de ecônomos], que às vezes não conseguem apenas pela arte pecuniativa adquirir suficientemente aquilo pelo qual possam satisfazer o excesso das deleitações corporais. Buscam, por este motivo, adquirir as riquezas por outros meios e abusam por isso de qualquer potência, isto é, qualquer virtude, qualquer arte ou qualquer ofício, os quais passam a ser usados não segundo a sua natureza.**

**É assim que a fortaleza é uma virtude, cuja obra própria não é a juntamento do dinheiro, mas fazer o homem audaz para a luta e a defesa. Se alguém, portanto, usa da fortaleza para juntar riquezas,**



não usa da fortaleza segundo a natureza. Semelhantemente a arte militar é por causa da vitória, e a arte médica é por causa da saúde. Nenhuma destas duas é por causa do dinheiro. Há, porém, alguns que usam a arte militar e a arte médica, convertendo-as em instrumentos para a aquisição do dinheiro, transformando ambas estas artes em pecuniativas, isto é, aquisitivas de dinheiro, ordenando-as para o dinheiro como a um fim ao qual importa ordenar tudo o mais.

Existe, portanto, uma arte pecuniativa não necessária, aquela que adquire o dinheiro até o infinito e que faz do dinheiro o seu fim. A causa pela qual os homens necessitam desta pecuniativa é a sua infinita concupiscência. Há também outra pecuniativa necessária, que difere da anterior. Esta adquire o dinheiro até um determinado limite por causa de um outro fim, que é a posse do que é necessário à vida.

A arte econômica pertence propriamente às coisas que são segundo a natureza. Esta não é infinita como a primeira pecuniativa, mas possui os seus limites.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





**10. A arte pecuniativa não é parte da arte econômica, mas apenas subministrativa.**

De tudo o que foi dito fica clara a solução para o que buscávamos, isto é, se a arte pecuniativa pertence à arte econômica e política, ou se é uma arte diversa das mesmas. A verdade é que a arte pecuniativa não é a mesma arte que a econômica, conforme foi explicado, mas uma subministra à outra, já que o dinheiro deve existir para que a casa possa ser governada.

De fato, na casa e na cidade importa haver homens e tudo aquilo que é necessário aos homens. A política não faz os homens, mas os recebe gerados pela natureza e é deste modo que os utiliza. Semelhantemente, nem a política nem a econômica fazem a comida, mas a natureza no-la dá proveniente da terra como ocorre com as frutas, ou do mar, como ocorre com os peixes, ou de outros modos. Portanto, fazer ou adquirir tais comidas não é obra própria e imediata da política ou da econômica. A obra própria da econômica é governar a casa, conforme necessário. É assim que vemos que não pertence ao tecelão fazer a lã, mas usar da mesma e conhecer que tipo de lã é adequada para o seu trabalho e qual é inadequada e má. Assim como, portanto, a natureza subministra à arte econômica ao gerar os homens e produzir o alimento, assim também o faz a arte pecuniativa, ao adquirir o dinheiro, do mesmo modo como a natureza que produz a lã e a arte mercantil que a adquire subministram à arte têxtil.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 11. A arte numulária e a usura.

Há duas artes pecuniativas. A primeira é a cambista, que adquire o dinheiro a partir do dinheiro e por causa do próprio dinheiro. A outra é a econômica, que adquire o dinheiro a partir das coisas naturais, por exemplo, das frutas e dos animais, conforme foi dito. A segunda, por ser necessária à vida do homem, é louvada. A primeira, passando daquilo que é necessário à vida para aquilo que a concupiscência exige, é justamente vituperada. Ela não é segundo a natureza, não procede de coisas naturais nem se ordena a suprir coisas necessárias à natureza, mas procede inteiramente da permuta mútua de dinheiro, na medida em que o homem lucra dinheiro pelo dinheiro.

Justamente com esta pecuniativa, que é a numulária, existe ainda uma outra arte aquisitiva do dinheiro que é ainda mais racionalmente vituperável e merecedora de ódio. É o que se chama de usura, uma arte pela qual o dinheiro engorda a si mesmo. As coisas que parem segundo a natureza, geram outras semelhantes a si mesmas. A usura produz um parto de dinheiro a partir do dinheiro, fazendo com que ele cresça por si mesmo. Esta forma de aquisição de dinheiro é a mais estranha à natureza que possa existir, pois pertence à natureza que o dinheiro seja adquirido pelas coisas naturais, não pelo próprio dinheiro. Disso tudo conclui-se que há uma arte pecuniativa louvável e duas vituperáveis.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## IV. O USO DA ARTE PECUNIATIVA

### 1. Introdução.

Já que foi suficientemente determinado sobre a arte pecuniativa naquilo que pertence ao conhecimento de sua natureza, é necessário colocar agora brevemente as coisas que pertencem ao seu uso, isto é, como deve-se usar dela.

Para isto, deveremos em primeiro lugar distinguir as partes da arte pecuniativa.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **2. As partes da arte pecuniativa necessárias à vida humana.**

**[Ao distinguir as partes da arte pecuniativa], o Filósofo primeiro distingue as partes da arte pecuniativa necessárias à vida humana e depois as partes da arte pecuniativa não necessárias.**

**Há uma arte pecuniativa necessária, pela qual o homem adquire dinheiro a partir de coisas que a natureza subministra para a necessidade da vida humana. Nesta arte pecuniativa há duas partes.**

**A primeira parte é aquela pela qual o homem, pela compra e pela venda destas coisas [que a natureza subministra para a necessidade da vida humana] pode adquirir dinheiro. É necessário que aquele que deseja lucrar a partir destas coisas tenha experiência sobre as coisas que são maximamente caras e sobre os lugares [onde este preço é alto], porque de algumas destas coisas há frutos em outras regiões. Deste modo, comprando nos lugares onde há frutos, estas mesmas coisas podem ser vendidas nos lugares onde são caras.**

**A segunda parte [da arte pecuniativa necessária] consiste em adquirir grande quantidade destas coisas que podem ser vendidas, que procedem da cultura da terra. Por meio da cultura o homem adquire abundância de trigo e de vinho e outras coisas semelhantes. O homem deve também ter experiência da cultura das abelhas e de outros animais, como peixes e aves, dos quais pode proceder auxílio à vida humana, pois pela abundância destas coisas o homem pode adquirir dinheiro.**

**Assim é evidente que estas são as primeiras e as mais próprias partes da arte pecuniativa, e o Filósofo diz primeiras e mais próprias porque é deste modo que o dinheiro é adquirido a partir das coisas naturais, por causa das quais foi inventado o dinheiro em primeiro lugar.**

---

▪ [\*Anterior\*](#)

▪ [\*Índice\*](#)

▪ [\*Posterior\*](#)





### **3. As partes da pecuniativa não necessárias à vida humana.**

**[O Filósofo denomina a arte pecuniativa não necessária à vida humana de arte pecuniativa translativamente]. A arte pecuniativa translativa é aquela pela qual o dinheiro é adquirido não a partir das coisas necessárias à vida, mas a partir de outras coisas. Esta arte é dita pecuniativa translativamente porque nela o dinheiro é transladado das coisas naturais a estas outras coisas.**

**Há quatro partes da arte pecuniativa translativa. A primeira e a máxima é a arte mercativa. São os mercadores, de fato, aqueles que maximamente adquirem dinheiro.**

**A arte mercativa pode ser distingüida em três partes. A primeira é a navegação, que exerce a arte mercativa pelo mar. A segunda é o transporte, que exerce a arte mercativa em terra pelo transporte de pesos em carros ou em jumentos. A terceira é a chamada negociação, que ocorre quando alguém não transporta mercadoria nem pelo mar nem pela terra mas auxilia ao mercador pela comunicação de dinheiro ou de coisas.**

**A segunda parte principal da arte pecuniativa translativa é a usura, a qual adquire o dinheiro pelo juro.**

**A terceira parte [da arte pecuniativa translativa] é a arte mercenária, daqueles que alocam o seu próprio trabalho para em troca receberem dinheiro.**

**A quarta parte [da arte pecuniativa translativa] é algo intermediário entre a arte pecuniativa translativa e a primeira que era a arte pecuniativa necessária. Esta quarta parte da arte pecuniativa translativa, de fato, possui alguma coisa de ambas estas pecuniativas. Trata-se da arte pecuniativa que busca o lucro pela extração de pedras e metais da terra. Esta arte tem em comum com a primeira pecuniativa que é necessária o fato de proceder da terra e das coisas que são geradas da terra, assim como a agricultura é das coisas que são geradas da terra. Ela, porém, tem em comum com a arte pecuniativa translativa porque estes metais não produzem nenhum fruto pertencente à necessidade da vida, como o fazem os campos e os animais. São, entretanto, tais coisas úteis a outras coisas, como a edificação das casas ou para a construção de certos**



**instrumentos. Esta quarta parte da arte pecuniativa translativa abarca dentro de si diversos gêneros, segundo as diversas espécies de matéria, como o ouro, a prata, o ferro e outros.**

---

▪ *Autorior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





#### **4. Quais são as operações mais artificiais, vis, servis e ignóbeis.**

São maximamente artificiais aquelas operações nas quais a sorte opera minimamente. Dizemos realizar-se pela sorte aquelas coisas que se realizam fora da previsão da razão, na qual consiste a arte. Portanto, aquelas operações cujos eventos estão muito submetidos à sorte são pouco artificiais, como por exemplo a pesca por anzol e outras tais. Ao contrário, as operações cujos efeitos estão pouco submetidos à sorte são as maximamente artificiais, como a arte dos ferreiros e outros artífices.

As operações maximamente abjetas e vis são aquelas pelas quais os corpos são maximamente maculados, como a dos cozinheiros, a dos que limpam as ruas e outras semelhantes.

As operações maximamente servis são aquelas onde a maior parte do uso provém do corpo e pouco da parte da razão, como é o caso daqueles que carregam pesos e conduzem carroças.

São ignobilíssimas entre todas aquelas operações para as quais se requer o mínimo de virtude tanto da alma quanto do corpo, como fica claro em algumas das anteriores.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 5. Documentos úteis para o conhecimento da arte pecuniativa.

Alguns sábios nas artes pecuniativas escreveram livros sobre as mesmas. Assim Charetas da Pária e Apolodoro de Lemnius escreveram sobre a cultura da terra e, entre os latinos, Paládio. Outros escreveram a respeito de outras das partes da arte pecuniativa. Aqueles que se dedicam às mesmas devem considerar conhecê-las melhor através destes livros. É importante, ademais, não apenas considerar os livros destes autores, mas também o que dizem os exemplos dispersos em várias narrações daqueles que adquiriram muito dinheiro. Todos estes serão úteis para aqueles que pretendem ganhar dinheiro.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## V. A RELAÇÃO ENTRE MARIDO E ESPOSA E ENTRE PAI E FILHO

### 1. Introdução.

Depois que o Filósofo determinou a relação entre o senhor e o servo, acrescentando também um tratado geral sobre a posse, passa a determinar sobre as duas outras relações domésticas, que é a existente entre o marido e a esposa e a entre o pai e o filho.

Já havia sido dito que há três partes da arte econômica, que é a governativa da casa, segundo três relações já mencionadas. A primeira é a relação despótica, que pertence ao senhor e ao servo, da qual já se tratou. Resta agora discursar sobre a segunda, que é a paterna, pertencente ao pai e ao filho, e sobre a terceira, que é a conjugal, pertencendo ao marido e à mulher.

[Há três coisas que devem ser ditas sobre as duas últimas relações].

A primeira é que em ambas estas relações há uma certa prelazia ou principado. O homem, de fato, preceitua à mulher assim como o pai ao filho, não porém como a servos, mas como a livres. Nisto estes dois principados diferem do principado despótico.

A segunda é que estes dois principados não se dão segundo um único modo. O homem preceitua à mulher por um principado político, isto é, como o principado em que alguém que é escolhido para governante preside a uma sociedade, enquanto que o pai preside aos filhos por um principado real, e isto porque o pai possui um poder plenário sobre os filhos, assim como o rei no reino. O homem, porém, não possui poder plenário sobre a esposa quanto a tudo, mas apenas segundo o que o exige a lei do matrimônio, assim como o governante da cidade possui poder sobre os cidadãos segundo os estatutos.

A terceira [coisa a ser dita sobre estas duas relações] é que são segundo a natureza, porque sempre principia aquele que é principal na natureza, conforme acima foi dito. Mas o homem é naturalmente principal em relação à mulher, a não ser que alguma coisa ocorra



além da natureza, como no caso dos homens efeminados. Semelhantemente, o pai é naturalmente principal ao filho, assim como o é o mais velho em relação ao mais jovem e o perfeito em relação ao imperfeito. Portanto, é segundo a natureza que o homem principia sobre a mulher e o pai principia sobre o filho.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **2. A diferença entre o principado conjugal e o principado político.**

Nos principados civis mudam as pessoas que principiam e as que se submetem. Aqueles que estão no ofício do principado em um ano, serão súditos no ano seguinte, e isto porque tal principado compete aos que são iguais segundo a natureza e em nada diferem segundo a natureza, mas apenas pelo tempo, pelo qual alguns comandam e outros se submetem. É evidente, portanto, que o principado político muda de pessoa para pessoa, mas isto não ocorre no principado que há entre o homem e a mulher, pois não ocorre que aquele que é homem depois se torna mulher ou inversamente, ambos sempre permanecendo do mesmo modo.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





### **3. A semelhança entre o principado paterno e o principado real.**

O principado do pai em relação aos filhos é o [principado] real. Neste principado duas coisas devem ser consideradas: o pai que gera exerce o principado pelo amor, porque ama naturalmente aos filhos e exerce o principado segundo a idade, porque possui uma certa prerrogativa de idade sobre os filhos e há, quanto a estas [características], uma espécie ou semelhança com o principado real. De fato, é necessário que o rei, que exerce um principado perpétuo e um poder plenário sobre todos, difira dos súditos segundo a natureza em uma certa grandeza de bondade e, todavia, que seja da mesma espécie que os súditos, pelo menos segundo a espécie humana, embora seja melhor para ele que seja também do mesmo povo.

Ora, esta também é a comparação do mais velho para com o mais jovem, e a do que gera para o que é gerado, isto é, que tenha uma prerrogativa natural de perfeição. Por isso é necessário que o rei difira por natureza de todos os demais; a não ser que o rei seja melhor por uma certa bondade natural, não seria justo que dominasse sempre e por um poder plenário sobre outros que lhe fossem iguais, conforme adiante se dirá.

Assim, portanto, é uma diferença natural que separa o principado real do principado político, que é o principado [exercido por iguais sobre] iguais segundo a natureza. O amor, por outro lado, separa o principado real do tirânico, que não é pelo amor que há para com os súditos, mas por causa da própria comodidade.

- 
- *Anterior*
  - *Índice*
  - *Posterior*





#### **4. A principal intenção da arte econômica é acerca da relação paterna e conjugal.**

Do tudo o que foi dito deve-se concluir que a principal intenção da arte econômica é sobre estas duas relações, [a saber, a paterna e a conjugal], que são as principais, do que acerca de todas as demais. A arte econômica, de fato, mais diz respeito ao [próprios] homens do que às posses inanimadas, como o trigo, o vinho e outras semelhantes, e mais deve pretender a virtude pela qual os homens vivem bem do que as virtudes relacionadas à posse pelas quais as posses são corretamente buscadas e multiplicadas, as quais são conhecidas pelo nome de riquezas. Do mesmo modo, a arte econômica mais deve se preocupar com as virtudes dos livres do que com as dos servos.

Pode-se assinalar como razão disto tudo que a principal intenção de cada coisa é para com o fim. Ora, buscamos as coisas inanimadas por causa dos homens, assim como ao seu fim, e os servos por causa dos livres, para que os sirvam.

- 
- [\*Anterior\*](#)
  - [\*Índice\*](#)
  - [\*Posterior\*](#)





## **5. Levanta-se uma questão sobre a natureza da virtude do servo, do filho e da esposa.**

É manifesto que o servo deve possuir alguma virtude orgânica e servil, pela qual saiba e possa executar o que lhe é preceituado pelo senhor e servir, assim como acima dissemos que existem algumas ciências servis.

[A questão que se coloca é sobre a natureza desta virtude, isto é], se esta virtude nada mais é do que a que pertence de modo próprio ao serviço corporal ou se esta virtude é algo mais nobre, como o são as virtudes morais tais como a temperança, a fortaleza, a justiça e outras semelhantes.

Há razões para duvidar de ambas as partes. De fato, se competir aos servos a posse destas virtudes mais nobres, assim como também compete aos livres, os servos deixarão de diferir dos livres. Mais ainda, os mais excelentes homens seriam precisamente aqueles que possuíssem até à excelência simultaneamente as virtudes dos homens livres e dos servos. [Ora, homens como estes já não mais deveriam ser servos].

[Por outro lado, se se admite que tais virtudes não competem aos servos], seguir-se-ia a inconveniência de termos que admitir que, sendo os servos também homens que comungam com os demais homens da razão, não possam ter as virtudes pelas quais os homens vivem segundo a razão.

A mesma questão pode ser estendida aos demais principados. As mesmas dúvidas que foram levantadas sobre os servos podem também ser levantadas em relação ao filho e à esposa, isto é, se convém ou não convém à esposa ser temperante, forte e justa, e semelhantemente ao filho.

Por outro lado, se convém tanto ao que governa como ao que se submete participar da bondade da virtude, não haverá razão pela qual um deles deve ser sempre submisso e o outro deva sempre governar, por toda a vida. O mesmo não poderia ser dito se, ao contrário, ambos se submetessem e se governassem um ao outro sucessivamente, como ocorre no principado político. Não poderia alegar-se que talvez a virtude do governante e do súdito diferissem



**segundo o mais e o menos, porque o mais e o menos não mudam a espécie, enquanto que governar e submeter-se diferem segundo a espécie. De onde que não parece ser suficiente para a diferença entre o governante e o súdito que um tenha [apenas] uma virtude maior do que o outro.**

**Por outro lado, se se afirma que importa que um possua a virtude e o outro não, segue-se igualmente outro inconveniente que consiste em que, se o governante não for sóbrio e justo, não poderá ser bom governante, mas também, se o que se submete não possuir igualmente estas mesmas virtudes, não poderá ser bem governado, já que, pela intemperança ou pelo temor omitirá fazer o que importa e não poderá ser bom súdito.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **6. Solução da questão sobre a natureza da virtude do servo, do filho e da esposa.**

É necessário que tanto o que governa quanto o súdito participem da virtude, como é evidente pelas razões acima mencionadas, pois de outro modo nem o primeiro governará corretamente, nem o segundo se submeterá corretamente. No entanto, há diferenças entre as virtudes de ambos, o que pode ser manifestado, em primeiro lugar, nas coisas que se submetem a outras pela natureza. É o caso das partes da alma, das quais uma governa por natureza, que é a parte racional, e outra se submete por natureza, como é o caso da parte irracional, como o irascível e o concupiscível. Em cada uma destas partes deve haver alguma virtude, mas diversa uma da outra, porque a virtude da parte racional é a prudência, enquanto que a virtude da parte irracional é a temperança, a fortaleza e outras virtudes semelhantes. Daqui é manifesto que do mesmo modo deve ocorrer nas outras coisas que governam e se submetem segundo a natureza.

Quanto à parte racional, muito diferem entre si o servo, o filho e a esposa.

O servo, enquanto servo, não possui conselho de seus atos. O motivo é que nos aconselhamos das coisas que estão em nosso poder. Ora, o servo não possui os seus atos em seu poder, mas os seus atos estão em poder de seu senhor. O servo, portanto, não possui o livre poder de se aconselhar.

Já a mulher, sendo livre, possui o poder de se aconselhar, mas o seu conselho é inválido. O motivo é que, por causa da moleza de [sua] natureza, sua razão inere de uma maneira enferma aos seus próprios conselhos, de onde que ela é rapidamente removida dos mesmos por causa de suas paixões, como a concupiscência, a ira, o temor ou outras semelhantes.

A criança, por outro lado, possui conselho, mas é imperfeito. O motivo é que não possui o uso perfeito da razão, de modo que possa discutir cada uma das singularidades das coisas que devem ser consideradas ao nos aconselharmos.

O mesmo deve ser considerado sobre as virtudes morais [do servo,



do filho e da esposa]. Todos participam dos mesmos, mas não do mesmo modo, cada um participando delas o quanto é necessário à própria obra. Aquele que governa a cidade, os servos, a esposa ou os filhos convém que possua a perfeita virtude moral, porque sua obra é simplesmente a obra do arquiteto, isto é, do artífice principal. Assim como o artífice principal dirige e impera sobre os ministros das artes que trabalham com as mãos, assim também o príncipe governa os seus súditos e por isso possui o ofício da razão, que se relaciona de um modo semelhante [para com os seus súditos] como o artífice principal está para com as partes inferiores da alma. E assim é necessário que aquele que governa possua a razão perfeita, mas cada um dos outros que se submetem tanto devem possuir de razão e de virtude quanto aquele que governa lhes ordena, isto é, é necessário que tenham tanto quanto lhes seja suficiente para seguirem as diretivas do governante cumprindo seus preceitos.

E assim é evidente que em todas as coisas mencionadas há alguma virtude moral, isto é, temperança, fortaleza e justiça, e que não são as mesmas para o homem, a mulher e os demais súditos, diversamente do que afirmava Sócrates. A fortaleza do homem é para governar, para que, a saber, por nenhum temor omita ordenar o que deve ser feito, enquanto que na mulher e em qualquer súdito importa que haja uma fortaleza subministrante, de modo que por nenhum temor omita fazer o seu próprio papel. É assim também que difere a fortaleza no comandante do exército e no soldado. E assim como foi dito da fortaleza, assim também deve ser dito de todas as demais virtudes, porque no que governa são principativos, nos súditos são subministrantes, com o que fica evidente que não diferem apenas segundo o mais e o menos, mas de algum modo segundo a natureza.

---

▪ [\*Anterior\*](#)

▪ [\*Índice\*](#)

▪ [\*Posterior\*](#)





## **7. Questões sobre possíveis virtudes dos artífices.**

**Se é verdade que importa que o servo possua alguma virtude, para que não falhe em suas obras por intemperança ou temor, parece que, por idênticos motivos, o artífice tenha que ter alguma virtude para que sejam bons artífices, já que muitas vezes ocorre que, por causa da intemperança ou outros vícios, cometam defeitos em suas obras, agindo negligentemente.**

**[Deve-se dizer, porém], que há uma grande diferença entre o servo e o artífice, o que pode ser mostrado por duas razões.**

**A primeira é que o servo, enquanto servo, de algum modo participa da vida, isto é, da conversação humana. Foi dito acima que o servo é um instrumento nas coisas que pertencem à ação, isto é, à conversação dos homens. E por isso como as virtudes morais aperfeiçoam o homem na conversação humana, é necessário que o servo, para que seja bom, participe em algo da virtude moral.**

**Mas o artífice está mais distante da conversação humana. De fato, a operação do artífice, enquanto tal, não é sobre os agíveis da conversação humana, mas sobre certas coisas artificiais, que são denominadas de factíveis. Por isso alguém é dito um bom artífice, por exemplo, um bom ferreiro, pelo fato de saber e de poder fazer boas facas, mesmo se fizer um mau uso das mesmas ou se utilizar negligentemente de sua arte. Os artífices necessitam da virtude em suas operações apenas na medida em que, [por meio de sua arte], exibem algo de servidão à conversação humana. É assim que vemos que alguns artífices, isto é, os mercenários, como os cozinheiros, que são destinados a certos ministérios especiais, nos quais devem servir, segundo este serviço é que necessitam das virtudes morais, para que sejam bons ao servirem.**

**[A segunda razão da grande diferença entre o servo e artífice] consiste em que o servo pertence às coisas que são pela natureza. Provamos acima, [diz o Filósofo], que há alguns que são servos por natureza, enquanto que ninguém é curtidor ou artífice de nenhuma arte pela natureza, pois todas as artes foram descobertas pela razão. Ora, as virtudes se relacionam para com as coisas que existem em nós pela natureza. Todos temos, de fato, uma certa inclinação natural à virtude, conforme está explicado no Segundo Livro da**



Ética, de onde que é evidente que para que alguém seja um bom servo necessita da virtude moral, enquanto que não se pode dizer o mesmo do bom artífice.

- 
- *Autoritas*
  - *Índice*
  - *Posterior*





## **8. Conseqüência da necessidade da virtude moral nos servos.**

**[O Filósofo acaba de mostrar que o servo, enquanto servo], necessita da virtude. Ora, é necessário que o homem que possui inclinação à virtude alcance a virtude pelo estudo de algum governante, como ocorre com os cidadãos que devem tornar-se virtuosos pelos legisladores, conforme está explicado no Segundo Livro da Ética.**

**É, portanto, manifesto que as virtudes que o servo deve possuir para que seja bom devem ter a sua causa em seu senhor, o qual deverá instruí-los sobre como devem agir, corrigindo-os se fizerem o mal e incentivando-os se fizerem o bem. [Não se pode dizer o mesmo do senhor quanto à própria obra servil]. Não se pode dizer que pertence ao senhor que ele deva possuir alguma ciência senhoril pela qual deverá ensinar as obras servis aos próprios servos como, por exemplo, que os ensine a cozinhar ou a fazer outras coisas semelhantes. Cabe, porém, ao senhor ensiná-los como eles devem alcançar a temperança, a humildade, a paciência e outras virtudes semelhantes.**

**Disto também se conclui que não sustentam uma posição correta aqueles que dizem que os senhores não devem usar da razão para com os servos, mas apenas devem fazer uso do preceito. Ao contrário, devemos ensinar os servos à virtude mais ainda do que aos nossos filhos quando ainda são crianças muito pequenas, porque nesta idade estas últimas não são capazes de acompanharem o raciocínio que fundamenta a virtude.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 9. A relação conjugal e paterna.

Nas coisas que devemos tratar sobre as cidades, será necessário tratar antes sobre as virtudes da mulher e do homem, e do pai e dos filhos, e de sua mútua conversação, isto é, o que é bom nesta conversação, como deve ser buscado este bem e evitado o mal [que se lhe opõe].

A razão da importância desta determinação consiste, primeiramente, em que é conveniente considerar a disposição da parte em relação ao todo, e [estas são] a disposição dos fundamentos da casa. Ora, a casa, à qual pertencem por primeiro as duas relações de marido e esposa e de pai e filho, é parte da cidade, de onde que, por comparação à política, é necessário considerar como devem ser ensinadas as crianças e as esposas.

A segunda razão da importância desta determinação consiste em que tudo aquilo cuja disposição produz uma diferença na bondade da cidade deverá ser considerada na política. Ora, entre estas coisas está o ensino das mulheres e das crianças e como ambos se tornam bons. As mulheres são meia parte dos homens livres que há nas cidades e das crianças se formam os homens, que são os dispensadores da cidade. Portanto, compete à política a determinação da instrução das esposas e dos filhos.

[Já em parte] determinamos algo a este respeito no que foi exposto. O restante deverá ser exposto ao longo dos livros seguintes, junto com aquilo que pertence a cada política. No momento suspenderemos estes discursos pertencentes à dispensação da casa como se já os tivéssemos completado e reiniciaremos com outro princípio, passando a considerar sobre o que os [diversos sábios] afirmaram sobre qual [seja entre todas a] política excelente.

---

▪ [\*Anterior\*](#)

▪ [\*Índice\*](#)

▪ [\*Posterior\*](#)





## LIVRO II

### I. A CIDADE PERFEITA SEGUNDO SÓCRATES E PLATÃO

#### *1. Introdução e propósito do Livro Segundo.*

Depois que o Filósofo determinou no primeiro livro sobre as coisas que pertencem à casa, as quais são certos elementos da cidade, agora passa a determinar sobre a própria cidade.

Em primeiro lugar, trata das coisas que foram ditas pelos outros sobre a comunicação política, [o que será feito neste Livro Segundo da Política]. Em seguida, no Livro Terceiro, passa a determinar acerca destas mesmas coisas segundo a sua própria sentença.

O Filósofo explica a sua intenção dizendo que seu principal objetivo é a consideração da comunicação política, para que saibamos qual é o modo da conversação política que é ótimo. Para conseguir isto, é necessário considerar as políticas, isto é, as ordenações das cidades que nos foram transmitidas pelos outros, sejam elas as ordenações pelas quais algumas cidades são louvadas por serem bem regidas pelas leis, sejam aquelas que nos são transmitidas por outros filósofos ou sábios que parecem ser corretas. Tudo isto é necessário que consideremos para que fique manifesto o que é reto e útil na conversação e no regime de uma cidade. Pela comparação de muitas, mais pode ficar claro o que é melhor e mais útil. Primeiro consideraremos as ordenações das cidades que nos foram transmitidas por alguns sábios; depois consideraremos também as coisas que podem ser observadas em algumas cidades que vivem ordenadamente.

No que diz respeito às considerações dos sábios e dos filósofos, consideraremos primeiro o que a este respeito nos transmitiram Sócrates e Platão, seu discípulo. Depois aquilo que sobre a ordenação da cidade nos transmitiu Faléias e, finalmente, as ordenações de Hipódamus.



▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **2. Introdução à consideração sobre as posições de Sócrates e Platão.**

O princípio de nossas considerações deverá ser tomado a partir daquilo que primeiro ocorre que deve ser considerado segundo a natureza da cidade. Como a cidade é uma comunidade, é necessário considerar em primeiro lugar se todos os cidadãos devem comunicar em tudo, ou em nada ou em algumas coisas [com exclusão] de outras.

Ora, é impossível dizer que os cidadãos não devem comunicar em nada, o que se demonstra de duas maneiras.

Primeiro, porque a cidade é uma certa comunicação. De onde que seria contra a razão da cidade que os cidadãos não comunicassem em nada. Segundo, porque é manifesto que todos os cidadãos necessitam comunicar, pelo menos pelo lugar, porque há um só lugar para uma só cidade.

De onde que esta dúvida [verdadeiramente se levanta] em relação a se é melhor que a cidade que deva bem conversar comunique de tal maneira que tudo possa ser comunicado entre todos ou se em algumas coisas deve haver esta comunicação enquanto que em outras não. De fato, há algumas coisas que não é possível comunicar de nenhum modo, como naquelas coisas inteiramente pessoais como os membros do corpo. Mas quanto aos filhos, às esposas e às pessoas pode ocorrer que os cidadãos as comuniquem entre si, conforme se coloca na Política de Platão, onde Sócrates diz que é necessário para a cidade perfeita que as posses de todos os cidadãos e também as suas mulheres sejam comuns, de tal maneira que todos indiferentemente tenham acesso a tudo e, por conseqüência, que os próprios filhos sejam comuns pela incerteza [da paternidade], o que é tratado no princípio do Timeu.

Mas a posição de Sócrates é reprovável, primeiro no que diz respeito à comunicação das esposas e dos filhos, segundo, quanto à comunidade das posses e, terceiro, quanto a ambos.



▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





### **3. Crítica às posições de Sócrates e Platão sobre a cidade perfeita.**

A causa das leis que Sócrates atribui à cidade perfeita consistia em que este supunha, como um princípio, que seria perfeita a cidade que fosse tão una quanto possível e, por causa disso, queria ele que tudo fosse comum, até mesmo os filhos e as esposas, para que os cidadãos fossem maximamente unidos entre si.

Mas é manifesto que uma cidade pode alcançar uma unidade maior do que a que deveria, de tal maneira que não poderia mais subsistir. De fato, o Filósofo explicou acima que a cidade é naturalmente uma certa multidão; ora, a multidão opõe-se à unidade. De onde que se a cidade fosse mais una do que o que deveria, já não seria mais cidade, mas de cidade se transformaria em casa. E, do mesmo modo, se a casa se unisse mais do que deveria, da casa não restaria senão um só homem. Ninguém, de fato, duvida que uma casa é mais una do que uma cidade, e que um só homem é mais uno do que uma casa. De onde que, se alguém pudesse fazer que em uma cidade houvesse tanta unidade como há em uma casa, isto não deveria ser feito, porque com isso se destruiria a cidade.

Mas porque alguém poderia dizer que Sócrates não se referia à unidade que exclui a multidão de pessoas, mas à unidade que exclui a sua dessemelhança, por isso o Filósofo acrescenta que a cidade não apenas deve ser de muitos homens, mas também que deve ser de homens diferentes em espécie, isto é, de homens de diversas condições. Isto pode ser manifestado pelas seguintes razões.

Primeiro, porque uma coisa é a cidade e outra é uma multidão congregada pelo lutar junto. A multidão congregada pelo lutar junto é útil apenas pela quantidade numérica, assim como ocorre com aqueles que querem deslocar um determinado peso, em que uma maior multidão de homens desloca um peso maior; assim também, uma maior multidão de soldados semelhantes mais facilmente obtém a vitória. Mas quanto às coisas pelas quais deve-se produzir algo perfeito, [observa-se que nestas há] diferença de espécie. Nas coisas naturais, de fato, qualquer todo perfeito é constituído de partes diversas segundo a espécie, como o é o homem pela carne, pelos ossos e pelos nervos, enquanto que aqueles todos que são compostos de partes da mesma espécie são imperfeitos no seu



**gênero natural, como o ar, a água e os demais corpos inanimados. De onde que é manifesto que, sendo a cidade um certo todo perfeito, é necessário que consista de partes dessemelhantes segundo a espécie.**

**Deste modo é evidente que, pertencendo à natureza da cidade que ela seja construída de partes dessemelhantes, não é consentâneo à razão o que Sócrates afirma quando diz que a cidade deve ser maximamente una, já que, se for removida a dessemelhança dos cidadãos, já não mais teremos cidade. Ora, esta dessemelhança maximamente parece ser removida quando se tornam comuns as posses, as mulheres e os filhos.**

**[Ademais], pode-se mostrar que na cidade importa haver alguma diferença entre os cidadãos porque alguns entre eles devem governar e outros devem submeter-se. Não é possível que todos governem simultaneamente; se todos governam, será necessário que isto seja de modo alternado, de tal maneira que cada um governe em seu ano, ou em qualquer tempo determinado, como um mês, um dia, ou segundo qualquer outra ordem, [até mesmo] que os governantes sejam eleitos pela sorte e, segundo este modo, todos governarão cada qual a seu tempo. Será melhor que se a cidade possa dispor-se de tal modo que sejam sempre os mesmo que governam. Isto, porém, somente será possível quando em alguma cidade encontram-se alguns homens muito mais excelentes do que os demais pelos quais será ótimo que a cidade seja sempre governada. Quando isto não é possível porque todos os cidadãos são quase iguais segundo a sua natural indústria e virtude, então será justo que todos participem do governo, porque é justo que participem igualmente dos bens e cargos comuns aqueles que são iguais na cidade. Seria justo também, se isto fosse possível, que todos governassem simultaneamente mas, como tal coisa não é possível, como uma imitação desta justiça observa-se que aqueles que são iguais se submetem um ao outro por partes, embora por princípio sejam semelhantes, porque na medida em que alguns governam e outros se submetem, de algum modo se tornam dessemelhantes e diversos pelo grau de dignidade. Deste modo fica evidente que para a cidade se exige a diversidade dos governantes e dos súditos, ou de modo simples, ou segundo algum tempo. Fica manifesto, portanto, que a cidade não nasceu para ser una, conforme dizem alguns, de tal maneira que todos sejam semelhantes. E aquele que diz que o maior bem na cidade é a máxima unidade, este mesmo destrói a cidade, de onde que [este]**



**não pode ser o bem da cidade, porque cada coisa é salva por aquilo que é o bem para si.**

**A mesma coisa pode ser mostrada pela finalidade da cidade, que é a suficiência da vida. Por este outro modo pode-se mostrar que não é melhor que o homem busque unir ao máximo a cidade, pois com isto lhe tiraria a suficiência da vida. É manifesto que uma casa ou uma família inteira é mais suficiente para a vida do que um só homem, e que a cidade é ainda mais suficiente do que uma casa. Se, portanto, aquilo que é menos uno é mais suficiente per se, como a casa o é em relação ao homem e a cidade o é em relação à casa, segue-se manifestamente que é melhor para a cidade que ela seja menos una quanto à distinção dos cidadãos, do que seja mais una. De fato, a cidade será mais suficiente para si quanto maior for a diversidade de homens nela encontrada.**

**Por tudo isto fica manifesto ser falso o dito de Sócrates segundo o qual a cidade perfeita é a que é maximamente una.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





**4. O Filósofo critica não apenas a causa das leis de Sócrates, mas também questiona que estas leis produzam a unidade que é a sua causa.**

Depois que o Filósofo reprovou a causa apontada por Sócrates para as leis sobre a comunidade das mulheres e dos filhos, mostrando que não é ótimo para a cidade que seja maximamente una, passa a mostrar que a cidade não alcança a máxima unidade pelas leis apontadas por Sócrates.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **5. Primeira razão para que as leis de Sócrates não produzam a unidade da cidade.**

Supondo que fosse ótimo para a cidade que ela fosse maximamente una, todavia não parece que ela se torne maximamente uma pelo fato de que todos simultaneamente digam "*isto é meu*". Se, de fato, tudo fosse comum, ninguém poderia dizer "*isto é meu*". Todavia, Sócrates considerava que este seria o sinal de que a cidade fosse perfeitamente una. Parecia-lhe, de fato, que as dissensões na cidade se originavam do fato de que alguém cuida de seu próprio bem enquanto que outro cuida do bem próprio deste outro e, deste modo, o estudo dos homens se dirige a [objetivos] diversos. Se todos, porém, dissessem de uma só e mesma coisa "*isto é meu*", o estudo de todos se dirigiria a uma só coisa e assim, conforme julgava Sócrates, a cidade seria maximamente una.

[Deve-se dizer, porém], que quando alguém afirma que "*todos dizem isto é meu*", esta proposição pode ser entendida de duas maneiras, na medida em que a palavra "*todos*" possa ser entendida distributiva ou coletivamente.

Se a palavra "*todos*" é entendida distributivamente, o sentido da proposição seria que cada um por si mesmo poderia dizer de tal coisa "*isto é meu*", e então talvez seria verdade o que Sócrates diz que, neste caso, cada um amaria um só e mesmo filho como um filho próprio, e semelhantemente uma só e mesma mulher como sua própria mulher. Portanto deveremos dizer que, neste sentido, se todos dissessem de u a mesma coisa que tal coisa fosse sua, isto seria um bem, isto é, na medida em que a palavra "*todos*" fosse tomada distributivamente. [O problema, porém, consiste em que] tal caso não é possível, porque implica uma contradição, já que, pelo fato de que algo seja próprio de alguém, já não o pode ser de outro.

Se, porém, a palavra "*todos*" for tomada coletivamente, isto já não seria conveniente para a cidade, mas incoerente com ela. De fato, aqueles que usassem as esposas e os filhos em comum não diriam "*todos*", no sentido distributivo, "*isto é meu*", mas o diriam coletivamente, na medida em que possuiriam uma só coisa comum, de tal maneira que ninguém por si mesmo poderia dizer [propriamente] "*isto é meu*". O mesmo raciocínio vale não só para as mulheres e crianças, mas também para toda a posse. Se toda a



posse fosse comum, ela não seria, segundo si mesma, própria de ninguém.

Deste modo é evidente que Sócrates utilizou-se de um certo silogismo sofístico ao afirmar que quando todos dissessem "*isto é meu*", isto seria um sinal de perfeita unidade. As palavras "*todos*" e "*ambos*", de fato, por causa de sua duplicidade, produzem silogismos sofísticos, como quando alguém diz, colocando três coisas de um lado e três de outro afirma:

*"Ambos  
são  
pares".*

Esta afirmação é verdadeira se "*ambos*" for tomado coletivamente, porque [o primeiro grupo de três colocado em conjunto com o segundo grupo de três produz coletivamente um par]. Mas, se tomarmos a palavra "*ambos*" distributivamente, ambos [os grupos, isto é, tanto o primeiro como o segundo grupo de três] serão ímpares.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **6. Segunda razão para que as leis de Sócrates não produzem a unidade da cidade.**

A afirmação de Sócrates não apenas não é útil à cidade, como também lhe traz o maior dano. Vemos, de fato, que daquilo que é comum a muitos, muito pouco se cuida, porque todos maximamente cuidam do que é próprio mas, quanto ao que é comum, os homens cuidam menos do que o que pertence a cada um, de tal maneira que por todos simultaneamente [esta coisa comum] seria menos cuidada do que seria cuidada se fosse de um só. Efetivamente, na medida em que um crê que um outro o fará, todos o negligenciarão, como se observa acontecer nos trabalhos dos servos nos quais, quando há muitos para servir, às vezes serve-se pior, porque cada servo espera que o outro faça o trabalho. De onde se segue que todos os cidadãos semelhantemente negligenciarão o cuidado com as crianças e isto acarretará o máximo dano à cidade.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **7. Terceira razão para que as leis de Sócrates não produzam a unidade de cidade.**

Segundo a posição de Sócrates cada um dos cidadãos dirá de cada um dos cidadãos *"este é meu filho"*. E assim o dirá de mil ou de quantos ocorrer que haja na cidade, e isto o dirá não como se soubesse como certo que ele fosse o seu filho, mas com dúvidas porque, se as mulheres são comuns, muitos se aproximando de uma mesma [mulher], não poderá ser manifesto de que pai será cada filho.

Deve-se considerar, portanto, se de fato é melhor que alguém chame a outro de seu filho ou neto deste modo, [segundo o qual pode ser dito] de um número de dois mil, ou se não será melhor que alguém chame algum jovem de seu próprio filho segundo o modo como agora se o faz nas cidades. Isto, no entanto, parece ser algo da maior importância na legislação de Sócrates, isto é, que muitos dissessem este ou aquele ser seu filho.

Por outra parte é importante que diversos digam de uma só e mesma pessoa que seja seu filho ou neto não como algo comum, mas como próprio. É muito melhor e mais eficaz para favorecer a amizade e o cuidado que alguém estime de outro que seja seu neto próprio do que se estima que seja um filho comum segundo o modo colocado por Sócrates. Conforme dissemos, os homens amam e buscam mais o que lhes é próprio do que o que lhes é comum. De onde que é evidente que a lei de Sócrates mais traria dano do que utilidade à cidade.

---

▪ [\*Anterior\*](#)

▪ [\*Índice\*](#)

▪ [\*Posterior\*](#)





## **8. Quarta razão para que as leis de Sócrates não produzam a unidade da cidade.**

Embora Sócrates pensasse que pela comunidade dos filhos e das mulheres pudesse evitar que ninguém dissesse alguém ser o seu próprio filho ou irmão, mas os considerassem em comum, todavia Sócrates não teria como escapar de que alguém suspeitasse de outro alguém que este fosse seu irmão, seu filho, seu pai ou sua mãe, por causa da semelhança que freqüentemente é encontrada entre filhos e seus pais e mães.

De onde que fica manifesto que Sócrates, pelas leis que ele julgou que deveriam ser promulgadas sobre a comunidade das esposas e dos filhos, não poderia conseguir que não houvesse afetos particulares entre os homens.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **9. A legislação proposta por Sócrates diminuiria a amizade entre os cidadãos.**

Depois que o Filósofo mostrou que a causa que Sócrates apontou para a sua lei não era racional, isto é, que seria ótimo para a cidade que fosse maximamente una, e em seguida mostrou também que a máxima unidade não poderia, [ainda que fosse um bem para a cidade], provir da comunidade das mulheres e dos filhos, deseja agora mostrar algumas dificuldades e inconvenientes que se seguem a tais leis. [Dos seis inconvenientes apontados a seguir por Aristóteles, esta compilação recolhe apenas o quarto].

Diz o Filósofo que de leis [como as que foram propostas por Sócrates] deve-se esperar completamente o contrário daquilo que pretendem aqueles que fazem leis corretas.

Todos comumente consideramos que a amizade é o maior bem da cidade porque, se houver amizade entre os cidadãos, minimamente haverá sedições, e é isto o que pretendem todos os legisladores, para que a cidade viva sem sedições. De onde que todos aqueles que estabelecem leis corretas pretendem que haja amizade entre todos os cidadãos. Sócrates também afirma que seria ótimo para a cidade que fosse una; ora, a unidade mútua entre os homens é efeito da amizade, conforme comumente parece a todos, e como também o próprio Sócrates o diz. Aristófanos também sustenta o mesmo nos discursos que compôs sobre o amor, ao afirmar que os que se amam mutuamente desejariam que se tornassem um só pela natureza mas, como isto não pode ser, desejam que se tornem um só o quanto lhes é possível.

Mas na cidade [proposta por Sócrates], devido à comunicação das mulheres e dos filhos, seguir-se-ia que a amizade diminuiria e o amor pelo qual um pai pode dizer de alguém "*este é o meu filho*" terá um mínimo de peso, porque ele dirá isto simultaneamente de muitos outros que vivem na cidade, assim como ocorrerá com os filhos, que dirão "*este é o meu pai*" de muitos outros.

De fato, observa-se que quando alguém coloca uma pequena quantidade de algo doce em uma grande quantidade de água, produz-se uma mistura sem sabor, como quando, colocando-se um pouco de mel em muita água, não se percebe mais a doçura do mel.



De onde que a familiaridade que por meio destes nomes se produz numa cidade, pela qual alguém diz "*este é meu pai*" ou "*este é meu filho*" ou "*este é meu irmão*", pouco cuidado inspirará, [não mais do que] se alguém mais idoso disser de alguém mais jovem que este é seu filho ou vice versa, ou se todos os da mesma idade se chamarem de irmãos.

A razão disto é que há duas coisas que maximamente fazem os homens solicitamente cuidar dos outros e maximamente amá-los. A primeira é que o outro [pertence de modo] próprio e singular a eles. É por isso que os homens tem mais cuidado com as próprias coisas do quem com as coisas comuns, conforme já anteriormente comentado. A segunda é um amor especial que alguém possa ter a outro, o qual amor é maior para aqueles a quem se ama singularmente do que para aquele a quem se ama simultaneamente com muitos outros, conforme vemos que os pais mais amam os filhos unigênitos do que se tiveram muitos filhos, como se o amor diminuísse pela comunicação a muitos.

Assim, portanto, é evidente que se existisse uma ordenação civil tal como a ordenada pelas leis de Sócrates, diminuiria a amizade mútua dos cidadãos, o que seria contra a intenção do legislador.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **10. Introdução à crítica à comunidade de posses proposta por Sócrates.**

Depois que o Filósofo reprovou as leis de Sócrates quanto à comunidade das mulheres e das crianças, agora passa a reprová-las quanto à comunidade de posses. Deve-se considerar, de fato, quanto à possessão, se aqueles que devem conviver segundo a conversação civil ótima devem ter as posses comuns ou não comuns.

Há três modos pelos quais os cidadãos podem comunicar nos bens possuídos. O primeiro é que cada um tenha separadamente o seu próprio campo, mas todos os frutos dos campos sejam comuns e distribuídos entre todos, o que é observado em algumas nações. O segundo modo é que, inversamente, a terra seja comum a todos e seja cultivada comunitariamente, mas os frutos dos campos sejam divididos entre os cidadãos para o uso próprio de cada um. Este modo é observado junto a alguns povos bárbaros. O terceiro modo é que tanto os campos como os frutos sejam comuns, e este é o modo que Sócrates afirmou que deveria ser estabelecido.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **11. Os males que se seguiriam da lei da comunidade das posses de Sócrates.**

**Se as posses fossem comuns a todos os cidadãos, não seria possível que todos os cidadãos cultivassem os campos. Seria necessário que os maiores se ocupassem dos negócios maiores, enquanto que os menores se ocupassem da agricultura. Todavia, seria necessário que os maiores, que menos teriam trabalhado na agricultura, mais recebessem de seus frutos. Ora, por causa disso necessariamente se originariam acusações e litígios, na medida em que os menores, que mais teriam trabalhado, murmurariam dos maiores que, pouco trabalhando, muito receberiam, enquanto que eles mesmos, ao contrário, menos receberiam, embora mais tivessem trabalhado.**

**Ademais, é muito difícil que muitos homens, ao conduzirem uma vida comum, comuniquem em alguns bens humanos e principalmente nas riquezas. De fato, vemos que aqueles que comunicam em algumas riquezas têm muitas dissensões entre si, como é evidente naqueles que viajam juntos; freqüentemente, de fato, discordam, quando fazem as contas, naquilo que gastam em comida e em bebida e às vezes por pouco se agridem e ofendem por palavras e obras. De onde que é evidente que, onde todos os cidadãos tivessem em comum todas as posses, isto [lhes seria causa para] a existência de muitos litígios.**

**Finalmente, os homens são maximamente ofendidos pelos servos dos quais muito necessitam para certos ministérios servis, o que ocorre por causa da comunidade da conversação da vida [que desta necessidade decorre]. De fato, aqueles que não convivem freqüentemente não se turbam com freqüência. De onde que é evidente que a comunicação entre os homens existentes é freqüentemente causa de discórdia.**

---

▪ [\*Anterior\*](#)

▪ [\*Índice\*](#)

▪ [\*Posterior\*](#)





## **12. Os bens que se impediriam pela lei da comunidade das posses de Sócrates. I.**

**Se se ordenasse nas cidades conforme agora se ordena, isto é, que as posses sejam divididas entre os cidadãos, e isto fosse ordenado por belos costumes e justas leis, isto produziria uma grande diferença em uma muito maior bondade e utilidade em relação ao que Sócrates propunha. [Nesta ordenação encontrar-se-ia] o bem de dois modos, tanto na medida em que as posses seriam tidas como próprias, quanto na medida em que seriam tidas em comum.**

**Se, de fato, as posses forem próprias, e se ordene por leis e costumes retos que os cidadãos comuniquem entre si com seus próprios bens, este modo de vida possuirá o bem que pertence tanto aos dois modos [anteriormente mencionados], isto é, à comunidade das posses e à sua distinção. De fato, é necessário que as posses, simplesmente consideradas, sejam próprias quanto à propriedade do domínio, mas que, de algum modo, [também] sejam comuns.**

**Pelo fato de que as posses são próprias, segue-se que a busca [e o cuidado] da posse seja dividida, na medida em que cada um cuida de sua própria posse. Disto seguem-se dois bens, dos quais o primeiro é que, na medida em que cada um se intromete de si no que lhe é próprio e não no que é de outro, não se produzindo os litígios que entre os homens costumam originar-se quando muitos devem ocupar-se de uma mesma coisa, na medida em que a um parece que deva proceder-se de um modo e a outro parece que deva proceder-se de outro. O segundo bem é que cada um mais aumentará a sua posse insistindo nela mais solicitamente como algo de próprio. Deste modo as posses serão divididas, mas por causa da virtude dos cidadãos, que serão liberais e propensos a fazerem o bem entre si, estas posses serão comuns segundo o uso, assim como se afirma no provérbio, que as coisas que são do amigo são comuns.**

**Para que isto não pareça a alguém como coisa impossível, o Filósofo acrescenta que em algumas cidades bem ordenadas foi estabelecido que algumas coisas fossem de fato comuns quanto ao uso, outras se tornassem comuns pela vontade de seus próprios donos, na medida em que alguém, tendo sua própria posse, dirigisse alguns de seus bens para a utilidade de seus amigos e estes amigos utilizassem estes bens por si mesmo como de coisas comuns.**



**Assim era na cidade dos Lacedemônios, na qual alguém poderia usar o servo do outro ao seu próprio serviço como se fosse um servo próprio. Semelhantemente poderiam usar também cavalos, cães e veículos dos outros como se fossem seus, se necessitassem deles para irem a um campo situado na mesma região. De onde que é manifesto que é muito melhor que as posses sejam próprias segundo o domínio, mas que se tornem, de algum modo, comuns quanto ao uso. Como, porém, o uso das coisas próprias possa se tornar comum, isto pertence à providência do bom legislador.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





### **13. Os bens que se impediriam pela lei da comunidade das posses de Sócrates. II.**

Não é coisa fácil narrar o quanto é deleitável que alguém considere algo como próprio. Esta deleitação procede de que o homem ama a si mesmo; é por causa disso, de fato, que ele deseja bens para si. Não é uma coisa vã que alguém tenha amizade para consigo mesmo; ao contrário, trata-se de algo que pertence à natureza. Todavia, às vezes alguém é com justiça vituperado por amar a si mesmo; quando, porém, alguém é vituperado por este motivo, não o é por amor a si mesmo simplesmente falando, mas por fazê-lo mais do que o deveria. Ora, esta deleitação produzida pela posse de coisas próprias é removida pela legislação se Sócrates.

---

▪ *Autorior*

▪ *Índico*

▪ *Posterior*





#### **14. Os bens que se impediriam pela lei da comunidade das posses de Sócrates. III.**

Ademais, é muito deleitável para o homem que ele possa doar ou auxiliar os amigos, ou mesmo os estranhos ou quem quer que seja. Mas isto não se pode fazer se o homem não possui algo como sua possessão. Este bem também é removido pela legislação de Sócrates que proíbe a propriedade de posses.

Aqueles que querem unir excessivamente a cidade desta maneira, manifestamente eliminam com isto a obra das virtudes. Os que introduzem a comunidade de posses removem com isto o ato da liberalidade. Não poderá manifestar-se que alguém seja liberal, nem alguém poderá exercer o ato da liberalidade, se não tiver posses próprias, no uso das quais consiste a obra da liberalidade. O homem liberal gasta e doa o que é próprio; mas, se alguém dá o que é comum, isto não pertence propriamente à liberalidade.

Todos estes inconvenientes acontecerão àqueles que quiserem unir excessivamente uma cidade introduzindo nela a comunidade das mulheres, dos filhos e das posses.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **15. O motivo pelo qual as leis de Sócrates seduziram a muitos.**

**As leis propostas por Sócrates parecem boas [quando consideradas em sua] superfície, e parecem amáveis aos homens por dois motivos.**

**O primeiro se deve ao bem que alguém espera como futuramente proveniente de tais leis. De fato, quando alguém ouve dizer que entre os cidadãos tudo será comum, recebe isto com alegria, considerando a amizade admirável que haverá por causa disso no futuro entre os homens de todos para com todos.**

**O segundo motivo se deve aos males que os homens consideram que seriam removidos por meio de tais leis. De fato, muitos atribuem os males que hoje se fazem nas cidades, como as querelas que há entre os homens por causa de contratos, os julgamentos baseados em falsos testemunhos, a adulação dos pobres por parte dos ricos, como tendo a sua causa no fato de que as posses não são comuns.**

**Mas, se alguém considerar corretamente, nenhuma destas coisas se deve ao fato das posses não serem comuns, mas sim à malícia dos homens. Ao contrário, o que se observa é que aqueles que possuem coisas em comum muito mais litigiam entre si do que aqueles que possuem posses separadas. Como, porém, são poucos aqueles que tem posses em comum em relação aos que as tem divididas, por causa disso um menor número de litígios procede da comunidade de posses. Se, entretanto, todos tivessem tudo em comum, muito maior número de litígios haveria.**

**O homem não deve considerar apenas quantos males são evitados por aqueles que têm as posses em comum, mas também de quantos bens estes se privam. O legislador deve tolerar alguns males para que não se impeçam bens maiores. Ora, tantos são os bens impedidos por estas leis propostas por Sócrates, que a própria convivência parece tornar-se impossível, como é evidente pelos inconvenientes acima mencionados.**



▪ *Autorior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 16. Considerações gerais sobre as leis de Sócrates.

Diz o Filósofo que a causa pela qual Sócrates desviou-se da verdade a respeito da lei da comunidade das posses, dos filhos e das esposas deve ser estimada como sendo a suposição incorreta de que o sumo bem das cidades seria a sua máxima unidade.

Esta suposição, porém, não é correta porque para a cidade e para a casa, conforme anteriormente dito, requer-se alguma unidade, mas não completa unidade. Importa, de fato, que na cidade haja uma certa multidão de diversos, mas de tal modo que a cidade de torne una e comum por causa de uma certa disciplina de leis corretamente colocada. Mas se alguém que fosse introduzir uma disciplina para unir a cidade julgasse que pela lei da comunidade dos filhos e das esposas a cidade se tornaria boa, seria inconveniente que considerasse que com tais comunidades poder-se-ia retificar uma cidade, e não mais pelos bons costumes e pelas boas leis e pela sabedoria acerca destas coisas, conforme foi dito anteriormente sobre os Lacedemônios que faziam suas próprias posses comuns quanto ao uso. Em Creta o legislador também tornou algo comum ao instituir certas convívios públicos dos cidadãos, segundo alguns tempos instituídos para isso, para que entre eles houvesse uma maior familiaridade.

Para que as leis possam ser introduzidas corretamente é necessário não ignorar que elas devem ser consideradas durante muito tempo e durante muitos anos, para que seja manifesto pela experiência se tais ou quais leis e estatutos foram bem colocadas. Deve-se estimar, ademais, que na grande quantidade dos tempos passados foram experimentados quase todas as coisas sobre a conversação humana que possam ser pensadas. Algumas delas não foram introduzidas, isto é, não entraram em processo de serem estabelecidas pela lei porque sua inconveniência era imediatamente manifesta; já outras foram efetivamente estabelecidas, mas cessaram de ser usadas quando os homens entenderam que não eram úteis.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





**17. Não basta usar as posses com temperança, mas também com liberalidade.**

Importa considerar se é possível determinar melhor a quantidade de possessões que a cidade deveria ter em comum do que aquela que Sócrates determinou. Sócrates diz que tantas devem ser as posses da cidade quanto a partir delas os cidadãos possam viver com temperança. No entanto, seria melhor se ele tivesse dito que tanta deveria ser a posse da cidade quanto fosse necessária para que com ela os cidadãos possam viver bem. Esta determinação seria mais útil, pelo fato de que mais coisas abarca em si o viver bem do que o viver com temperança.

Ocorre que alguém viva com temperança, vivendo todavia na miséria, isto é, com grande penúria. E deste modo é evidente que a determinação anterior de Sócrates não é suficiente. Seria determinação melhor se ele tivesse dito que tanta deveria ser a possessão [quanto o necessário para] viver com temperança e liberalidade. Se qualquer uma destas coisas for determinada separadamente, seguem-se daí várias inconveniências. Se, por um lado, for dito que os cidadãos devem viver liberalmente, seguir-se-ia que o homem viveria em delícias supérfluas. Se, por outro lado, for dito que o homem deve viver com temperança, seguir-se-ia que o homem poderia viver na penúria e trabalhosamente. Por isso, para excluir ambos os inconvenientes, importa dizer que [o homem deve viver] com temperança e liberalmente, e esta determinação é suficiente, porque somente estas duas virtudes fazem o homem estar bem [disposto] acerca do uso da possessão, o que é manifesto nas demais virtudes. Não se pode dizer, de fato, que alguém use sua possessão com mansidão ou com fortaleza.

A mansidão, de fato, diz respeito às iras, e a fortaleza diz respeito aos temores e às audácias. Deste modo, em nada dizem respeito ao uso das possessões. Mas a temperança, que é acerca das concupiscências das comidas e do venéreo, por causa das quais muitos consomem as suas posses, e a liberalidade, que é acerca do doar e receber, manifestamente dizem respeito ao uso das posses, de onde que é possível dizer que alguém usa sua possessão com temperança e liberalidade. Portanto, como por ambas estas virtudes parece haver inconveniência sobre o uso das posses, é necessário ser estudioso [e aplicado] às mesmas, isto é, à temperança e à



## liberalidade.

- 
- *Anterior*
  - *Índice*
  - *Posterior*





## 18. *Observação final.*

Para a evidência do que será dito a seguir, deve-se considerar que há seis espécies de ordenação de cidades, conforme se explicará melhor no Livro Terceiro. Toda cidade, de fato, pode ser governada por um só, por poucos, ou por muitos.

Se a cidade for governada por um só, poderá sê-lo por um rei ou por um tirano. Será um rei, se se tratar de um governante virtuoso cujo objetivo seja a utilidade comum dos súditos. Será um tirano, se se tratar de um homem mau desviando tudo para a sua própria comodidade. desprezando a utilidade dos súditos.

Se, porém, a cidade for governada por poucos, estes poderão ser escolhidos por causa de sua virtude, de tal modo que possam buscar o bem da multidão. Este regime será chamado de poder dos ótimos [ou aristocracia]. Podem ser escolhidos alguns poucos para governarem por causa de seu poder, de suas riquezas, mas não por causa da virtude, de tal maneira que desviem tudo o que pertence à multidão para a sua própria utilidade. Este regime é chamado de principado dos poucos [ou oligarquia].

Se, porém, a cidade for governada por muitos e, semelhantemente, se for governada por muitos virtuosos, este regime será chamado pelo nome comum de política. Porém é muito difícil ocorrer que possam ser encontrados muitos homens virtuosos em uma cidade, a não ser segundo a virtude guerreira, e por isso este regime se dá quando os homens de guerra dominam na cidade. Se, porém, toda a multidão do povo quiser dominar, esta será chamada de estado plebeu.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## II. AS ORDENAÇÕES DE FALÉIAS

### 1. Introdução.

Além das políticas de Sócrates e Platão há também outras políticas, isto é, ordenações de cidades, das quais algumas foram inventadas por idiotas e iletrados, algumas o foram por filósofos e outros homens prudentes e experimentados na conversação civil. Destas algumas foram constituídas somente por seus autores, de tal modo que não são observadas por nenhuma cidade; outras, porém, são ordenações segundo as quais há homens que convivem civilmente.

Para alguns destes legisladores pareceu que o que fosse maximamente necessário fosse a boa ordenação das posses dos cidadãos, porque por causa delas é que principalmente se originam todas as sedições nas cidades, que são o que os legisladores principalmente pretendem remover.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 2. Ordenação de Faléias quanto às posses dos cidadãos.

Faléias quis que todas as posses dos cidadãos fossem iguais, o que, dizia ele, não seria difícil de se obter nas cidades. Quando, no início, as cidades começaram a ser habitadas, as posses podiam ser divididas por igual entre os cidadãos, mas em cidades [já] habitadas cujos cidadãos têm posses desiguais isto era mais difícil. Todavia, mesmo estas poderiam ser retamente reduzidas a esta regra pelos dotes [dos casamentos], de tal modo que os ricos, ao contraírem casamento com os pobres, fossem obrigados a das dotes sem recebê-los, ao mesmo tempo em que os pobres não os tivessem que dar, até que todas as posses se igualassem.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





### **3. Posição de Aristóteles sobre as ordenações de Faléias: a preocupação de regulamentar a posse dos cidadãos é correta.**

O Filósofo aprova as ordenações de Faléias quanto a um certo aspecto, isto é, na medida em que ordenava alguma coisa sobre a medida das posses.

De fato, a autoridade dos antigos legisladores [mostra o quanto isto é importante]. Alguns entre os antigos legisladores parecem ter compreendido o quanto regular a riqueza dos cidadãos possui de virtude para a boa conservação da comunidade civil. Sólon, que foi um dos sete sábios, estabeleceu leis em Atenas, que também passaram a ser observadas por outras cidades, de tal modo que ninguém poderia possuir tanta terra quanto quisesse, mas apenas até um determinado limite. Semelhantemente, há leis em outras cidades que proíbem que os homens vendam as suas posses, como na cidade dos Locros, que fica na Calábria, onde havia uma lei muito antiga segundo a qual ninguém poderia vender suas posses a não ser que pudesse provar que lhe tivesse ocorrido algum gravíssimo infortúnio como, por exemplo, que tivesse sido capturado pelos inimigos ou outra coisa semelhante. Semelhantemente, existem também leis que estabelecem que propriedades muito antigas dos cidadãos devem ser conservadas ilesas. Todas estas ordenações têm em comum o fato de que elas regulamentam as riquezas dos cidadãos.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





#### **4. Aristóteles reprovava Faléias por ter omitido a disciplina dos cidadãos.**

Porém o Filósofo reprovava as ordenações de Faléias pelo fato de ter omitido tudo aquilo que pertence à disciplina dos cidadãos.

[Diz o Filósofo] que [pode] ocorrer a igualdade de riquezas entre os cidadãos. No entanto, as riquezas podem ser tão grandes que os cidadãos, por causa delas, vivem nas delícias e deste modo seus costumes se corrompem, ou podem ser muito poucas, de tal modo que os cidadãos tenham que viver com muita tenacidade, sem que nenhum possa ajudar o outro. Ambas estas situações são nocivas à boa disciplina dos cidadãos, de onde que é manifesto que não será um legislador suficiente aquele que somente se preocupa em promover a igualdade das riquezas entre os cidadãos. Importa que ele determine um termo médio, de tal modo que haja tanta quantidade de posses que os cidadãos nem possam se entregar superficialmente às delícias, nem também sejam obrigados a viver em uma grande penúria.

Mas mesmo que alguém consiga ordenar para todos os cidadãos uma possessão moderada, isto também não será suficiente para a boa vida dos cidadãos. Mais importante ainda será reger as concupiscências internas da alma, de modo que os homens não sejam dominados por concupiscências imoderadas, do que reger as riquezas externas de modo que não sejam possuídas imoderadamente.

Ora, as concupiscências dos homens não podem ser regradas senão através de que eles sejam suficientemente instruídos pelas devidas leis, as quais não foram colocadas por Faléias. Faléias, portanto, tratou insuficientemente das coisas que pertencem à disciplina dos cidadãos.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **5. Aristóteles reprovava Faléias por ter omitido aquilo que pertence à honra dos cidadãos.**

Os cidadãos têm dissensões entre si não apenas por causa da desigualdade das posses, mas também por causa da desigualdade das honras, embora de modos diversos. A multidão do povo não se preocupa com as honras, mas apenas com as riquezas, e por isso entram em dissensão por causa da desigualdade de riquezas. Mas os homens que se sobressaem aos demais nas obras das virtudes entram em desavenças por causa das honras, se lhes são atribuídas iguais e não maiores do que aos outros. E por isso é necessário que o legislador ordene algo a respeito das honras, a saber, que seja determinada alguma honra que não deverá ser atribuída senão aos bons, e que haja também um outro [tipo de] honra que possa ser utilizada também pelo mau, isto é, pelo que carece de virtude. Deste modo poderá conservar-se a paz na cidade. Faléias também omitiu-se a este respeito, de onde que insuficientemente tratou das coisas que pertencem à paz da cidade.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **6. Aristóteles reprovava Faléias por não ter compreendido todas as causas pelas quais os homens se injuriam.**

Os homens não são injuriados pelos demais apenas para que estes consigam obter o necessário à vida. Esta, de fato, é a primeira [causa pela qual os homens se injuriam], para cujo remédio Faléias colocava que deveria haver a igualdade de riquezas entre os cidadãos, e assim que todos tivessem o necessário de modo que um homem não espoliasse o outro por causa do frio ou da fome.

Os homens, porém, injuriam-se uns aos outros para que possam fruir das deleitações alheias e assim não fiquem desejando coisas que não possam obter imediatamente. De fato, quando há homens que possuem concupiscências de mais coisas temporais do que as necessárias, para satisfazerem a sua cobiça, injuriam os outros tirando-lhes os bens pela força ou pelo dolo.

Os homens também injuriam-se porque alguns querem gozar dos prazeres de tal maneira que não padeçam nenhuma tristeza. Por este motivo os homens são injuriados por aqueles que temem que se lhes possam inflingir tristezas ou serem oprimidos.

É necessário, portanto, para a paz da cidade, que o legislador cogite remédios contra estas três causas de injúria.

Aqueles que são injuriados por causa da aquisição do necessário terão por remédio uma pequena posse e a operação própria pelas quais cada um adquire o necessário para o sustento da vida. A natureza, de fato, se contenta com pouco.

Para aqueles que são injuriados por causa da concupiscência das deleitações, seu remédio será a temperança, a qual modera no homem as concupiscências das deleitações.

Contra aqueles que são injuriados, para que não entristeçam o remédio é a Filosofia, para aqueles que são capazes de usufruir de suas deleitações, as quais são isentas de tristeza. A Filosofia também é capaz de fazer com que o homem não se entristeça nos infortúnios.

Faléias, entretanto, [apenas se preocupou com a primeira razão pela



qual os homens se injuriam; omitiu-se completamente quanto às restantes], de onde que é manifesto ter estabelecido uma ordenação insuficiente.

- 
- *Autorior*
  - *Índice*
  - *Posterior*





## **7. Aristóteles reprovava Faléias por não ter previsto as injúrias do tirano.**

Finalmente, os homens se injuriam em grau máximo para adquirirem a excelência nas riquezas e nas honras, e não para obterem o necessário à vida. Isto é manifesto naqueles que exercem a tirania; ninguém se torna tirano para não passar frio ou fome, mas o faz por causa das excelências mencionadas. São estes aqueles que causam as maiores injúrias na cidade e, no entanto, contra as injúrias dos tiranos Faléias não previu nenhum remédio. É evidente que o modo de ordenar a cidade estabelecida por ele prevê o auxílio apenas contra as pequenas injúrias, não, porém, contra as grandes.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **8. Aristóteles reprova Faléias por ter omitido o que diz respeito à fortaleza bélica.**

É necessário também que se estabeleça aquilo pelo qual os cidadãos possam conviver bem com os vizinhos e com quaisquer estranhos. E porque entre os vizinhos e estranhos há também inimigos, com os quais deve-se guerrear, por isso é necessário colocar também na cidade alguma ordenação em comparação à fortaleza na guerra. Tudo isto Faléias também omitiu, de onde que é manifesto que ordenou a cidade insuficientemente.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **9. Aristóteles reprovava Faléias por não ter determinado suficientemente sobre a posse total da cidade.**

Embora Faléias tivesse estabelecido alguma regra para as possessões dos cidadãos entre si, que consistia em que as posses de todos fossem iguais, não determinou porém quanto deveria ser a posse de toda a cidade. A medida da posse de toda a cidade deve ser tomada não apenas por comparação à suficiência dos usos civis no que diz respeito ao que pertence à moradia e às vestimentas dos cidadãos e outras coisas semelhantes, mas também por comparação ao perigo que pode advir do exterior [para toda a cidade]. [Sob este aspecto] duas coisas devem ser consideradas sobre a quantidade das posses da cidade. A primeira é que não seja tão grande que os vizinhos mais poderosos sejam atçados a cobiçá-la, de tal modo que os cidadãos não possam sustentar o mal que lhes será feito; a segunda é que não seja tão pequena que não seja suficiente para ocupar-se para o esforço bélico pelo qual os cidadãos possam resistir ais que lhes são iguais e semelhantes.

O filósofo exemplifica estas considerações do seguinte modo. Houve um certo príncipe chamado Antofradates, que quis sitiar a cidade de Acarnéia. Um sábio chamado Éubolo, bom conselheiro, conduziu o príncipe a que considerasse quanto tempo seria necessário para sitiar a cidade até que a pudesse capturar e simultaneamente com o tempo calculasse também as despesas do sítio. Ao fim do cômputo ambos concluíram que o lucro da tomada seria muito menor do que o custo do sítio, o que fêz com que o príncipe abandonasse a iniciativa. Embora o príncipe tivesse consentido com o sábio abandonando o cerco, não o teria feito com certeza se a cidade possuísse maiores riquezas do que de fato possuía. De onde que o termo médio das posses de uma cidade é-lhe de muita utilidade. Faléias, omitindo-se em considerar este assunto, parece ter ordenado insuficientemente a posse de uma cidade.

---

▪ [\*Anterior\*](#)

▪ [\*Índice\*](#)

▪ [\*Posterior\*](#)





## **10. Aristóteles reprovava Faléias por não ter considerado a desigualdade de alguns cidadãos.**

Que as riquezas dos cidadãos sejam iguais é de alguma utilidade para os cidadãos para que não haja sedições entre eles. Mas é importante assinalar que isto não é algo de grandioso, porque com isto, por um lado, cessam as sedições entre os pequenos cidadãos, enquanto que, por outro lado, permanece a matéria para a sedição dos maiores da cidade.

De fato, aqueles que na cidade são nobres e virtuosos indignam-se se recebem coisas iguais, sendo dignos de maiores. Assim como é contra a justiça que os iguais recebam desigualmente, é também injustiça que desiguais recebam igualmente. Esta, freqüentemente, é a causa pela qual os maiores são molestos para os outros e promovem sedições. Pela justiça, de fato, conserva-se a paz na cidade, enquanto que a transgressão da justiça é causa da sedição.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **11. Aristóteles reprovava Faléias por não ter considerado a concupiscência humana.**

**A vontade dos homens pode satisfazer-se quanto ao necessário, mas não pode satisfazer-se quanto à malícia.**

**Para o homem que nada possui, parecerá suficiente se possuir dois óbolos. Para o que os adquire ou os recebe por herança paterna, sempre parecerá que necessita de mais, e isto até o infinito. O motivo é que a natureza da concupiscência é infinita. Ela não busca, de fato, apenas o necessário à vida, mas tudo o que pode ser deleitável aos homens, o que é infinito. Portanto, como muitos homens lutam para satisfazer as suas concupiscências, seguir-se-á que o seu desejo não poderá ser satisfeito até o infinito. Mas pelo fato de que alguns desejam o que é dos outros, originam-se sedições nas cidades. Será necessário, portanto, que o legislador mais possa regradar o princípio das mesmas, isto é, as concupiscências, do que as próprias posses.**

**Isto, porém, é feito de modo diverso no que diz respeito aos bons e no que diz respeito aos maus. É necessário que o legislador institua de tal maneira os que são naturalmente virtuosos para que não queiram agir com avareza, isto é, não queiram apoderar-se do alheio. O legislador poderá fazer isto habituando-os ao amor da justiça. Mas, quanto aos homens maus, o legislador deverá tratá-los de modo a que não possam apoderar-se do bem alheio inclusive se assim o quiserem. Para isto duas coisas são necessárias. A primeira é que os maus na cidade sejam menores, isto é, que sejam rebaixados ao estado ínfimo, para que não possam causar dano aos demais. A outra é que não se lhes façam injúrias, pelas quais os homens são provocados para que causem dano aos outros.**

**Faléias omitiu-se de tratar desta disciplina, pelo que sua legislação parece ser insuficiente.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





### III. A LEGISLAÇÃO DE HIPÓDAMOS

#### 1. A legislação de Hipódamos.

Hipódamos quis especular sobre toda a natureza das coisas e foi o primeiro entre os filósofos que não conduziam uma vida civil, mas contemplativa, que se esforçou em determinar qual seria a política ótima.

Hipódamos determinou a quantidade ótima da multidão na cidade como sendo a de dez mil homens, dividindo esta multidão em três partes, das quais uma de artífices, outra de agricultores e uma terceira de lutadores.

Hipódamos também dividiu todo o território da cidade em três partes, das quais uma queria que fosse sagrada, na qual se realizariam as coisas que os homens consideram que deveriam ser feitas por causa do culto divino. A segunda deveria ser pública ou comum, e desta viveriam os guerreiros. A terceira deveria ser própria e ser distribuída entre os agricultores.

Hipódamos também promoveu algumas leis sobre a disciplina dos cidadãos, das quais a primeira consistia em que aqueles que descobrissem alguma coisa a ser ordenada na cidade que fosse útil aos cidadãos deveria receber alguma honra. A segunda, que aqueles que morressem na guerra pela cidade tivessem seus filhos sustentados pelo erário público. A terceira, que todo o povo, que ele dividiu em agricultores, artífices e guerreiros, elegeisse os seus príncipes. A quarta, que aqueles que fossem escolhidos como magistrados cuidassem das coisas comuns à cidade, assim como dos peregrinos, dos órfãos e outras pessoas impotentes.

---

▪ [Anterior](#)

▪ [Índice](#)

▪ [Posterior](#)





## 2. Algumas críticas à legislação de Hipódamos.

Hipódamos quis que tanto os artífices quanto os agricultores e os homens armados comunicassem na ordem da cidade, mas de modo que os agricultores não tivessem armas, mas tivessem terras e os artífices nem tivessem terras nem armas. Ordenações deste tipo fazem com que os artífices o mais das vezes se tornem servos daqueles que possuem armas, por não possuírem nenhuma possessão própria, o que parece pertencer à sua vileza. Ora, não é possível que estes homens amem uma tal ordenação, de onde que se torna matéria de sedição. Hipódamos, portanto, não ordenou convenientemente acerca dos artífices.

Quanto aos guerreiros, é necessário que eles sejam melhores, isto é, mais poderosos que as outras duas partes da cidade, isto é, os agricultores e os artífices. Isto porque é necessário que os guerreiros possam defender a cidade não apenas contra os inimigos, mas também contra as sedições dos cidadãos, o que não poderiam fazê-lo a não ser que fossem mais poderosos. Ora, se os guerreiros excedem os demais pela multidão, pela virtude e pela dignidade, não haveria necessidade de que os artífices e os agricultores tivessem parte no regime da cidade, e que a eles pertencesse a instituição dos príncipes, porque isto sempre seria feito segundo o arbítrio dos guerreiros. De onde que inconvenientemente Hipódamos dividiu os guerreiros dos demais cidadãos.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





### **3. Crítica às leis de Hipódamos estabelecendo honras para os inventores da ordenação civil.**

O Filósofo passa a reprovar a política de Hipódamos quanto à disciplina que ele estabeleceu para a cidade segundo a qual deveriam ser honrados aqueles que inventassem ordenações úteis para a cidade.

De fato, não é seguro para uma cidade que se estabeleça uma lei como esta. Ela parece boa apenas à primeira vista, quando é ouvida pela primeira vez. Se ocorresse que uma lei como esta fosse estabelecida, geraria muitas calúnias, porque alguns arbitrariam que seria útil aquilo que foi inventado enquanto que outros arbitrariam que seria inútil. Esta lei poderia dar origem a mudanças de políticas, pois às vezes mudar uma só lei muda todo o estado da cidade.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





#### **4. Levanta-se a questão se as leis devem ser mudadas sempre que se encontram outras melhores.**

As ordenações de Hipódamos levantam a questão sobre se é útil ou nocivo à cidade que sejam removidas as leis pátrias quando se descobrem outras melhores. Não se deve consentir em premiar velozmente os que inventam novas ordenações se não [se entende antes] se é útil à cidade que sejam removidas suas primeiras leis. Existindo leis que estabelecem tais honras, os homens são estimulados à descoberta de novas ordenações, fazendo-o para buscar honras e provocando a dissolução de toda a política sob a espécie do bem comum, o que seria imensamente perigoso. Já que mencionamos a questão sobre a mudança das leis, será bem que este assunto seja discutido melhor. Para alguns, parece ser sempre melhor mudar as leis antigas se forem encontradas outras melhores. [Há quatro motivos que levam os homens a terem esta opinião].

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **5. Primeiro motivo pelo qual as leis deveriam ser mudadas por outras melhores.**

Alguns pensam que as leis antigas devem ser mudadas sempre que se encontrem novas leis melhores porque, nas demais ciências observa-se que esta prática é muito proveitosa. [Os homens aludem, por exemplo], às muitas coisas que foram modificadas na prática médica desde a geração de seus pais. Os médicos que se sucedem segundo a geração descobrem muitas coisas novas e com isso modificam as coisas que os médicos anteriores haviam observado e estabelecido. O mesmo se observa na ginástica e nos exercícios [militares], assim como em todas as demais artes e potências operativas, no número das quais está incluída a política, que é a que governa a cidade. [O exemplo das demais ciências, portanto, parece sugerir a alguns] que no governo da cidade é necessário mudar as ordenações que foram observadas pelas gerações anteriores sempre que foram descobertas outras melhores.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **6. Segundo motivo pelo qual as leis antigas deveriam ser mudadas por outras melhores.**

Parece ser um sinal de que as leis devem ser mudadas [por outras melhores] a observação de que as leis antigas foram muito simples e bárbaras, isto é, irracionais e estranhas, como a lei que havia entre os gregos pelas quais as esposas poderiam ser compradas mediante pagamento em ferro metálico. Observa-se também que nos lugares em que permanecem em vigor leis muito antigas, estas leis costumam ser estúpidas, como as existentes em Cumas, segundo as quais, se for possível obter o testemunho de alguém sobre os parentes de um assassino, estes também serão considerados réus de homicídio, o que é completamente irracional. [Diante das leis, portanto], parece que os homens não devem se importar se elas foram ou não observadas pelos seus patriarcas, mas apenas se estas ordenações são efetivamente boas para serem ordenadas. Daqui parece deduzir-se que seria conveniente que se mudassem leis antigas sempre que se descobrissem outras melhores.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **7. Terceiro motivo pelo qual as leis antigas deveriam ser mudadas por outras melhores.**

O terceiro motivo [pelo qual parece aos homens que as leis antigas devem ser mudadas por outras melhores consiste em que] parece que os primeiros homens foram imprudentes e ignorantes, isto é, não excelentes, conforme se diz nas fábulas daqueles que foram produzidos da terra no tempo de Decalião. Portanto, parece inconveniente que devesse permanecer alguma lei ou estatuto destes homens.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **8. Quarto motivo pelo qual as leis antigas deveriam ser mudadas por outras melhores.**

Há alguns ainda que dizem ser oportuno modificar os costumes de antigos insensatos, mas não as leis que foram escritas por homens sábios. Mas Aristóteles afirma que este argumento, [na medida em que se baseia nos mesmos pressupostos dos anteriores, não pode ser sustentado]. [O argumento, de fato, ainda supõe que uma lei antiga deva ser modificada quando for encontrada outra melhor, mas ela admite, implicitamente, que para leis estabelecidas por homens sábios não possam vir a ser encontradas outras melhores. Ora, esta última afirmação é falsa], porque é impossível que, mesmo por homens sábios, tudo possa ser escrito diligente e perfeitamente sobre a ordenação de uma cidade. Isto, de fato, é impossível mesmo nas demais artes, porque os sábios escrevem as leis em universal, e não podem considerar todos os [casos] particulares. Ora, os atos dizem respeito ao particular, de onde que [mesmo um sábio] não poderia escrever perfeitamente sobre tudo o que pertence à direção dos atos. Portanto, será melhor que elas sejam mudados quando [ordenações] melhores forem descobertas.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 9. A verdade sobre a questão da mudança das leis.

Se alguém considerar de outro modo, verá ser muito temerário modificar leis antigas inclusive por outras melhores. De fato, pode ocorrer que a nova ordenação encontrada seja apenas um pouco melhor [do que a antiga], enquanto que acostumar-se a dissolver leis é algo imensamente mau. De onde que é manifesto que devem ser suportados alguns pequenos defeitos e erros que ocorrem aos príncipes e aos sábios quando estabelecem leis, porque aquele que as quiser mudar por causa de algo melhor não aproveitará tanto ao mudá-las quando causará dano, na medida em que acostumará os cidadãos a não observar os preceitos estabelecidos pelos príncipes.

Quanto ao exemplo que foi tomado das artes, nas quais há muitas vantagens nas mudanças, [deve-se dizer] que as mudanças na arte e na lei não são semelhantes. [As coisas que são da arte, de fato], possuem sua eficácia por causa da razão, mas a lei não possui nenhuma força para persuadir os súditos a não ser o costume, o qual, de fato, não é gerado senão depois de muito tempo. De onde que aquele que com facilidade muda a lei, o quanto é de si, debilita a [própria] força da lei.

Para as demais razões a solução é evidente. Estas, de fato, não concluem que as leis devam ser facilmente mudadas, mas sim que algumas leis, isto é, as leis más, devem ser mudadas, o que é verdade.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 10. Conclusão.

Se, no entanto, as leis devem às vezes ser mudadas, deve-se questionar se todas devem ser mudadas, e se o devem ser mudadas em qualquer política ou não, e se deve, ser mudadas por qualquer um ou por pessoas determinadas. Fará muita diferença qual destas coisas seja mais verdadeira. Estas considerações, [promete o Filósofo], serão omitidas no momento e reservadas para serem abordadas mais adiante. [No entanto, não se encontram em nenhuma parte deste tratado de Política].

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## IV. A POLÍTICA DOS LACEDEMÔNIOS

### 1. Introdução.

Depois que o Filósofo expôs as políticas estabelecidas pelos sábios, passa a tratar sobre as políticas efetivamente existentes nas cidades. Primeiro da política dos Lacedemônios, depois da dos Cretenses e em terceiro da dos Cartagineses.

Sobre a política dos Lacedemônios duas coisas devem ser consideradas. A primeira é se aquilo que na sua lei foi estabelecido é conveniente à ordem da virtude. A virtude, de fato, é o fim de toda a lei. De onde que, se a lei não é proporcional à virtude, não será lei.

A segunda consideração é se na política há algo ordenado que seja conveniente segundo a suposição e o modo, mas contrário à política que é proposta. Por exemplo, se alguém pretende instituir a política do estado popular, mas estabelece leis convenientes a uma política mais poderosa, que lhe seriam contrárias.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **2. Considerações sobre a política dos Lacedemônios quanto aos servos.**

**Todos confessam ser oportuno para a cidade que deva viver bem politicamente que nela sejam instituídos os servos ou quem quer que sejam necessários para servir, de tal modo que estes sejam dirigidos por uma reta disciplina. Não é fácil, porém, alcançar como isto pode ser feito.**

**Que isto seja necessário, pode ser manifesto pelas coisas que se seguem quando os servos não são bem disciplinados. Muitas vezes ocorreu que os pobres na Tessália foram molestos aos ricos e, semelhantemente, os servos dos Lacedemônios freqüentemente lhes causaram danos. Sempre que algum infortúnio ocorria aos lacedemônios, os servos passavam a insidiá-los. Nos infortúnios, não podendo os Lacedemônios reprimir os servos, os servos os molestavam.**

**Os Lacedemônios, porém, eram constantemente insidiados por todos os seus vizinhos. De fato, eram totalmente entregues às coisas militares, conforme diz Vegécio no livro Sobre a Matéria Militar, assim como os Atenienses à Filosofia. Eram inimigos dos cidadãos de Argos e de Messênia, assim como dos de Arcádia, e no início tinham inimizade também com os de Tessália. Tiveram guerras com os Aqueus seus vizinhos, com os Perrebos e os Magnésios. Muitos infortúnios, por estes motivos, lhes advinham destas inimizades, durante as quais os servos se aproveitavam para insidiá-los.**

**É evidente, portanto, que os servos e todas as demais pessoas necessárias [para servir] deviam ser disciplinados, mas não é fácil fazer isto, conforme o Filósofo mostra a seguir. Se não houvesse mais nada, já seria muito trabalhoso saber como se deve falar e conviver com os servos. Por um lado, se o homem é benigno para com eles, os servos tornam-se insolentes e injuriosos, e consideram-se iguais aos seus senhores. Por outro lado, se os servos viverem sempre sustentando males por parte de seus senhores, os odiarão e lhes armarão insídias, de onde que é difícil saber como eles devem ser tratados. É necessário encontrar um termo médio no relacionamento para com os servos para que eles não sejam afligidos injustamente nem se lhes mostre uma excessiva**



familiaridade.

**Conclui-se de tudo isto que os Lacedemônios, que eram muito molestados pelos seus servos, não estão entre aqueles que descobriram o modo ótimo de governar os servos.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





### **3. Consideração sobre a política dos Lacedemônios quanto às mulheres.**

O Filósofo mostra, em primeiro lugar, o quanto é necessário que as mulheres sejam bem disciplinadas na cidade. A omissão das leis no que diz respeito às mulheres, de tal modo que elas vivam na cidade sem uma disciplina conveniente é prejudicial quanto a duas coisas.

Em primeiro lugar, quanto à escolha da política, porque pela desordem das mulheres pode ocorrer que seja mudada toda a política da cidade.

Em segundo lugar, [convém que se estabeleça na cidade uma disciplina conveniente para as mulheres] para a própria felicidade da cidade, porque por causa da desordem [das mulheres] podem seguir-se muitos inconvenientes na cidade. O Filósofo manifesta este [assunto] dizendo que, assim como as partes da casa são o homem e a mulher, conforme explicado no livro primeiro, assim é como que necessário que toda a cidade que é constituída por casas seja dividida em duas, considerada segundo a multidão dos homens e das mulheres. De onde se segue que nas cidades onde a ordenação das mulheres é má, deve-se considerar que metade da cidade não é bem ordenada segundo as leis.

Ora, entre os Lacedemônios verificava-se esta desordenação quanto às mulheres. A intenção do legislador dos Lacedemônios foi a de que toda a cidade fosse [poderosa para sustentar [as guerras] e no abster-se dos prazeres. Isto, de fato, foi bem estabelecido no tocante aos homens, mas, no que diz respeito às mulheres, o legislador foi omissos. [Desta omissão] seguiram-se quatro inconvenientes.

O primeiro inconveniente consiste em que, em políticas onde as mulheres vivem em delícias, os homens tenham que apreciar muito as riquezas, para que com elas possam satisfazer às delícias das mulheres, o que não se pode fazer sem grandes gastos. Ora, isto acarreta que na cidade os costumes se corrompem e que os cidadãos muito se ocupam com as riquezas. Disto também se segue que tudo na cidade possa ser vendido, o que corrompe o estatuto da cidade.

O segundo inconveniente consiste em que, se a multidão das



**idades é obrigada a se abster excessivamente das mulheres, seguir-se-á uma queda para o vício torpe, isto é, ao coito masculino, como ocorre com muitos soldados e guerreiros e em outros casos similares, pois os guerreiros são [em geral] luxuriosos, e inerem ao coito ou com os homens ou com as mulheres. O fato de se desligarem freqüentemente dos negócios torna-os luxuriosos. Isto também aconteceu com os Lacedemônios, por causa do legislador tê-los induzido a uma grande continência para com as mulheres.**

**O terceiro inconveniente consiste em que na Lacedemônia as mulheres, por viverem em delícias, se tornaram presunçosas e queriam intrometer-se em tudo, de tal modo que mesmo nos principados das cidades muita coisa era ordenada por meio das mulheres. Ora, em nada difere se as próprias mulheres governam ou são os principais que reinam, mas submetidos às mulheres por causa de sua insolência. O resultado é idêntico em ambos os casos, isto é, as cidades são mal governadas, porque as mulheres carecem de razão.**

**O quarto inconveniente consiste em que as mulheres, por causa das delícias, se tornavam insolentes e audazes. Ora, na cidade a audácia não pode ser útil para nenhum negócio exceto a guerra. Todavia, até mesmo neste caso a audácia daquelas mulheres foi perniciosa, o que ficou manifesto na guerra que os Lacedemônios tiveram contra os Tebanos, no qual as mulheres para nada foram úteis, provocando entre os soldados um tumulto maior do que os próprios inimigos, querendo se intrometer em tudo. Por tudo isso é evidente o quanto a legislação dos Lacedemônios foi omissa em relação às mulheres e perniciosa.**

**No início a falta de disciplina para com as mulheres na legislação dos Lacedemônios foi algo razoável porque, por causa da vida militar à qual a cidade estava totalmente dedicada os homens tinham que peregrinar longe de casa durante muito tempo, lutando contra Argos, a Arcádia e Messena. Por este motivo, as mulheres que permaneciam em casa sem os homens, vivendo ao seu bel prazer, não podiam ter nenhuma disciplina que proviesse por parte dos homens. Por este motivo também ocorreu que em muitas coisas os homens puderam tornar-se virtuosos; dedicando-se às coisas militares estavam sempre prontos a obedecer aos legisladores por causa dos costumes da vida militar, a qual contém em si muitas partes das virtudes. Este modo de vida, de fato, requer a máxima obediência e a máxima abstinência dos prazeres, assim como a**



perseverança nos trabalhos e em coisas dolorosas. Posteriormente, porém, Licurgo, o legislador dos Lacedemônios, foi obrigado a reduzir as mulheres à reta disciplina das leis; as mulheres, entretanto, resistiram-lhe em tudo por causa do péssimo costume, o que faz com que o legislador desistisse de seu intento. Estas são as causas daquilo que as mulheres fizeram entre os Lacedemônios, e do poder que elas tinham entre os mesmos; embora isto lhes tivesse acontecido por motivos razoáveis sem culpa de sua parte, [o Filósofo afirma que] não tem intenção de louvá-los ou de vituperá-los, mas apenas de mostrar o que é correto e incorreto.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





#### **4. Considerações sobre a política dos Lacedemônios quanto às posses.**

A política dos Lacedemônios a respeito das posses foi nociva à cidade. Sucedia entre eles que alguns tinham possessões imensamente grandes, enquanto que outros tinham possessões imensamente pequenas, de tal modo que quase toda a região acabou sob o domínio de poucos. Esta irregularidade proveio de uma má ordenação da lei. O legislador havia estabelecido entre eles que os cidadãos não teriam poder de vender ou comprar de tal modo que pudessem vender ou comprar suas propriedades por qualquer motivo. Isto foi bem que se fizesse para regular a propriedade; todavia, não foi feito corretamente, porque o foi de modo insuficiente, [já que o legislador] deu poder aos cidadãos para que dessem suas propriedades entre vivos ou também deixassem em testamento seus bens a quem quer que quisessem, do que resultavam também irregularidades nas propriedades assim como poderiam ter ocorrido através da compra e da venda. Chegou-se ao ponto em que, se todo o seu território fosse dividido em cinco partes, duas delas pertenceriam a mulheres, ora porque muitas eram constituídos herdeiras pelos homens que morriam, ora porque quando se casavam recebiam dotes muito grandes, quando teria sido muito melhor que não lhes fosse dado nenhum dote, ou dotes pequenos ou moderados. Mas entre os Lacedemônios era lícito, para quem quer que fosse, constituir como seu herdeiro a quem bem lhe aprovesse e, se não quisesse constituir herdeiro em sua morte, poderia distribuir os seus bens a quem lhe aprovesse. O dano que daí se seguiu foi que, sendo tão grande seu território que poderia sustentar mil e quinhentos cavaleiros e trinta mil soldados de infantaria, descambaram para uma tamanha pobreza, por causa de suas propriedades se terem concentrado nas mãos de poucos, que não havia mais do que mil guerreiros na cidade.

---

▪ [Anterior](#)

▪ [Índice](#)

▪ [Posterior](#)





## **5. Consideração sobre a política dos Lacedemônios quanto aos éforos.**

Depois do Filósofo ter comentado sobre a política dos Lacedemônios quanto aos servos, às mulheres e às propriedades, passa a tratar da mesma política no que diz respeito aos próprios cidadãos, considerando primeiro sobre os governantes.

Havia três principados junto aos Lacedemônios, a saber, os éforos ou provisores, os anciãos e um rei. O Filósofo passa a tratar, em primeiro lugar, sobre os éforos, reprovando o principado dos éforos em relação a cinco [aspectos, dos quais os quatro primeiros são os seguintes].

O Filósofo reprova em primeiro lugar a condição das pessoas que eram constituídas neste principado. De fato, este principado tinha domínio e poder sobre coisas que eram da máxima importância na cidade, como a declaração de guerra e da paz, e sobre a escolha dos militares e outros assuntos semelhantes. Todavia, todos neste principado eram eleitos pelo povo, de tal modo que às vezes homens muito pobres eram elevados a este principado os quais, por causa de sua pobreza se vendiam com facilidade e podiam ser facilmente corrompidos pelo dinheiro.

O Filósofo reprova em segundo lugar o principado dos éforos quanto ao grande poder que ele possuía. O [poder do] principado dos éforos era tão grande que [praticamente] equivalia ao de uma tirania e de tal maneira diminuía o poder real que permitia que o povo se regesse a si próprio, pouco obedecendo à lei. Deste modo se corrompia toda a sua política, porque da política ótima degenerava ao estado popular. Tal principado, no entanto, quanto a algo era útil, porque era capaz de manter a cidade em paz; o povo, de fato, se abstinha das sedições porque tinha parte em um grande principado. É necessário, para que a política se mantenha, que todas as partes da cidade queiram ser elas próprias e que para qualquer parte da cidade seja suficiente que permaneça no seu estado e, entre os Lacedemônios, era isto o que ocorria. Os reis aceitavam [sê-lo] por causa da honra que ali possuíam; os melhores, isto é, os homens de virtude, aceitavam por este motivo pertencer ao senado, sendo este principado um prêmio à virtude, de tal modo que ninguém era para lá conduzido senão os virtuosos. O povo,



**finalmente, aceitava [a política vigente] por causa do principado dos éforos, que era comum a todos.**

**O Filósofo reprovava, em terceiro, o principado dos éforos quanto à eleição. Era, de fato, algo recomendável que todos pudessem assumir este principado por eleição, mas o modo de eleger era imensamente pueril, porque talvez fossem escolhidos pela sorte ou por outros modos inconvenientes de eleição, de tal modo que a este chegavam às vezes até os incapazes.**

**Em quarto o Filósofo reprovava o principado dos éforos quanto ao arbítrio que ele possuía. Era reprovável nos éforos que, quem quer que fosse éforo, pudesse ter em seu poder o arbítrio de julgar sobre matérias de tanta importância. Teria sido melhor que não julgassem segundo o próprio arbítrio, mas segundo certas escrituras e leis.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **6. Considerações sobre a política dos Lacedemônios quanto à vitaliciedade do principado dos anciãos.**

Entre os Lacedemônios o principado dos anciãos era reprovável, em primeiro, porque estes permaneciam perpetuamente neste principado. Se, de fato, pudessem ser encontrados anciãos que fossem tão virtuosos e suficientemente instruídos à bondade viril, poderia talvez alguém dizer que seria útil para a cidade que permanecessem perpetuamente no principado. No entanto, mesmo que houvesse homens tão perfeitamente virtuosos, seria temerário para a cidade a existência de quem possuísse domínio e poder sobre as grandes decisões da cidade por toda a sua vida. Isto porque, assim como a virtude do corpo debilita-se pela velhice, assim também no mais das vezes a da mente, já que, depois que os homens envelhecem, deixam de possuir aquela força de ânimo e aquela vivacidade de engenho que possuíam na juventude, devido à debilidade das virtudes sensitivas que estão a serviço da parte intelectiva. Com muito mais razão será temerário que alguns governem por toda a vida se são instruídos no bem como o eram os Lacedemônios, de tal modo que nem o legislador confiava completamente neles como confiaria em homens [inteiramente] bons, já que não foi capaz de lhes confiar todas as coisas. Seria melhor que tivessem alguma correção de modo que, se eram encontrados deficientes, pudessem ser removidos. Tal como este principado existe atualmente, ninguém pode ser dele removido.

Os Lacedemônios tinham, entretanto, alguma correção para o principado dos anciãos, porque o principado dos éforos podia corrigir a todos os demais principados, impedindo, a saber, que suas sentenças tivessem efeito, mas esta era uma disposição má, [não obstante] fosse a máxima dignidade dos éforos. O Filósofo se refere, de fato, a outro tipo de correção, [não pela qual se anule apenas o efeito de uma sentença, mas pela qual o próprio governante] pode ser [completamente] removido [se se mostra incapaz]. Este poder, [entre os Lacedemônios], era negado inclusive aos éforos.



▪ *Autorior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **7. Considerações sobre a política dos Lacedemônios quanto à escolha dos anciãos.**

O Filósofo reprova também o principado do senado lacedemônio quanto à eleição dos seus anciãos.

A eleição dos anciãos [que deveriam compor o senado] entre os Lacedemônios era imensamente pueril. Entre os Lacedemônios estava ordenado que aqueles que parecessem dignos de pertencer ao senado eles próprios pedissem sua admissão, o que não é correto, porque deste modo ninguém seria conduzido a este principado senão aqueles que o quisessem. Ora, é necessário que quem é digno do principado o assuma, quer o queira, quer não o queira, porque a utilidade de todos deve ser preferida à própria vontade de cada um.

Ademais, por causa desta ordenação sobre a eleição dos senadores, o legislador parecia tornar os cidadãos amantes da honra, como se isto fosse parte da política, isto é, tanto da eleição dos éforos, quanto de qualquer outra, o que tornava os cidadãos amantes da honra. E que isto ocorria na eleição dos senadores é algo evidente, pois ninguém pediria senão aquele que quisesse ser príncipe, o que é amar a honra. Se, portanto, ninguém pode obter o principado senão querendo-o, seguir-se-á que só governarão os amantes da honra e assim todos serão estimulados ao amor da honra, o que é muitíssimo perigoso para a cidade, porque a maior parte das injustiças que ocorrem na cidade por parte dos homens, como a violência, as rapinas e outras semelhantes, são feitas por causa do amor da honra e do dinheiro. De onde que é evidente que semelhante ordenação é perigosa para a cidade.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **8. Consideração sobre a política dos Lacedemônios quanto ao principado real.**

Sobre a questão de se é bom para a cidade ter ou não um rei, o Filósofo diz que tratará do assunto no livro terceiro. Mas, supondo que fosse melhor ter um rei, isto não seria melhor conforme o era entre os Lacedemônios, já que entre eles o rei não reinava por toda a vida. É claro que é melhor para todos que a instituição real seja vitalícia, porque o rei é útil à cidade para que, pelo seu poder, possa conservar eficazmente o estado da cidade. O contrário deve-se dizer dos senadores ou anciãos, os quais são escolhidos para o aconselhamento ou para determinados julgamentos.

A causa pela qual o legislador instituiu entre os Lacedemônios que os reis não fossem perpétuos está na consideração de que ele não poderia tornar nenhum cidadão perfeitamente bom. De onde que desconfiou de todos os cidadãos como de pessoas [entre as quais não poderia achar ninguém] perfeitamente bom. Este é o motivo também pelo qual quando os Lacedemônios enviavam delegados ou embaixadores, escolhiam [pares de] pessoas inimigas ou discordantes, para que um pudesse impedir o outro se quisesse fazer algo contra o bem da cidade. De um modo semelhante consideravam que fosse salutar para a cidade se os reis discordassem entre si, de tal modo que um sucedesse ao outro e um pudesse corrigir o que o outro tivesse mal feito.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **9. Considerações sobre a política dos Lacedemônios quanto aos guerreiros.**

Pode-se reprovar corretamente aquilo que o legislador dos Lacedemônios supunha como sendo o fim para o qual toda a sua política se ordenava. Todas as leis dos Lacedemônios se ordenavam a uma única parte da virtude, que é a bélica. Por este motivo estavam bem ordenados à guerra, mas mal ordenados quanto ao governo do estado político; conseguiam manter-se nas guerras, mas quando alcançavam o principado expunham-se a muitos perigos porque não sabiam como viver em paz nem eram exercitados em outros exercícios melhores do que a guerra, o que não era um pecado pequeno.

No entanto os Lacedemônios opinavam bem quando consideravam que as coisas bélicas seria melhor tratadas pela virtude dos homens do que [pelos simples peritos da arte militar] porque, conforme está explicado no Terceiro Livro da Ética, os homens virtuosos não receiam dispor da vida onde for necessário persistir no bem. Os soldados, porém, quando os perigos crescem em demasia, debandam, já não confiando serem libertados pela experiência e pela indústria das armas.

Não opinavam bem os Lacedemônios, entretanto, quanto a considerarem a virtude pela qual o homem se dispõe corretamente na guerra como sendo a maior entre todas as virtudes. Outras virtudes, como a prudência e a justiça, são mais dignas do que a fortaleza e a própria guerra deve ser buscada por causa da paz e não o contrário.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **10. Considerações sobre a política dos Lacedemônios quanto ao dinheiro público.**

Entre os Lacedemônios o dinheiro comum não era bem ordenado. A cidade, de fato, nada tinha em comum, sendo que era obrigada com freqüência a envolver-se em grandes guerras. Os cidadãos individualmente administravam mal o necessário para tais gastos, nada era exigido de ninguém por parte de nenhum poder público, mas tido era confiado à vontade de todos de tal modo que cada um daria o que quisesse. O legislador estabeleceu tais ordenações porque os cidadãos tinham muitas propriedades e podiam dar muito sem grandes prejuízos, mas isto ocorria contra a utilidade que o legislador almejava, porque esta ordenação tornava a cidade desprovida do dinheiro público, enquanto que tornava as pessoas particulares e vis amantes do dinheiro, na medida em que forçava a cada um lucrar o tanto quanto pudessem para prover para si e para a comunidade.

---

▪ [\*Anterior\*](#)

▪ [\*Índice\*](#)

▪ [\*Posterior\*](#)





## V. A POLÍTICA DOS CRETENSES E DOS CARTAGINESES

### 1. *Observação sobre a política dos Cretenses.*

A política dos Cretenses é próxima da política dos Lacedemônios em algumas coisas. Difere em algumas em que suas ordenações são melhores do que a dos Lacedemônios, enquanto que em outras são piores.

A política dos Lacedemônios em muitas coisas imita a política dos Cretenses, que é uma ordenação mais antiga e por isso a política dos Cretenses em muitas coisas é pior, porque vemos que muitas coisas que são encontradas entre os antigos são menos articuladas, isto é, menos diligentemente distintas do que aquelas que são encontradas entre os mais recentes. Dizem que Licurgo, que instituiu a política dos Lacedemônios, depondo do trono o rei Carilis, durante muito tempo viveu entre os cretenses por causa da amizade e da afinidade que os Lacedemônios tinham com os Cretenses. E por isso os Lacedemônios, que vieram a Creta por causa da familiaridade, tomaram a instituição das leis que havia entre os Cretenses. Vemos, de fato, que os habitantes de Creta usam las leis assim como os Lacedemônios, segundo a instituição de Minos, rei dos Cretenses.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **2. Observação sobre a política dos Cartagineses.**

Os Cartagineses parecem bem viver politicamente, e quanto a muitas coisas melhor do que os outros, e principalmente naquelas coisas em que se aproximavam da política dos Lacedemônios. Estas três políticas eram muito próximas entre si e muito diferentes das outras, isto é, a dos Cretenses, dos Lacedemônios e dos Cartagineses. Muitas coisas era bem estabelecidas entre os Cartagineses. O sinal de que a política dos Cartagineses era bem ordenada estava em que o povo permanecia quieto em tal ordenação, e não ocorriam ali sedições do povo que fossem de alguma proporção, nem tampouco a sua política degenerava para a tirania.

Entre os Cartagineses havia um principado de cento e quarenta homens semelhante ao principado dos éforos que havia entre os Lacedemônios. Todavia, quanto a isto, os Cartagineses não estavam pior, mas melhor do que os Lacedemônios, porque os Lacedemônios instituíaam os éforos com quaisquer pessoas, mesmo entre os não providos de virtude. Os cartagineses, porém, escolhiam a este principado apenas homens virtuosos. Semelhantemente, os cartagineses também tinham reis como os Lacedemônios, e tinham certa dignidades e honorabilidades correspondentes aos anciãos que havia entre os Lacedemônios.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





### 3. Crítica ao modo de eleger os reis entre os Cartagineses.

Seria melhor que os reis não fossem eleitos de uma única família, mas entre quaisquer virtuosos. Se devessem ser eleitos de uma só família, esta não deveria ser uma família qualquer, mas alguma família tal de onde na maior parte proviessem homens bons. E mais ainda, se fossem eleitos de uma só família, diversa das demais pela bondade, seria melhor que nesta família os reis fossem escolhidos por eleição do que pela idade, por exemplo, estabelecendo que os reis fossem sempre os primogênitos. Quando se estabelece diversamente, freqüentemente ocorre que homens vis chegam ao reino, e é muito perigoso que homens vis sejam constituídos no poder de coisas grandes. É uma grande lesão para a cidade, e reis vis como estes muito lesaram a cidade dos Cartagineses.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





#### **4. Como o governo dos Cartagineses declinava ao poder de poucos.**

A instituição política entre os Cartagineses, que eles queriam que fosse a política dos ótimos, maximamente declinava para o poder dos poucos, conforme pareceu a muitos. Os Cartagineses, de fato, consideravam que era necessário escolher os príncipes não apenas entre os virtuosos, mas também entre os ricos e eram movidos a tanto por esta razão, que seria impossível que algum pobre governasse bem e se dedicasse aos negócios da cidade. Os príncipes dos Cartagineses, de fato, não tinham salário dos bens comuns à cidade. De onde que era necessário que, se homens pobres virtuosos fossem escolhidos como príncipes, abandonados os negócios da cidade, se preocupassem em buscar o seu sustento. Ora, como escolher príncipes ricos é o estabelecimento do estado dos poucos, e escolher príncipes virtuosos é o estabelecimento do estado dos ótimos, é manifesto que escolher como príncipes homens ricos e virtuosos seria já uma terceira ordem, a qual era observada entre os cartagineses. Os cartagineses, de fato, escolhem como príncipes, reis e condutores do exército considerando simultaneamente as riquezas e as virtudes.

Este afastamento do estado dos ótimos entre os cartagineses deve ser imputado ao legislador. Teria sido maximamente necessário providenciar desde o princípio como os homens que se sobressaíssem pela virtude poderiam dedicar-se às obras das virtudes, sem que tivessem que vilipendiar-se entregando-se aos trabalhos rústicos, e isto não apenas quando governassem, mas também quando conduzissem sua vida particular, instituindo algum prêmio para as virtudes, com as quais os virtuosos pudessem sustentar-se.

De fato, a ordenação cartaginesa é muito perigosa. Se, ao escolher os príncipes, é necessário considerar as riquezas, para que possam dedicar-se [ao governo] sem ter que trabalhar para que possam ganhar o seu sustento, será imensamente mau que os maiores principados, isto é, o reino e o comado do exército, sejam vendidos, isto é sejam dados por causa da abundância do dinheiro. Isto é mau porque esta lei faz com que toda a cidade seja amante do dinheiro, até mais do que das virtudes. Quando os cidadãos vêm que nos principados tudo é riqueza, conseqüentemente opinam que governar



é ser rico. E em qualquer cidade onde não é a virtude aquilo que é maximamente honrado, de tal maneira que a honra do governo seja concedida apenas à virtude, é inteiramente impossível que numa cidade como esta os homens governem infalivelmente segundo a virtude. Ao conceder-se o governo por causa da riqueza, como que ele fosse comprado pela riqueza, é provável que os cidadãos se acostumem a buscar o lucro em dinheiro para que, obtendo-o, possam obter o principado.

É muito inconveniente alegar que aquele que é pobre e virtuoso queira enriquecer quando constituído como governante ao mesmo tempo em que se sustenta que o outro, que é pior, não queira lucrar com o governo depois de ter gasto muito para adquirir o principado. Isto é inteiramente improvável. Por isso não se deve exigir que os que são instituídos para governar tenham que ser ricos; ao contrário, sejam ricos ou pobres, devem ser instituídos para governar aqueles que podem fazê-lo segundo a virtude.

Como a política dos Cartagineses, na verdade, era o poder dos poucos [e não a política dos ótimos], encontraram um modo de evitar a sedição do povo porque sempre escolhiam alguns do povo que lhes era sujeito para governar a cidade junto com os ricos, dando-lhes a oportunidade de enriquecerem, e com isto de algum modo conseguiam salvar a sua política. Que as cidades que lhes eram súditas, no entanto, não se tivessem rebelado, lhes aconteceu por pura sorte. De fato, é necessário manter os cidadãos sem sedições não pela sorte, mas por causa da providência dos legisladores. Se ocorresse alguma desgraça aos cartagineses, de tal modo que uma grande parte de seus súditos escapasse de seu domínio, não haveria nenhum remédio contra as sedições que daí se seguiriam por parte das leis que eles haviam estabelecido.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## LIVRO III

### I. A CIDADANIA

#### ***1. Plano Geral dos Livros Restantes da Política.***

Depois que o Filósofo no Segundo Livro da Política investigou a política segundo o que lhe foi transmitido por outros, passa agora a considerá-la segundo a sua própria posição.

Primeiramente, do Livro terceiro ao Livro Sexto, abordará a questão da diversidade das políticas, distinguindo primeiramente as diversas políticas entre si no Livro Terceiro e considerando cada uma delas do Livro Quarto ao Sexto. No Livro Sétimo e Oitavo abordará a questão de como deve ser instituída a política ótima.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **2. Para considerar as políticas é necessário considerar primeiro a cidade e os cidadãos.**

Para tratar sobre a diversidade das políticas é necessário primeiro tratar sobre a cidade. Quem quer considerar a política, o que é cada uma segundo a sua própria natureza e o seu modo de ser, isto é, se é boa ou má, justa ou injusta, deve considerar primeiro o que é a cidade.

[Para tratar, porém, sobre o que é a cidade], é necessário determinar primeiro o que é o cidadão, por duas razões.

A primeira razão consiste em que, para considerar as coisas que são compostas de muitas partes é necessário considerar primeiro as suas partes. Ora, a cidade é um certo todo constituído de cidadãos como de suas partes, já que a cidade nada mais é do que uma multidão de cidadãos. Portanto, para conhecer o que é uma cidade, é necessário considerar o que é um cidadão.

A segunda razão consiste em que nem todos estão de acordo sobre o que é um cidadão. De fato, o cidadão do estado popular, em que todo o povo governa, não é considerado cidadão no estado de poucos, no qual os ricos governam, e onde freqüentemente o povo não tem parte nenhuma no governo.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





### **3. Quem são os cidadãos simplesmente considerados.**

**Devemos em primeiro lugar excluir da cidadania aqueles que são ditos cidadãos segundo algum modo, isto é, segundo uma metáfora ou semelhança, porque estes não são verdadeiros cidadãos.**

**O primeiro destes modos é segundo a habitação. Não são ditos verdadeiramente cidadãos aqueles que o são pela habitação na cidade, porque os hóspedes e os servos moram na cidade mas não são cidadãos de modo simples.**

**Não são verdadeiros cidadãos também aqueles que assim são ditos por estarem submetidos à jurisdição da cidade, de tal maneira que participam de sua justiça, às vezes obtendo uma sentença em seu favor, outras vezes sendo julgados e condenados.**

**De um terceiro modo também não são verdadeiros cidadãos as crianças, as quais não se encontram inscritas no número dos cidadãos. Também não o são os velhos, que já deixaram de pertencer ao número dos cidadãos, não podendo mais executar as obras dos cidadãos. Crianças e idosos não são cidadãos de modo simples, mas apenas segundo um certo aspecto.**

**Não são também cidadãos de modo simples os fugitivos e as pessoas infames.**

**O cidadão considerado de modo simples por nada mais poderá ser melhor reconhecido do que pelo fato de que participa da cidade pelo julgamento, de tal modo que possa julgar com poder sobre alguma coisa, possuindo, com isto, algum poder sobre os negócios da cidade.**

**Esta determinação do cidadão, entretanto, não é comum a todas as políticas. É manifesto em todas as coisas onde os supostos variam segundo a espécie e um dos mesmos é naturalmente primeiro, outro segundo e os demais consecutivamente, que ou nada entre estes supostos é comum de modo simples, como ocorre nas coisas equívocas, ou só com dificuldade e obscuramente encontra-se algo comum. Ora, as políticas, conforme se dirá mais adiante, diferem segundo a espécie, sendo algumas anteriores e outras posteriores. Aquelas que são ordenadas segundo a reta razão são anteriores às**



**demais, enquanto que aquelas que são viciadas e transgridem a reta ordem da política são naturalmente posteriores às políticas não viciadas, assim como em qualquer gênero o perfeito é naturalmente anterior ao corrompido. Como algumas políticas transgridem a reta ordem, entretanto, será tratado mais adiante.**

**Disto se segue, porém, que diversa é a razão da cidadania nas diferentes políticas. A determinação anterior da cidadania convém maximamente ao estado popular em que qualquer [pessoa] do povo possui poder de julgamento sobre alguma coisa e de discursar. São discursantes aqueles que têm o poder de dizer a sua sentença na assembléia da cidade.**

**Para tornar a mencionada definição de cidadania comum a todas as políticas pode-se dizer que é cidadão não aquele que participa do julgamento e do discurso, mas aquele que pode ser constituído em um principado de conselho ou de julgamento. Aqueles que não podem assumir tais ofícios de nenhum modo parecem participar da política, de onde que não são cidadãos.**

**Concluimos, finalmente, que a cidade nada mais é do que a multidão de pessoas tais que possam ser ditas cidadãos, [reunidas] para [poderem alcançar] a suficiência da vida, simplesmente considerada.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





#### **4. Se estranhos introduzidos na cidade podem tornar-se cidadãos.**

O Filósofo levanta algumas dúvidas sobre o procedimento exposto. A primeira dúvida consiste em saber se são também cidadãos aqueles que são introduzidos na comunicação política quando ocorre alguma mudança na política da cidade. Alguns sábios, [nestas ocasiões], introduziram na sociedade civil muitos estranhos e inclusive servos para que, multiplicado o povo, os ricos não pudessem oprimí-la tiranicamente.

[É evidente, responde o Filósofo], que não há dúvida sobre se estes homens são cidadãos. Pelo fato de terem sido feitos cidadãos, são cidadãos. Poderá haver dúvida se o serão de modo justo ou injusto.

Alguns poderão duvidar, dizendo que quem não é cidadão de modo justo não é cidadão, pois é claro que o falso cidadão não é cidadão. O Filósofo, porém, declara que, assim como alguns que governam injustamente são considerados príncipes, assim pela mesma razão aqueles que são cidadãos injustamente devem também ser ditos cidadãos, porque um cidadão é dito por participar de algum modo no principado, conforme antes mencionado.

---

▪ *Aterior*

▪ *Íadico*

▪ *Posterior*





**5. Se, ao mudar a política, o que anteriormente havia sido feito o havia sido feito pela cidade.**

Outra dúvida que pode levantar-se consiste em como conhecer quando aquilo que se faz é feito pela cidade e quando não. De fato, às vezes ocorre que a política de uma cidade muda de uma tirania ou do poder dos ricos em um poder popular e, neste caso, o povo recebendo o poder político, não quer mais cumprir com acordos que haviam sido feitos pelo tirano ou pelos ricos anteriormente dominantes. Dizem, de fato, que se algumas coisas foram feitas pelo tirano ou pelos ricos da cidade não foi a cidade quem as fez. O mesmo ocorre em muitas outras circunstâncias, quando aqueles que presidem obtêm algo de outros não por causa da utilidade comum da cidade, mas por causa da comodidade própria.

A solução destas questão [depende de se determinar] se a cidade permanece a mesma quando se faz uma transmutação política. [Se a cidade for a mesma, aquilo que tiver sido feito pelo estado popular terá sido feito pela mesma cidade pelo poder de poucos ou pela tirania]. O discurso próprio para resolver a questão acima, portanto, consiste em determinar-se como uma cidade pode ou não ser dita a mesma.

Mesmo um exame superficial da questão revela que ela diz respeito a duas coisas: o lugar da cidade e os homens que habitam a cidade.

Às vezes os cidadãos são expulsos da cidade, de tal modo que alguns são conduzidos a um lugar, outros a outro e, onde existiu a cidade, outros habitantes inteiramente novos são introduzidos. Como a cidade é dita de muitos modos, na medida em que é dita cidade o próprio lugar da cidade, tratar-se-á da mesma cidade; na medida em que a cidade é dita o povo da cidade, esta cidade não será a mesma.

Dúvidas menos simples ocorrem quando se deseja determinar a razão da unidade de uma cidade quando o lugar é sempre o mesmo mas não o são os seus habitantes. É evidente que não são os muros estabelecem a unidade da cidade. Uma região muito grande, de fato, poderia ser circundada por um só muro e, mesmo assim, não ser uma só cidade aquela que está dentro dela.



Quando os homens permanecem no mesmo lugar, uma cidade deve ser dita a mesma por causa do mesmo gênero de habitantes, quando, a saber, alguns sucedem a outros, embora não sejam os mesmos pelo número. É assim que dizemos as fontes e os rios serem soos mesmos por causa da sucessão das águas. Assim também dizemos tratar-se da mesma cidade, embora alguns morram e outros nasçam, sempre que permanece o mesmo gênero de homens. A sucessão de homens de um só gênero pode de algum modo ser dita a mesma multidão de homens. Não poderá, porém, ser dita a mesma cidade, se for alterada a ordem política. Já que a comunicação dos cidadãos, que é chamada de política, pertence à razão da cidade, é manifesto que, mudada a política, não permanece a mesma cidade. A cidade deve ser dita a mesma em relação à ordem política, de tal modo que, mudada a ordem política, ainda que permaneça o mesmo lugar e os mesmos homens, não será mais a mesma cidade, embora materialmente seja a mesma. A cidade assim alterada poderá ser chamada pelo mesmo ou por outro nome; se, porém, permanecer com o mesmo nome, será equivocadamente dita a mesma.

Se, porém, é justo ou injusto que, não mais permanecendo a mesma cidade por causa de uma transmutação política, as convenções da política anterior sejam cumpridas, esta questão pertence a outra consideração que será determinada a seguir.

- 
- *Anterior*
  - *Índice*
  - *Posterior*





## **6. A virtude de um homem bom e do bom cidadão não é a mesma.**

**[O Filósofo afirma agora dever considerar] se devemos sustentar que a virtude do homem e do bom cidadão é a mesma, o que é o mesmo que perguntar se alguém é dito bom homem ou bom cidadão pela mesma [razão], pois a virtude é aquilo que torna bom aquele que a possui.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **7. Primeira razão pela qual não é a mesma a virtude do bom cidadão e a virtude do homem bom.**

Há três razões pelas quais não é a mesma a virtude do bom cidadão e a virtude do bom homem.

Para expor a primeira deve-se antepor uma semelhança para compreendermos qual é a virtude do bom cidadão. Assim como o marinheiro significa algo que é comum a muitos, assim também o cidadão [significa algo que é comum a muitos]. Alguns marinheiros são remadores, aos quais compete mover o navio pelos remos, outros são governadores, que dirigem o movimento do navio pelo leme, outros são proeiros, ou guardiões da proa, que é a parte da frente do navio, e outros têm outros nomes e ofícios. Ora, é manifesto que a cada um destes convém algo segundo uma virtude própria e outro algo segundo uma virtude comum.

Pertence à virtude própria de cada um possuir uma razão diligente e o [devido] cuidado para com o seu próprio ofício, assim como o governador em relação ao governo e cada um dos restantes para com o seu próprio ofício. A virtude comum é aquela que convém a todos, pois a obra de cada um deles tende a que a navegação seja salva, ao que tende o desejo e a intenção de qualquer marinheiro, e é a isto que se ordena a virtude comum dos marinheiros, que é a virtude do marinheiro enquanto marinheiro.

Do mesmo modo, existindo diversos cidadãos que possuem ofícios dessemelhantes, assim como posições dessemelhantes pelas quais se exercem as operações que lhes são próprias na cidade, a obra comum a todos é a salvação da comunidade, a qual comunidade consiste na ordem política.

De onde que é evidente que a virtude [do cidadão] enquanto cidadão dever ser considerada por ordenação à política, de tal maneira que seja bom cidadão aquele que bem opera para a conservação da política.

Há, entretanto, diversas espécies de política, como adiante se dirá, das quais algo anteriormente também foi manifestado, e para estas diversas políticas os homens são bem ordenados segundo virtudes diversas. De um modo, de fato, conserva-se o estado popular, e de



outro modo o poder dos poucos ou a tirania. De onde que fica manifesto que a virtude política não é a virtude perfeita segundo a qual o cidadão pode ser dito bom de modo simples. Um homem é dito virtuoso [de modo simples] segundo uma [determinada] virtude perfeita, que é a prudência, da qual todas as virtudes morais dependem.

Pode ocorrer, portanto, que alguém seja bom cidadão, sem todavia ter a virtude segundo a qual alguém é bom homem; e isto ocorre nas políticas que não são a política ótima.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **8. Segunda razão pela qual não é a mesma a virtude do bom cidadão e a virtude do homem bom.**

Podemos por outro modo investigar ou objetar e chegar à mesma conclusão, isto é, que não é a mesma a virtude do bom cidadão e do bom homem. Porque é impossível, não importa quão boa seja a política, que todos os cidadãos sejam virtuosos; no entanto, é necessário que cada um faça bem o seu trabalho no que diz respeito à cidade. Ora, este trabalho é feito segundo a virtude do cidadão enquanto cidadão. Na política ótima é necessário que qualquer cidadão possua a virtude do bom cidadão; por meio disto a cidade será ótima. Mas a virtude do homem bom é impossível ser possuída por todos, porque nem todos são virtuosos em uma cidade, conforme foi explicado. De onde se segue que não é a mesma a virtude do bom cidadão e do homem bom.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





### **9. Terceira razão pela qual não é a mesma a virtude do bom cidadão e a virtude do homem bom.**

Toda cidade é constituída de coisas dessemelhantes, assim como no animal. O animal é composto de modo imediato por coisas dessemelhantes, a saber, de alma e corpo e, semelhantemente, a alma humana é constituída de [coisas] dessemelhantes, a saber, da força racional e da apetitiva. Assim também a sociedade doméstica é constituída de [coisas] dessemelhantes, a saber, do homem e da mulher, e a aquisição também é constituída por um senhor e um servo. A cidade é constituída por todas estas diversidades e também de muitas outras. Foi explicado no primeiro [livro] que não é a mesma a virtude do que governa e do que se submete, nem na alma, nem no demais, de onde se segue que não [pode] ser uma e a mesma a virtude de todos os cidadãos. No entanto, é manifesto que é uma só e a mesma a virtude do homem bom. Conclui-se, portanto, que não é a mesma a virtude do bom cidadão e a do homem bom.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 10. Duas objeções.

[Em primeiro lugar, o seguinte argumento parece mostrar que a virtude do bom governante exige a virtude do homem bom]. [De fato], talvez poder-se-ia dizer que para um certo [tipo de] cidadão, [isto é, os governantes], se requeira a mesma virtude que é a do homem bom. Não se pode, [com efeito], dizer que alguém seja um bom governante se não for bom pelas virtudes morais e pela prudência. Conforme foi dito no Sexto Livro da Ética, a política é uma certa parte da prudência, de onde que é necessário que o político, isto é, o reitor da política, seja prudente e, por consequência, um homem bom.

[Em segundo lugar, o seguinte argumento parece mostrar que ser um bom cidadão abrange todas as virtudes do homem bom e muitas mais]. O bom cidadão, com efeito, é louvado por poder bem governar e bem submeter-se. Se, portanto, a virtude do homem bom é a virtude daquele que governa, [conforme mostrado no primeiro argumento], e a virtude do bom cidadão é aquela que se ordena a ambas estas coisas, [governar e submeter-se], segue-se que o louvor devido ao bom cidadão e ao bom homem não é o mesmo; antes, ao contrário, ser bom cidadão será muito mais louvável do que ser homem bom.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **11. Como é a mesma ou diversa a virtude do governante e do súdito.**

Existe um modo de governo no qual é diversa a disciplina do príncipe e do súdito. Existe um principado dominativo, no qual o príncipe é senhor dos súditos e este príncipe não necessita saber fazer as coisas que pertencem aos ministérios do que é necessário à vida, mas que saiba utilizar-se destes ministérios.

Existe outro modo de principado em que o príncipe e o súdito devem aprender as mesmas coisas. Este é o principado no qual alguém governa não como um senhor aos servos, mas como a livres e a si iguais. Este é o principado civil, segundo o qual nas cidades ora estes, ora aqueles são assumidos ao governo. Tais príncipes devem aprender, como súditos, de que modo devem governar, assim como alguém que aprende a comandar um exército por ter se submetido a um comandante do exército. O homem aprende a exercer um grande principado pela submissão e pelo exercício nos ofícios menores. Quanto a isto está bem posto o provérbio que diz que não pode governar bem aquele que não foi submisso a um príncipe.

Mesmo no [segundo] principado a virtude do governante é diversa da virtude do súdito. Todavia, nele importa que aquele que é um bom cidadão de modo simples saiba tanto governar como submeter-se ao que governa, e esta é a virtude do cidadão, que se ordena bem a ambas as coisas. Deste modo, neste segundo principado, para o bom cidadão, na medida e, que ele é alguém que pode vir a governar, sua virtude será a mesma que a do homem bom mas, enquanto súdito, a virtude do príncipe e do homem bom será diversa do que a do bom cidadão.

De fato, a virtude própria do príncipe é a prudência, que é regente e governativa. As demais virtudes morais, cujas razões consistem em serem governados e submeterem-se, são comuns aos súditos e aos príncipes. Todavia, os súditos participam em algo da prudência, na medida em que possuem uma opinião verdadeira sobre o que se deve agir, pela qual podem governar a si mesmos nos próprios atos segundo o governo do príncipe. [Deve notar-se que o Filósofo] refere-se nesta passagem à virtude do súdito não na medida em que é homem bom, porque se este fosse o caso o súdito necessitaria possuir a prudência, mas refere-se à virtude do súdito enquanto é



**um bom súdito, para o que não necessita senão possuir uma opinião verdadeira sobre o que lhe é ordenado.**

---

▪ *Autoritas*

▪ *Índico*

▪ *Posterior*





## **12. Se os artífices são cidadãos.**

**A respeito da cidadania ainda resta uma dúvida: se somente será cidadão aquele que puder comunicar no principado da cidade, ou se também os vis artífices devem ser considerados cidadãos, aqueles que não sucede comunicarem no principado.**

**[Por um lado, parece que os mercenários não podem deixar de ser cidadãos], porque se nenhum deles for cidadão, em que gênero deverão ser colocados? Não se poderá dizer que sejam estrangeiros, como se tivessem vindo morar na cidade provenientes de outros lugares, nem se poderá dizer que sejam peregrinos, como os viajantes, que chegam à cidade por causa de algum negócio, não porém para nela permanecerem. Os artífices, [diversamente dos estrangeiros e peregrinos], possuem uma casa na cidade e nela nasceram, não tendo vindo de nenhum outro lugar.**

**[Estas razões, no entanto, não são suficientemente fortes para que, por causa delas, sejamos obrigados a considerar os artífices como cidadãos]. De fato, se os artífices não forem cidadãos, nenhum inconveniente se seguirá por causa [das objeções que acabam de ser expostas]. Há outros que não são cidadãos e nem por isso são estrangeiros ou peregrinos, como é evidente no caso dos servos. Nem todos aqueles que são necessários para completar a cidade, sem os quais a cidade não poderia subsistir, são cidadãos. Isto é manifesto não apenas no caso dos servos, mas também no das crianças, que não são perfeitos cidadãos como os homens. São, [ao contrário], cidadãos imperfeitos, e assim como os servos e as crianças são cidadãos de algum modo, mas não o são perfeitamente, assim também ocorre com os artífices.**

**Em uma cidade otimamente disposta os artífices não podem ser cidadãos. Se dissermos, todavia, que de algum modo o artífice é cidadão, então deveremos dizer que a virtude do cidadão que determinamos, isto é, pela qual ele possa bem governar e bem submeter-se, não pode pertencer ao cidadão, mas será necessário, para que esta virtude possa lhe pertencer, que não somente sejam homens livres, mas também descompromissados, isto é, absolvidos das obras necessárias à vida. Aqueles que são ordenados a estas obras necessárias, se com isto ministram a apenas um único homem, [são] servos; se, ao contrário, exibem estes ministérios**



**comumente a qualquer um, [são] mercenários e pessoas sórdidas, os quais servem a qualquer um por dinheiro.**

**Com estas considerações fica, portanto, clara a verdade sobre a questão colocada. Como há muitas espécies diversas de política, e o cidadão é dito por ordenação à política, será necessário também que haja muitas espécies de cidadão. Por causa da diversidade de políticas e, por conseguinte, de cidadãos, será necessário que em alguma política, a saber, no estado popular, no qual se busca apenas a liberdade, os mercenários sejam cidadãos. De fato, estes podem [no estado popular] ser promovidos ao principado, já que são livres. Mas em outras políticas isto é impossível, como ocorre maximamente no estado dos ótimos, no qual as honras são dadas aos dignos segundo as suas virtudes, no qual aqueles que vivem uma vida mercenária não podem exhibir em seu governo o que pertence à virtude, já que não se exercitaram nelas.**

**Deste modo, portanto, é manifesto que há diversas espécies de cidadãos, segundo a diversidade das políticas.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





### 13. Conclusão.

Sobre a questão levantada, se é a mesma a virtude do homem bom e do bom cidadão, foi mostrado que em alguma cidade, isto é, na dos ótimos, o homem bom e o bom cidadão são o mesmo. Nesta cidade o principado é atribuído segundo a virtude que é a do homem bom. Em outras [cidades] o bom cidadão não coincide com o homem bom; estas são as cidades em que há políticas corrompidas ou nas quais o principado não é conferido segundo a virtude. E aquele que é o homem bom não é qualquer cidadão, mas o reitor ou senhor da cidade ou quem pode ser senhor das coisas que pertencem ao cuidado da cidade, tanto sozinho como com outros. De fato, dissemos acima que a mesma é a virtude do príncipe e do homem bom.

De onde que se tomarmos como cidadão aquele que é príncipe ou que pode sê-lo, a mesma será a sua virtude e a do homem bom. Se, porém, tomarmos como cidadão o homem imperfeito que não pode ser príncipe, não será a mesma a virtude do bom cidadão e a do homem bom, conforme é evidente pelo que foi dito.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## II. A DIVISÃO DA POLÍTICA EM SUAS ESPÉCIES

### 1. Introdução.

Depois que o Filósofo determinou sobre o cidadão, por cuja notícia pode-se conhecer o que seja a cidade, passa a seguir a distinguir a política em suas espécies.

Diz, portanto, que tendo determinado as [questões] anteriores, resta agora considerar se há apenas uma só política ou várias, e se são muitas, quantas e quais são, e como diferem entre si.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 2. O que é a república.

A república nada mais é do que a ordenação da cidade quanto a todos os principados que há na cidade, mas principalmente em relação ao maior principado, aquele que domina sobre todos os demais principados. E isto porque a imposição da ordem na cidade consiste toda naquele que domina a cidade, e tal imposição da ordem é a própria república. De onde que a república consiste principalmente na ordem do sumo principado segundo cuja diversidade as repúblicas se diversificam.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





### 3. Os principados econômicos ou domésticos.

Nas coisas domésticas há um duplo principado. O primeiro é aquele que existe entre o senhor e os servos, que é chamado de dominação e, embora ele seja, segundo a verdade da coisa, útil àquele que é naturalmente servo e àquele que é naturalmente senhor, todavia o senhor governa o servo para a utilidade do senhor, não para a utilidade do servo, a não ser por acidente.

O segundo principado é aquele que existe [entre os] livres, como o que existe para com os filhos, a esposa e toda a família. Este é chamado de principado econômico. Neste principado pretende-se a utilidade dos súditos, ou também a utilidade comum a ambos. Per se e principalmente, [este principado] pretende a utilidade dos súditos, assim como observamos nas demais artes, como na arte médica, que pretende principalmente a utilidade dos que são medicados, e a arte exercitativa, que pretende principalmente a utilidade daqueles que são exercitados. Mas, por acidente, ocorre também que haja uma redundância de utilidade naqueles que possuem [e exercem] tais artes. De fato, aquele que exercita as crianças, ele também é simultaneamente exercitado; às vezes á também do número dos que são exercitados, como quando há um governador [no navio] para vários marinheiros que conduzem um mesmo navio. Assim portanto, o que exercita as crianças e o governador do navio considera, per se, a utilidade dos súditos, mas porque ele próprio é um daqueles que são exercitados e conduzidos, por isso ambos por acidente participam da utilidade comum que promovem. É de um modo semelhante que o pai participa da utilidade da casa que ele promove.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





#### 4. Os principados políticos.

[Do que foi dito acerca da distinção dos principados econômicos pode-se deduzir como se distinguem os principados políticos justos dos injustos].

Os principados que são sobre [homens] livres devem ordenar-se principalmente à utilidade dos súditos. É manifesto que em algumas políticas os príncipes pretendem a utilidade comum: estas são políticas retas segundo a justiça absoluta. Em quaisquer políticas, entretanto, nas quais se pretende apenas a utilidade dos príncipes, estes são políticas viciados e corrupções de outras políticas retas. Nelas não existe o justo de modo simples, mas apenas o justo segundo algo, conforme adiante se dirá. Os príncipes governam dominativamente a cidade [como que] usando de seus cidadãos como servos, a saber, para a sua própria utilidade, o que é contra a justiça, porque a cidade é uma comunidade de [homens] livres. O servo, de fato, não é cidadão, conforme acima foi dito.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **5. A distinção das políticas: monarquia, aristocracia, república, democracia, oligarquia e tirania.**

Tendo o filósofo distinguido as políticas retas das injustas, agora passa a distinguir ambas entre si. Diz em primeiro lugar que depois do que foi determinado, deve-se em seguida determinar sobre as políticas, quantas são em número e quais são, e isto pela ordem, de tal maneira que primeiro consideraremos as políticas retas, e em seguida as injustas.

A política nada mais é do que a ordem dos que dominam na cidade. É necessário, portanto, que as políticas se distingam segundo a diversidade dos que dominam. Ora, na cidade pode dominar um só, poucos, ou muitos. E qualquer um destes três pode ocorrer de duas maneiras. De um primeiro modo quando se governa para a utilidade comum e, neste caso, serão políticas retas. De um segundo modo, quando se governa para a própria utilidade daqueles que dominam, seja um só, sejam poucos ou muitos, e neste caso serão transgressões das políticas.

Quando quem governa é um só, esta política será chamada de poder real pelo seu nome costumeiro, se tal regime busca a utilidade comum. [Chama-se também este regime de monarquia].

A política em que poucos governam por causa do bem comum, desde que sejam mais do que um só, é chamada de estado dos ótimos. [Chama-se também este regime de aristocracia].

Quando, porém, uma multidão governa buscando a utilidade comum, [este regime será chamado] de república, que é [também] um nome comum a todas as políticas.

As transgressões [ou corrupções] das políticas mencionadas são as seguintes. Da corrupção do rei [ou monarca] surge o tirano, [cujo regime é a tirania]. Da corrupção do estado dos ótimos [ou aristocracia] surge a potência dos poucos [ou o poder da minoria, também chamado de oligarquia]. Da corrupção da república surge o estado popular, [também chamado pelo filósofo de democracia]. De onde que se conclui que a tirania é o principado de um só que busca a sua utilidade própria, o estado de poucos [ou oligarquia] é o que busca a utilidade dos ricos e o estado popular [ou democracia] o



que busca a utilidade dos pobres. Nenhum destes regimes busca a utilidade comum.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **6. Dificuldade quanto a um possível governo de uma multidão de ricos ou de uma minoria de pobres.**

[As definições acima colocadas levantam as seguintes dúvidas]. Consideremos o estado popular e o estado da minoria. Suponhamos que em uma determinada cidade haja mais ricos do que pobres, e que os ricos sejam os senhores da cidade. Pareceria, sob este aspecto, que nesta cidade teríamos um estado da multidão [ou uma democracia, embora sejam os ricos que governam em seu benefício]. Semelhantemente poderia acontecer que os pobres sejam em menor número, mas milhares e mais fortes, de tal modo que dominem a cidade; seguir-se-ia, segundo o que foi anteriormente dito, que isto seria um estado de poucos [ou uma oligarquia, embora sejam os pobres que governem em seu benefício].

Parece, portanto, que as políticas não foram bem definidas quando se afirma que o estado da multidão [ou a democracia] é o domínio dos pobres e que o estado dos poucos [ou a oligarquia] é o domínio dos ricos.

Ademais, se com as definições acima as políticas foram suficientemente divididas, de tal maneira que não haja nenhuma outra política além das mencionadas, não fica claro em que política devem ser colocadas as que acabamos de mencionar, isto é, quando quem governa é uma multidão de ricos ou uma minoria de pobres.

---

▪ [\*Anterior\*](#)

▪ [\*Índice\*](#)

▪ [\*Posterior\*](#)





## **7. A verdadeira diferença entre a oligarquia e a democracia.**

[As dificuldades que acabam de ser levantadas] parecem manifestar que o fato dos governantes serem muitos é algo acidental em relação ao regime da multidão [ou a democracia], e o fato dos governantes serem poucos também é acidental em relação ao regime da minoria [ou oligarquia], porque [no mais das vezes], em todos os lugares se encontram mais pobres do que ricos e por este motivo estes nomes foram dados [a estes regimes] conforme [ocorre na maioria dos casos]. Mas aquilo que é por acidente não é diferença específica e por isso a potência dos poucos [ou oligarquia] não se distingue da potência da multidão [ou democracia] falando per se segundo o maior ou o menor número, mas aquilo pelo qual diferem é a pobreza e a riqueza. De fato, a natureza do regime que se ordena à riqueza e a do que se ordena à liberdade, que é a finalidade da democracia, são bastante diversas. E por isso é necessário que, onde quer que alguns dominem por causa da riqueza, sejam estes muitos ou poucos, ali haja um estado de poucos [ou oligarquia] e, onde quer que dominem os pobres, ali haja um estado de muitos [ou democracia]. [Este é o verdadeiro motivo que os diferencia: a oligarquia se destina quanto ao fim à riqueza, e a democracia se destina quanto ao fim à liberdade]. Quanto a estes serem muitos e aqueles poucos, isto ocorre por acidente.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 8. *Santo Tomás de Aquino e Pedro de Alvérnia.*

[Santo Tomás de Aquino não pode concluir o seu Comentário à Política de Aristóteles, apesar da evidente importância do mesmo para a síntese filosófica de Aristóteles. Assim como o texto que ele também deixou incompleto do Comentário ao Livro de Interpretatione foi posteriormente terminado pelo Cardeal Caetano na Renascença, o Comentário à Política foi concluído, logo após a morte de Santo Tomás, com muito mérito e à altura do trabalho do mestre, pelo seu discípulo Pedro de Alvérnia. Aqui pois, termina o texto de Santo Tomás de Aquino e segue o texto escrito por Pedro de Alvérnia].

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





### III. O MODO PELO QUAL OS ANTIGOS DETERMINARAM AS DIVERSAS POLÍTICAS

#### 1. *Os antigos distinguiram as políticas pelo justo.*

Depois que o filósofo declarou de que modo se distinguem o estado popular e o estado da minoria, [isto é, a democracia e a oligarquia], passa a mostrar como os antigos determinaram estas políticas.

O Filósofo diz, primeiramente, que depois que foi determinado o que é o estado da minoria e o estado popular, e que ambos se distinguem pela riqueza e pela penúria, devemos tratar agora das definições que os antigos lhe atribuíram.

Os antigos definiam [estas políticas] pelo justo, porque a política é a ordem dos habitantes na cidade, e esta ordem deve ser considerada segundo alguma justiça. Este é o motivo pelo qual os antigos definiram estas políticas pelo justo.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **2. O justo utilizado pelas definições dos antigos é o justo apenas segundo um certo aspecto.**

Prosseguindo no seu intento, o Filósofo quer estabelecer que os antigos, embora tenham distinguido as políticas pelo justo, o justo tomado por eles é o justo segundo algo, e não o justo de modo simples.

Todos os antigos que determinaram o estado da minoria e o estado popular tomaram o justo segundo algo, não de modo simples, chegando em suas considerações apenas até um certo ponto. Ao se referirem ao justo, não o faziam segundo tudo aquilo que é própria e simplesmente justo, mas segundo o que é impropriamente justo e apenas segundo um certo aspecto.

[Que seja possível tomar o justo neste sentido impróprio é] manifesto, porque o justo é tomado segundo uma certa proporção e segundo alguma dignidade, pelo menos no que diz respeito à justiça distributiva. [Na justiça distributiva as coisas são distribuídas às pessoas segundo uma certa igualdade, que consiste na igualdade da proporção das coisas distribuídas e a dignidade das pessoas que as recebem. Esta dignidade pode ser tomada de acordo com o bem de modo simples ou de acordo com o bem segundo um certo aspecto]. E por isso, onde há o justo segundo uma proporção, [se esta proporção for] segundo a dignidade em relação ao bem de modo simples, ali haverá o bem de modo simples; onde o justo, porém, não o é em relação ao bem de modo simples, mas segundo algo, ali não haverá o justo de modo simples, mas segundo um certo aspecto. Ora, é isto o que ocorre nas democracias e nas oligarquias.

Na oligarquia o justo é tomado em relação à riqueza, na democracia em relação à liberdade. Ora, é manifesto que nenhuma destas coisas é o bem de modo simples. Os bens de modo simples são os bens da virtude, por onde fica evidente que os antigos abordaram o justo segundo um certo aspecto, não de modo simples.

---

▪ [\*Anterior\*](#)

▪ [\*Índice\*](#)

▪ [\*Posterior\*](#)





### **3. A causa pela qual os antigos não alcançaram o bem de modo simples.**

Como os antigos julgaram mal do justo, o filósofo passa a assinalar a causa deste fato.

A causa pela qual os antigos julgaram mal do justo foi que eles julgaram de si próprios. Ora, é comum que muitos dêem mau juízo de si próprio, porque para os julgamentos se requer a prudência. Ora, a prudência pressupõe o apetite reto pela virtude moral, de onde que aquele que perverte o apetite, perverte também o julgamento da razão. O apetite mau e perverso perverte, portanto, o julgamento de si mesmo.

Os homens tem, porém, em sua maioria, um, apetite pervertido em relação a si mesmos, porque cada um se afeiçoa excessivamente a si próprio. E por isso, por causa do excessivo amor e afeto que cada um tem para consigo mesmo, a vontade é pervertida do fim reto, e por isso os que julgam de si mesmos julgam de modo mau. O filósofo diz "*em sua maioria*", porque os sábios não julgam mal de si mesmos; estes têm uma prudência e um apetite reto, e se conhecem assim como são, por causa do que julgam retamente tanto de si mesmos como de outros.

Ademais, é evidente que aqueles que favorecem a democracia e a oligarquia julgam mal do justo, porque o alcançam apenas segundo um determinado aspecto, embora creiam que o tenham alcançado de modo simples. Os que favorecem a oligarquia dizem que se há homens desiguais segundo um determinado aspecto, estes são desiguais de modo simples, isto é, se são desiguais segundo as riquezas, de tal modo que um seja mais rico do que outro, são desiguais de modo simples. E por isso não se lhes deve distribuir tanto do bem comum a estes quanto aos demais. Os que favorecem a democracia dizem que se há quem seja igual na liberdade, estes serão iguais de modo simples, e devem, portanto, receber igualmente dos bens comuns.

Se a cidade tivesse sido instituída tendo como fim as riquezas e as posses, e os homens nelas comunicassem e se congregassem por causa delas, somente participariam da cidade [enquanto homens ricos] e quanto às riquezas. [Se assim fosse], seria verdadeiro o



discurso dos antigos que escreveram sobre a oligarquia, pretendendo que aqueles que fossem iguais segundo as riquezas recebessem de modo igual do bem comum. Não lhes parece ser justo que se a comunidade possui cem talentos que destes cem talentos aquele que ao bem comum não trouxe senão uma só mina, isto é, uma pequena medida, receba tanto quanto aquele que contribuíu com uma grande fortuna.

O que ocorre, porém, é que a cidade não pode ser instituída tendo as riquezas como sua finalidade última, já que as riquezas, [por sua própria natureza, elas próprias] se ordenam a alguma outra coisa. Fica claro, portanto, que aqueles que favorecem a oligarquia não tomaram o justo de modo simples.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





#### **4. A finalidade da cidade não é a riqueza, o simples viver, a defesa militar, ou a comutação.**

Universalmente falando, nem estes [que favoreceram a oligarquia], nem aqueles [que favoreceram a democracia] alcançaram o justo de modo simples. Ora, como o justo tem que ser tomado nas operações que se ordenam a outro, em relação ao fim da cidade, por isso o Filósofo declara qual é o fim da cidade, para que a partir disto fique claro o que é o justo de modo simples, e o que é o justo segundo um certo aspecto.

O Filósofo estabelece primeiramente que uma cidade não é instituída para o viver absolutamente falando. Se a cidade não é instituída tendo como finalidade as riquezas, nem tampouco é instituída por causa somente do viver, de tal modo que o próprio viver, em si mesmo, seja o fim último da cidade. A cidade existe mais para viver bem do que apenas para viver.

A cidade também não existe para tornar possível a luta [militar] em comum ou por causa das permutas [que seus habitantes fazem] entre si.

A cidade não é instituída por causa da compugnação contra os inimigos, de tal modo que [esta cidade] não possa padecer injustiça. A cidade também não existe por causa das comutações, nem por causa de algum contrato ou uso que os homens possam fazer entre si.

Se a cidade fosse instituída por causa da compugnação, das comutações ou dos contratos que [seus membros] pudessem fazer entre si, então os Tuscos e os Cartagineses e todos entre os quais há e se fazem contratos estariam sob uma só cidade. Entre estes há pactos de coisas introdutíveis que podem ser intercambiadas entre si, de tal modo que as coisas de uma cidade podem ser conduzidas a outra e comutadas. Eles possuem também convenções pelas quais não fazem entre si injustiças quanto à compugnação, pelas quais eles como que estão sob uma só cidade quando devem se ajudar mutuamente contra os inimigos.

É manifesto, no entanto, que Tuscos e Cartagineses não são uma só cidade, porque uma cidade tem que possuir um só principado. Mas



**os Tuscos, os Cartagineses e outros que possuem contratos mútuos não estão sob um só principado, mas sob muitos.**

**É manifesto, ademais, que estes não estão sob uma só cidade, porque os Tuscos não cuidam como devem ser os Cartagineses segundo a virtude, nem vice versa, nem cuidam de como nenhum deles seja injusto ou não possua malícia, nem trabalham para isto, nem cooperam para o mesmo. Sua única preocupação é que não se façam injustiças mutuamente. No entanto, quem quer que se preocupe com a boa legislação considera a virtude e a malícia, de tal modo que afastam a malícia dos cidadãos e os tornam virtuosos. Esta é a intenção do bom legislador, pela qual é manifesto que a cidade boa e verdadeira e não apenas segundo o discurso deve ser solícita quanto à virtude, para que torne os cidadãos virtuosos. Embora estes não cuidem entre si como devem ser segundo a virtude, nem trabalhem para tanto, possuem no entanto alguma comunicação, pois se ajudam ao lutar contra os inimigos e comunicam nas comutações e nos contratos e em outras coisas.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 5. A verdadeira finalidade da sociedade.

A finalidade da cidade, para a qual ela é instituída, é o bem viver. Tanto a cidade como as coisas que se ordenam à cidade se ordenam a um determinado fim. A cidade é uma comunicação do bem viver composta de [coisas de] diversos gêneros tendo [como finalidade] a vida perfeita e suficiente per se. Ora, esta é a vida feliz; viver bem ou viver na felicidade, no entanto, é operar segundo a excelência da virtude. É evidente, portanto, que o fim para o qual a cidade bem ordenada é instituída é o viver ou operar segundo a virtude perfeita, e não [apenas] o próprio convívio.

Daqui se segue como conseqüência que, sendo a finalidade da cidade a vida feliz e a vida feliz, sendo o operar segundo a virtude e consistindo a comunicação política nestes atos, é manifesto que aqueles que mais acrescentam a tal comunhão, mais acrescentam à cidade, e mais da cidade pertencerá a estes do que aqueles que são iguais na liberdade ou em riqueza ou mesmo que são maiores em riquezas mas que são, no entanto, menores e desiguais segundo a virtude. De onde que é evidente que, se o justo é a [igualdade da proporção] de algumas coisas a algumas pessoas segundo a dignidade em relação a um fim, naquela política em que for estabelecido o reto fim haverá o justo de modo simples. Nas políticas em que se estabelece um fim não reto não se encontra o justo de modo simples; estas são as democracias e as oligarquias, em cujas políticas não existe o justo de modo simples.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## IV. O GOVERNO DA CIDADE

### 1. Colocação da questão.

Depois que o filósofo distinguiu segundo a distinção dos governos e declarou a finalidade para a qual a cidade foi instituída, passa a considerar quem deve ser o governante da cidade.

Como é necessário que alguém deva dominar, poderá dominar a multidão, como ocorre na política que é o estado popular [ou democracia], ou poderão dominar os ricos, como ocorre no estado da minoria [ou oligarquia], ou os virtuosos, como ocorre no estado dos ótimos [ou aristocracia], ou um só [homem] excelente, como ocorre no reino, ou um só [homem] péssimo, como ocorre na tirania.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **2. Não convém que a multidão domine a cidade.**

**[Há várias razões pelas quais a multidão não deveria governar a cidade].**

**Primeiro, porque se conviesse que a multidão dos pobres dominasse a cidade, como a multidão possui poder e não possui virtude, seguir-se-ia que ela expoliaria os bens dos ricos por causa da indigência e de seu poder. Ora, isto seria injusto. A cidade, de fato, deve possuir um governo justo segundo a virtude.**

**Segundo, porque se conviesse que a multidão dominasse, seguir-se-ia também que, assim como espoliariam os bens da minoria rica, espoliariam também os bens dos homens de virtude. Ora, isto significaria destruir a cidade. Mas a virtude não destrói aquele que a possui, nem o que é justo corrompe a cidade, de onde que é manifesto que uma lei que preceitua que a multidão deve dominar não é uma lei justa. Portanto, não convém que a multidão governe a cidade.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





### 3. *Não é justo que poucos ricos governem a cidade.*

[O Filósofo afirma] que não é justo também que uma minoria de ricos governem a cidade, porque pelo seu poder espoliariam os bens dos pobres e suas posses, assim como também o faria a multidão se governasse. Ora, isto também é injusto, conforme foi visto, pelo que é manifesto que é mau e injusto que poucos ricos dominem.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





#### **4. Não é justo que muitos ou poucos virtuosos governem a cidade.**

O Filósofo mostra a seguir que não é justo que homens virtuosos governem a cidade, sejam muitos ou sejam poucos. Alguns, de fato, poderiam dizer que a verdade é que não convém que poucos ricos ou uma multidão [de pobres] governem a cidade, mas que conviria e seria justo que os virtuosos dominassem e fossem senhores entre todos. Isto, porém, parece ser falso, porque se somente os virtuosos governassem, todos os demais seriam desonrados, porque não alcançariam a honra do principado, já que os principados são honras. Que estes fossem desonrados diante dos governantes virtuosos seria algo inconveniente, pois se tornaria uma causa de dissensão, já que todos apetecem naturalmente a honra, por causa do que apetecem ser honrados pelos bons e pelos sábios, os quais melhor e mais retamente podem julgar. Se, portanto, esta honra lhes é removida, seguir-se-ia a dissensão e muitos males na cidade, pelo que não é justo que os virtuosos dominem.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 5. Não é justo que um só virtuoso governe a cidade.

O Filósofo mostra a seguir que não é justo também que um só homem virtuoso domine a cidade. Ele afirma, primeiramente, que não convém que um só homem, imensamente virtuoso, governe; porque se um só homem imensamente virtuoso dominar, muitos serão desonrados pela honra do principado, o que seria inconveniente. Disto se seguiriam dissensões e perturbações na cidade, conforme foi dito. Ademais, isto parece ser pior do que uma oligarquia, na qual pelo governo de poucos se impede o governo de muitos, pois [no caso presente o mesmo sucederá mas] pelo governo de um só. Isto seria pior porque o mal, quanto mais é dividido, tanto menos existe e se torna mais tolerável. De onde se torna manifesto que não convém que um só homem virtuoso governe.

---

▪ *Autorior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 6. Se a lei deve dominar, e não o homem.

Alguém poderia dizer que a lei deve governar, não o homem.

Em favor desta posição pode-se dizer que é mau e injusto que o homem governe, e não a lei, porque o homem tem paixões que lhe são conjuntas. Ora, as paixões distraem a vontade e a fazem desviar do reto fim, e por consequência pervertem o julgamento da razão. A lei, porém, não possui paixões, razão pela qual não ocorre que pela lei nos desviemos do reto julgamento da razão. Como é melhor e mais justo que governe aquele que não pode desviar-se do reto fim do que aquele que o pode, e o homem pode desviar-se do reto fim enquanto que a lei não o pode, pareceria ser manifesto que seja a lei quem deve governar, e não o homem.

Porém, ao contrário, também parece não ser verdade que seja justo que a lei domine universalmente, porque as leis pertencerão a uma oligarquia ou a uma democracia e, portanto, tais leis serão dadas e ordenadas aos fins de uma minoria ou uma maioria. [Na minoria dos ricos ou na maioria dos pobres] supomos que não haja um reto fim considerado de modo simples, conforme já explicado. Portanto, sequer estas leis serão também justas de modo simples. Disto fica manifesto que não difere que se diga que deve ser a lei ou algum grupo de homens que governe, pois em ambos os casos ocorrerão os mesmos inconvenientes, conforme foi anteriormente explicado de cada um deles.

---

▪ [\*Anterior\*](#)

▪ [\*Índice\*](#)

▪ [\*Posterior\*](#)





## **7. Se é mais conveniente que uma multidão governe do que poucos homens virtuosos. Considerações iniciais.**

**{Deve-se considerar, sobre esta questão, que quando] muitos homens, não virtuosos considerados de modo simples, se reúnem em um só [todo], formam algo estudioso, não de tal maneira que cada um faz algo estudioso ou melhor por si, mas de modo que todos simultaneamente fazem algo estudioso, e serão [todos] algo melhor do que cada um deles tomado isoladamente. Por exemplo, se houver muitos homens e cada um possui algo da virtude da prudência, quando se unem em um só [todo] farão algo grande e virtuoso. De fato, naquilo em que um é deficiente, ocorre que o outro tenha abundância, de tal modo que, se um não se inclina à fortaleza, outro se inclinará, e se um não se inclina à temperança, outro se inclinará, e onde um não puder prever bem, outro o poderá e assim, ao [todos se] unirem, formarão como que um só homem virtuoso e perfeito, um homem possuidor de uma multidão de sentidos, pelos quais poderá discernir, e uma multidão de mãos e pés pelos quais poderá mover-se para a obra e operar.**

**De todos eles, de fato, ao se reunirem, se formará como que um só homem perfeito segundo a inteligência, quanto às virtudes intelectuais, e segundo o apetite, quanto às virtudes morais. Foi assim que se descobriram as artes e as ciências, porque primeiro alguém descobriu algo e o transmitiu, talvez desordenadamente. Outro depois, tendo-o recebido, acrescentou-lhe algo e retransmitiu o todo mais ordenadamente, e assim sucessivamente até que surgiram as artes e as ciências perfeitas. E é manifesto que é mais e é mais perfeito aquilo que todos encontram, do que aquilo que cada um encontrou por si.**

**Há, porém, uma diferença, entre um só homem virtuoso de modo simples e qualquer um daqueles homens a partir dos quais, ao se terem reunido em um só, formaram algo estudioso. Os homens estudiosos ou virtuosos diferem de qualquer um dos que compõem esta multidão assim como o bom difere do que não é bom, pois os homens virtuosos são bons de modo simples, mas qualquer um destes [que compõe a multidão], quando tomado segundo si, não é bom, porque não é perfeitamente virtuoso.**

**Os homens virtuosos, ademais, diferem destes [que compõe a**



**multidão] quando tomados isoladamente, assim como a pintura artística difere de algo verdadeiro.**

**O que posso entender [por meio desta comparação do Filósofo] é que o pintor, quando quer pintar algo pela arte, como uma imagem humana, considera a boa disposição dos olhos deste homem, desconsiderando as más disposições dos demais membros. Semelhantemente considera a boa disposição da mão em outro, desconsiderando as más disposições dos demais membros e assim, considera também as melhores disposições dos demais membros em diversos outros homens e desconsidera as disposições torpes. Pela união de todas estas coisas faz uma imagem mais bela do que qualquer uma das coisas a partir das quais tomou algo. E é manifesto que qualquer um dos quais o pintor tomou algo possui algo da beleza, mas não de modo simples; aquele, porém, que foi formado de todos estes é belo de modo simples.**

**De modo semelhante no que diz respeito ao nosso propósito, qualquer homem destes muitos possui algo de virtude, mas não é virtuoso de modo simples, enquanto que aquele que se reuniu a partir de todos é, no entanto, virtuoso de modo simples.**

**[No entanto, de tudo o que foi dito ainda não fica] manifesto se toda uma multidão é melhor do que poucos virtuosos. Com certeza, porém, é impossível que uma certa multidão seja melhor do que poucos virtuosos no caso de uma multidão bestial, cujos homens se inclinam a atos bestiais e possuem pouco de razão. Em uma multidão deste tipo não é verdade que destes homens possa se formar algo virtuoso se todos se unirem em um só. A multidão na qual cada um possui algo de virtude e de prudência e se inclinam ao ato da virtude é muito diversa da [multidão bestial], e somente nesta [em que cada um possui algo da virtude e da prudência] é que pode ser verdade que aquilo que se forma a partir dela, quando todos se reúnem em um só, seja algo virtuoso.**

---

▪ [\*Anterior\*](#)

▪ [\*Índice\*](#)

▪ [\*Posterior\*](#)





**8. Se é mais conveniente que uma multidão governe do que poucos homens virtuosos. Solução.**

A partir do que foi dito pode-se resolver a dúvida que foi levantada, se mais convém que uma multidão domine do que poucos virtuosos.

Do que foi dito fica evidente que há uma dupla multidão. A primeira é a multidão bestial, na qual ninguém possui razão alguma, ainda que pequena, mas são todos inclinados a atos bestiais. É manifesto que não convém que esta multidão domine de nenhum modo, porque nela todos são desprovidos de razão seja em seu conjunto, seja isoladamente. A segunda multidão é aquela na qual todos tem algo da razão pela qual se inclinam à prudência e podem ser persuadidos pela razão. Para esta segunda multidão, é mais conveniente que ela domine do que poucos homens virtuosos. Embora nesta segunda multidão ninguém seja virtuoso, todavia o que resulta da reunião de todos é algo virtuoso.

Assim fica evidente a solução da questão, porque onde houver uma tal multidão, mais convém que seja ela quem domine do que os virtuosos. Onde não houver tal multidão, mas a multidão for a bestial, não convém que ela domine de modo algum.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **9. Se convém que a multidão escolha e corrija os que ocuparão os principados.**

A argumentação precedente é útil para solucionar uma questão conseqüente à se convém que uma multidão domine mais do que alguns virtuosos. A questão conseqüente é se convém que uma multidão escolha os que irão ocupar os principados, se convém que os corrija e se convém [que estes que irão ocupar os principados sejam escolhidos] desta mesma multidão em que os homens não possuem nenhuma dignidade nem nenhum bem da virtude.

Por um lado, não convém que os homens livres que participam desta multidão alcancem os principados. Este seria o máximo e o primeiro de todos os perigos, porque estes são homens injustos e imprudentes, e por causa de sua imprudência falhariam ao julgar corretamente e por causa da injustiça seriam inclinados à obra injusta. Seguir-se-ia, portanto, que fariam muitos males em relação a si próprios, e muitas injustiças quanto aos demais, injuriando-os e molestando-os, e isto seria perigoso. Portanto, chamá-los a participar do principado seria o inconveniente máximo.

Por outro lado, porém, seria terrível que de nenhum modo eles participassem das honras e que de nenhum modo se lhes concedesse o principado e que eles não o pudessem alcançar. Isto seria um inconveniente terrível, porque se considerariam desonrados e, sendo muitos e pobres, seguir-se-ia a sedição e a revolta na cidade, o que é terrível.

Daqui deve-se concluir que, pelo fato de se seguirem tais males na cidade se os participantes da multidão de nenhum modo alcançam o principado, resta que devem participar do principado de algum modo, pelo menos quanto ao aconselhamento e ao julgamento.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 10. O exemplo de Sólon.

Foi dito que se a multidão de nenhum modo participa do principado, seguir-se-ão muitos males, como a sedição e a revolta na cidade.

Por este motivo Sólon, o legislador ateniense, e alguns outros legisladores estabeleceram que a multidão escolheria e corrigiria os principados. Todavia não quiseram que ninguém, individualmente, tivesse poder de escolher e corrigir. Isto foi feito racionalmente, porque qualquer um desta multidão não possui virtude segundo si e, por isso, falharia se escolhesse e corrigisse.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **11. Objeção contra a ordenação de Sólon.**

**Sólon e outros legisladores antigos ordenaram que a multidão tivesse poder de escolher e corrigir o principado. Mas podem levantar-se objeções a este modo de ordenação.**

**De fato, a quem pertence medicar e curar de uma doença presente, a ele também pertencerá julgar quem foi corretamente curado. É isto o que faz o médico. A razão desta afirmação se deve a que o mesmo que é capaz de fazer algo por dedução a partir das causas e dos princípios, este também será capaz de compreender o efeito, reduzindo-o até às suas primeiras causas, considerando a partir de quais causas [o efeito] é e possui o ser. Ora, isto é julgar. Portanto, compete à mesma pessoa constituir algo e julgar sobre o mesmo e semelhantemente ocorrerá nas demais artes. Assim como é o médico, de fato, quem julga e corrige na arte médica, assim também os demais em suas próprias artes.**

**Ora, assim como ocorre no julgamento, assim também ocorre na eleição, porque a reta eleição pertence ao que conhece, e esta é obra que lhe pertence, assim como a geômetra julga retamente das coisas geométricas, o governador das governativas e assim sucessivamente. A razão disto é a seguinte: a eleição é um apetite pré aconselhado, e o conselho é um raciocínio sobre as coisas que se ordenam a um fim. Ora, raciocinar corretamente sobre as coisas que se ordenam a algum fim pertence ao que possui ciência. É manifesto, portanto, que a obra do que possui ciência é julgar e fazer eleição correta. Se algum idiota alguma vez escolhe corretamente, não o faz como os que possuem ciência, nem melhor do que eles, mas elege ou julga por acaso, bem diversamente dos sábios.**

**Destas duas considerações parece seguir-se que não conviria que o povo tivesse poder de eleger e corrigir o principado, pois é manifesto pelo que foi dito que eleger pertence ao que possui ciência, corrigir ao que possui prudência. A multidão, porém, é ignorante e imprudente, pelo que não convém que ela domine ao escolher e corrigir.**



▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **12. Resposta às objeções de Sólon.**

**Talvez todas estas objeções não contenham a verdade, nem tenham sido bem colocadas, e isto por causa das [mesmas] razões que já haviam sido anteriormente colocadas.**

**Se, de fato, tivermos uma multidão não vil, isto é, não bestial, mas que possui algo de razão e virtude, que possua entre si alguns sábios pelos quais possa ser retamente persuadida, tal multidão, tomada simultaneamente, convém que tenha poder de escolher e corrigir um principado, e se cada um daqueles que pertencem a esta multidão não tenha suficiente razão e virtude pela qual possa retamente eleger e corrigir, todavia todos simultaneamente o terão, e o que é formado por todos, ao se reunirem, será virtuoso de modo simples.**

**De onde fica claro que o Filósofo responde à objeção contradizendo a premissa menor que dizia que a multidão é imprudente e ignorante. A objeção, de fato, seria verdadeira se a menor fosse também verdadeira, conforme foi dito.**

**Mas o Filósofo responde à objeção contradizendo também a premissa maior e diz que a suposição de que somente o que possui ciência em cada arte é que seria capaz de julgar de sua obra não é verdadeira. Por exemplo, quando alguém faz alguma obra e todavia não a utiliza, não é verdade que não será capaz de bel julgá-la. São aqueles que a usam que a julgam corretamente, assim como não apenas o construtor julga a casa mas, ao contrário, será capaz de julgá-la melhor aquele que, construída a casa, a utilizar, como ocorre com o pai de família. Semelhantemente o navegador recebe o governo do navio do carpinteiro, e este saberá julgar o navio melhor do que o carpinteiro, assim como também será o conviva que saberá julgar melhor a respeito do banquete do que o cozinheiro.**

**Semelhantemente também, em relação ao nosso propósito, quem julgará melhor [o principado] será aquele que faz uso dele e este é a multidão.**

**De tudo isto fica evidente que o Filósofo pretende sustentar que mais convém que toda a multidão tenha poder de eleger e corrigir do que poucos, e que ele se refere a uma multidão composta de sábios**



maiores e prudentes e de outros menores do povo. Convém que toda esta multidão domine mais do que conviria que poucos dominassem, Se, outrossim, tratar-se de uma multidão vil ou bestial, esta não convém dominar de modo algum.

---

▪ *Autorior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





### **13. Como a lei e o principado devem governar a cidade.**

Em seguida o Filósofo passa a mostrar como a lei e o principado devem dominar a cidade, tanto se se tratar de um só como de muitos. É necessário que a lei seja senhora e governante de todas as coisas que possam ser determinadas pela lei, enquanto que é necessário que o principado seja senhor de todas as coisas que não possam ser determinadas de modo certo pela lei. A lei, de fato, trata do universal, e é por isso que ela pode às vezes ser exceção no particular, pois o legislador não poderia prever todos os casos particulares nos quais a lei poderia falhar, e por isso às vezes a lei falha. Neste caso será o príncipe quem possuirá o domínio. Tudo isto é claro a partir da dúvida anterior e de sua solução.

É necessário, de fato, que na cidade o príncipe possua uma regra pela qual seja dirigido em suas operações e pela qual dirija os demais e pela qual [possa] julgar: isto poderá ser feito pela lei. É por isto que importa que a lei governe. Como, porém, às vezes não será possível julgar pela lei, porque a lei falha em alguns casos, por isso é necessário que neste caso seja o príncipe quem domine.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





#### 14. O que já é manifesto e imanifesto.

De tudo o que foi dito fica manifesto [e imanifesto] o seguinte. Já foi dito que algumas leis são retas, [enquanto outras não]. Quais são as leis retas e quais não o são, isto não é manifesto ainda, mas há dúvidas quanto a este respeito.

Das leis, porém, importa julgar assim como das políticas. Assim como certas políticas são más e injustas, enquanto que outras são virtuosas e justas, assim também certas leis são justas e virtuosas, enquanto que outras são más e injustas, porque as leis são dadas a respeito do que conduz ao fim da política. Se, portanto, o fim da política é coreto de modo simples, tanto a política como a lei dada acerca das coisas que conduzem a tal fim serão retas. Se, porém, o fim da política não for reto, nem a política será reta, nem a lei dada acerca das coisas que conduzem a tal fim será reta. E, se isto é assim, é manifesto que as leis são dadas em relação à política e ao seu fim, e é manifesto que as leis que são dadas segundo as políticas retas são retas, enquanto que as [leis que são dadas segundo] as transgressões [das políticas] não são retas.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## V. COMO DEVEM SER DISTRIBUÍDOS OS PRINCIPADOS

### 1. O fim da política é principalíssimo.

Em todas as artes e ciências operativas o fim é um certo bem, porque toda doutrina e arte e, semelhantemente, todo ato e operação, parecem apetecer algum bem, conforme está dito no primeiro livro da Ética.

Se, porém, o fim de qualquer arte ou ciência é algum bem, o fim da principalíssima será ótimo e principalíssimo.

Ora, entre todas as ciências práticas ativas a política é principalíssima, conforme foi mostrado no primeiro livro, pelo que seu fim deve ser algo principalíssimo e ótimo.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 2. A justiça na distribuição.

A todos é manifesto que o justo é o igual, o que concorda com o que foi dito segundo o que o justo é o igual nas coisas que devem ser distribuídas às pessoas às quais deve ser feita uma distribuição. Besta distribuição importa que haja alguma medida segundo a qual a distribuição seja dirigida. O fim desta medida é que, quanto mais alguém se aproxima ou se distancia do fim, segundo isto mais ou menos deva-se-lhe ser distribuído dos bens comuns, de tal modo que aqueles que alcançam de modo igual a dignidade em relação ao fim devem receber de modo igual. O que é este bem em relação ao qual ou aos quais haverá igualdade ou desigualdade não deve ser imanifesto. Sua determinação pertence à política.

---

▪ *Autoritas*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





### **3. A distribuição do principado não deve ser feita segundo o excesso de qualquer bem.**

Alguém poderia dizer que o principado deve ser distribuído segundo a dignidade ou o excesso de qualquer bem, seja este bem segundo a alma ou segundo o corpo.

Não pode, porém, ser verdade que o principado deve ser desigualmente distribuído segundo o excesso de qualquer bem, o que é manifesto se considerarmos o excesso segundo a cor e a magnitude ou segundo o excesso de qualquer outro bem. É imediatamente evidente que o principado não deve ser distribuído segundo o excesso destes bens, o que é manifesto [não apenas na política] como também nas demais ciências e potências.

Se, de fato, houver duas pessoas igualmente possuidoras da arte de tocar a flauta, e se um excede o outro na nobreza, é manifesto que não deverão ser dadas mais ou melhores flautas ao que excede na nobreza. A razão disto é que as flautas não são dadas senão por causa da obra de tocar flauta; não devem, portanto, ser dadas senão àquele que nasceu para tocar. Portanto, mais e melhores flautas devem ser dadas àquele que mais é apto e melhor sabe tocar flauta. Conseqüentemente não devem ser distribuídas em maior número por causa das qualidades pelas quais o homem não é mais apto a tocar flauta, nem sabe melhor tocá-las. Tudo isso faz com que seja manifesto que, pelo excesso da nobreza, não devem ser distribuídas flautas em maior número.

Semelhantemente, se há alguém melhor disposto segundo a virtude e mais apto a governar do que outro, que é excedido todavia por outro pela nobreza e beleza, a distribuição do principado deve ser feita mais ao virtuoso do que a outro. A razão disto é que a distribuição do principado segundo o excesso não deve ser feita senão ao que é mais apto a governar. Este, todavia, é aquele que excede na virtude. Pelo que é manifesto que a distribuição do principado não deve ser feita segundo o excesso de qualquer bem.



▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





#### 4. Plano da discussão restante.

Depois que o Filósofo reprovou a opinião dos antigos que queriam que o principado devesse ser distribuído segundo o excesso de qualquer bem, passa a investigar agora, segundo a sua intenção, segundo o excesso de qual bem deveria ser distribuído. Há, de fato, alguns bens que se ordenam à cidade por causa do fim dela mesma e destes o Filósofo investiga se, segundo o excesso de algum destes que se ordenam à cidade, deverá ser feita a distribuição dos principados. Parece ser razoável, de fato, que segundo o excesso de algum destes bens que se ordenam à cidade deve ser feita a distribuição dos principados.

O Filósofo investiga primeiro, portanto, quais são os bens que se ordenam à cidade e propõe que não é irracionalmente que alguém poderá duvidar se a distribuição dos principados possa ser feita segundo qualquer um destes bens. Em seguida investigará se de fato a distribuição pode ser feita segundo qualquer um destes bens.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 5. *Quais são os bens que se ordenam à cidade.*

É inconveniente que segundo o excesso de qualquer bem seja feita a distribuição do principado, mas, quanto aos bens que se ordenam à cidade não será irracional que alguém duvide que a distribuição possa ser feita segundo os mesmos. As coisas que se ordenam à cidade são as seguintes: a riqueza, a nobreza e a liberdade. Este é o motivo pelo qual os ricos são honrados na cidade, assim como os nobres e os livres.

Que estas coisas se requerem à cidade, é manifesto porque a cidade não pode ser constituída por pessoas carentes de bens porque, se o fosse, ninguém poderia contribuir ao bem comum, o que é algo necessário, pois de outro modo os inimigos não poderiam ser repelidos.

A cidade também não pode ser constituída por servos, porque não seria cidade. O servo não pode ser elevado ao principado, porque não pode prover ao que se há de agir. A cidade, portanto, deve ser constituída por ricos e livres.

Se estas coisas são necessárias à cidade, muito mais será necessária a justiça e a virtude bélica, porque sem estas não será possível bem habitar a cidade. Todas estas coisas, porém, são diversamente necessárias à cidade: as primeiras, [a riqueza e a liberdade], são necessárias porque sem elas não pode haver cidade; as segundas, a justiça e a virtude bélica [são necessárias porque] sem elas pode haver cidade, mas não uma boa cidade.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **6. Razões pelas quais o principado deveria ser distribuído entre os ricos.**

As razões pelas quais parece que o principado deve ser distribuído mais pelas riquezas são as seguintes. Os ricos mais deveriam receber do principado porque aquele que mais possui na região mais deve participar do principado, porque a região é comum. Ora, os ricos mais participam na região, possuem grandes propriedades, enquanto que os pobres as possuem pequenas ou nenhuma.

Ademais, aqueles que são mais fiéis à cidade e mais conservam a política a política e os acordos da política mais devem participar do principado. Ora, os ricos são mais fiéis que os pobres e melhor guardam a política e os acordos do que os pobres, os quais, por causa da penúria, são obrigados a quebrar pactos e serem infiéis, enquanto que não os ricos, por possuírem riquezas, não entregarão a região na mão dos outros por falta de riquezas e por isso serão mais fiéis do que os pobres na maioria das vezes, ao menos segundo o que parece.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **7. Razões pelas quais o principado deveria ser distribuído segundo a liberdade.**

**Segundo outros, o principado deve ser distribuído segundo a dignidade da liberdade. Haveria dois motivos para tanto.**

**O primeiro é que o principado é mais devido a quem mais atinge a cidade. Ora, estes são os homens livres, porque são os que parecem ser mais virtuosos.**

**O segundo é que o principado é mais devido aos que são melhores. Ora, os homens livres são melhores, porque é verossímil que aqueles que foram gerados pelos melhores são melhores.**

**[Em relação a esta segunda razão], deve-se entender que os melhores são gerados pelos melhores, mas de modo a subentender-se que o bom pode ser dito de dois modos. De um primeiro modo, entende-se que o bom segundo o ato perfeito e, assim, o bom não gera o bom, porque este bom é segundo o intelecto e segundo a eleição e o exercício. Ninguém, de fato, se torna bom neste sentido segundo um ato perfeito proveniente dos pais. De um segundo modo o bom é dito segundo uma certa inclinação à virtude perfeita, de tal modo que, [neste sentido], o bom deseja gerar o bom, porque a virtude que há no sêmen tenciona gerar, o quanto é de si, algo semelhante àquele de quem proveio o próprio sêmen segundo todas as disposições às quais pode alcançar a virtude generativa. Pode-se, deste modo, alcançar todas as disposições materiais que inclinam à disposição da vontade e da inteligência. Existe, neste caso, uma intenção de gerar algo semelhante a si segundo todas as disposições inclinantes seja ao bem seja ao mal, por causa do que a inclinação à virtude de algum modo procede dos pais. O bom, considerado deste modo, gera, na maioria dos casos, o bom. No entanto, ocorre às vezes o oposto, mas por acidente.**

---

▪ *Autorior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **8. Razões pelas quais o principado deveria ser distribuído entre os virtuosos.**

Aqueles que são virtuosos, de modo semelhante, sustentam razoavelmente que os principados devem ser atribuídos aos virtuosos e não aos demais, já que os principados devem ser distribuídos segundo a dignidade do que é mais salvativo da cidade. Ora, esta é a virtude, o que é evidente, porque é a justiça o que é o mais salvativo da cidade.

A justiça, de fato, é um hábito pelo qual operamos o justo e queremos operar o justo. Isto é o que é maximamente salvativo na cidade, conforme se explica no Quinto Livro da Ética. Todas as demais virtudes, de fato, se seguem à justiça, o que pode ser explicado do seguinte modo, [segundo dois aspectos].

Primeiro, porque todas as virtudes estão interligadas. Portanto, quem possui uma virtude perfeita possuirá a todas. Ora, a justiça é uma virtude perfeita. Logo, quem possui a justiça possui todas as virtudes.

Segundo, porque há duas justiças. A primeira é a justiça particular, pela qual alguém está bem [disposto] na operação que se ordena a outro ou nas coisas que se ordenam ao bem de outro. A segunda é a justiça universal [também chamada nos Livros da Ética de justiça legal], pela qual alguém [está bem disposto] na obra que se ordena a outro em relação ao bem comum. De onde que, pela justiça universal alguém retamente se utiliza de todas as virtudes e do ato de qualquer virtude por ordenação ao bem comum, de tal modo que [a justiça universal] inclua toda a virtude. Ora, aquilo que inclui toda a virtude é maximamente salvativo da cidade. Portanto, parece que seria segundo a dignidade da virtude que o principado deveria ser distribuído.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **9. Razões pelas quais o principado deveria ser distribuído segundo a dignidade da multidão.**

O principado deve ser distribuído segundo a dignidade dos que são melhores, mais ricos e mais fortes. Ora, a multidão é mais forte, melhor e mais rica do que quaisquer particulares, porque a multidão inclui a estes e a outros, enquanto que quaisquer poucos não. Seria manifesto, portanto, que o principado deveria ser distribuído segundo a dignidade da multidão.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **10. Objeção contra todas as razões apresentadas.**

**Os que dizem que o principado deve ser distribuído segundo a dignidade das riquezas não dizem a verdade nem o justo, porque se o principado é distribuído segundo a dignidade das riquezas, se ocorrer que um só homem seja mais rico do que todos os demais, ficará evidente que, segundo este modo da justiça será necessário que este homem governe. Ora, isto seria inconveniente, porque este homem, não possuindo virtude, governaria por causa das riquezas e seria injuriado por todos. Seria, ademais, altivo e soberbo. Isto é suficiente para mostrar que segundo a dignidade das riquezas não devem ser distribuídos os principados.**

**O mesmo pode ser dito daqueles que crêem que o principado deve ser distribuído pela dignidade da liberdade. Isto seria inconveniente porque os homens livres, já que não possuem virtude, mas apenas uma inclinação à virtude, podem possuir malícia e, deste modo, farão injúria aos demais.**

**A distribuição do principado também não deveria ser feita segundo a dignidade da virtude, porque se suceder que alguém segundo a virtude seja melhor do que todos os demais virtuosos que vivem na cidade, este deveria governar e dominar. Ora, isto seria inconveniente, porque seguir-se-ia que os demais seriam desonrados e com isto se seguiriam sedições e turbações na cidade. Isto mostra que a distribuição do principado não deve ser feita segundo a dignidade da virtude.**

**Algo semelhante pode ser dito contra os que argumentam que o principado deve ser distribuído segundo a dignidade da multidão. Se a causa pela qual a multidão deve dominar consiste em ser ela mais rica e melhor, então se houver um homem que seja mais rico do que todos os outros, ou mesmo muitos ou poucos, ficaria manifesto que este homem ou estes poucos homens deveriam governar e dominar mais do que toda a multidão. Mas neste caso seguir-se-ia que todos os demais seriam desonrados, pelo que se seguiriam sedições e revoltas na cidade. Ora, estas coisas corrompem a cidade.**



▪ [\*Anterior\*](#)

▪ [\*Índice\*](#)

▪ [\*Posterior\*](#)





## **11. Soluções das objeções a respeito de como distribuir o principado.**

O Filósofo passa a como que reunir a sua solução aos argumentos e objeções apresentadas pelas razões levantadas de ambas as partes. De fato, todas as razões acima concluem algo de verdadeiro e, deste modo, uma solução pode ser recolhida a partir de todas as razões expostas.

Todos os argumentos que foram levantados tornam manifesto que nenhuma destas coisas por si mesma e determinadamente seja aquilo segundo cuja dignidade dever ser distribuído o principado, isto é, nem a riqueza, nem a liberdade, nem a virtude, e assim sucessivamente. Contra aqueles que querem governar por causa das riquezas e virtudes pode-se argumentar através da multidão que deseja governar, o que é justo e razoável, porque importa que governa na cidade o melhor e o mair rico, e a multidão é melhor e mais rica do que poucos. Não porque qualquer um da multidão seja melhor e mais rico isoladamente, mas porque todos simultaneamente são melhores e mais ricos.

É possível, de fato, que na multidão haja alguns homens sábios e prudentes, e alguns imensamente ricos, e que eles mesmos e os demais homens do povo sejam bem persuasíveis pela razão e capazes de obedecê-los. Quando há uma multidão como esta é melhor que ela governe do que poucos, porque para governar duas coisas se requerem: governar retamente e o poder de fazê-lo. Ora, numa multidão como esta encontram-se ambas estas coisas, porque ela possui homens sábios e prudentes e possui o poder para coagir e repelir os inimigos. Parece, portanto, razoável que uma multidão que reúna estes elementos deva governar, onde for possível encontrar uma tal multidão. [Não se pode dizer o mesmo, entretanto], onde há uma multidão vil e não persuadível.

---

▪ [Anterior](#)

▪ [Índice](#)

▪ [Posterior](#)





## **12. Se as leis devem ordenar-se ao bem comum ou ao bem de alguns.**

O Filósofo, na continuação, levanta a seguinte questão. Já foi dito que mais convém que uma multidão governe do que alguns poucos ou um só. Quanto às leis, porém, pode-se duvidar se o legislador, querendo estabelecer leis retas, deve colocá-las visando o bem de toda a multidão, de alguns dos melhores, [sejam estes melhores] segundo as riquezas ou segundo as virtudes, supondo que exista uma multidão que possua sábios e ricos, e outros persuadíveis e capazes de obedecer à razão.

[A esta questão deve-se dizer] que deve-se tomar aquilo que é reto e melhor. Ora, o melhor e mais reto é que as leis sejam conduzidas para o bem de toda a cidade, de toda a comunidade e de todos os cidadãos, pois as leis dizem respeito ao que se ordena ao fim da cidade. Ora, o fim da cidade é o bem comum, de onde que as leis devem ser colocadas ordenando-se ao bem comum de toda a cidade e todos os cidadãos.

Diz-se cidadão aquele que possui virtude pela qual pode corretamente submeter-se e governar em tempos diversos, embora este seja diverso segundo o suposto e a razão [ou natureza] nas diversas políticas, pois [na democracia ou] estado da multidão o povo escolhe governar por causa da liberdade, [na oligarquia ou] estado dos poucos por causa das riquezas, enquanto que na política ótima é dito cidadão aquele que escolhe e pode submeter-se e governar por causa da vida virtuosa.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





### 13. Comentário sobre o que o Filósofo declara a seguir.

O Filósofo, a seguir, coloca uma questão que parece opor-se ao que já foi determinado. Já foi dito, de fato, que mais convém que uma multidão domine do que um só ou muitos. Ora, o Filósofo passa a investigar [o caso] em que fossem encontrados um ou mais homens na cidade que excedessem todos os demais em virtude, [perguntando] se neste caso não conviria que este ou aqueles governassem. Ora, se a resposta a esta pergunta for afirmativa, já não seria verdade aquilo que foi determinado.

O Filósofo declara, em primeiro lugar, que onde quer que se encontrem tal ou tais homens [excepcionais], estes já não podem ser considerados cidadãos. A seguir, manifesta como deve ordenar-se este para com a cidade e a cidade para com este.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





**14. Os que excedem todos os demais em virtude não podem ser cidadãos.**

Em primeiro lugar, o Filósofo afirma que se em alguma cidade for encontrado um homem que excede todos os demais em virtude, ou muitos virtuosos excedendo [em virtude] a todos os demais, não tantos, todavia, que com eles possa completar-se ou construir-se uma cidade, e no entanto este ou estes excedam todos os demais de tal modo que a virtude de todos os demais e o próprio poder civil não possa igualar-se segundo uma igualdade de virtude e poder a estes muitos, nem à virtude ou poder deste um só se não houver senão um só, este tal não pode ser considerado parte da cidade, nem tampouco aqueles muitos, se houver muitos virtuosos.

A seguir, o Filósofo comenta as razões pelas quais estes homens não podem ser cidadãos.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





**15. Primeira razão pela qual os que excedem todos os demais em virtude não podem ser cidadãos.**

A primeira razão é política. O justo de modo simples consiste em que os que são iguais na virtude recebam ou alcancem o principado de modo igual. Os que, porém, são desiguais, devem recebê-lo de modo desigual. Mas este ou aqueles excedem todos os demais na virtude e, portanto, este ou aqueles devem receber mais do que todos os outros. Todos os outros, porém, por causa da multidão, crerão que devem receber mais do que aquele ou estes poucos, motivo pelo qual se os que excedem segundo a virtude e o poder mais receberem do que todos os outros, parecerão injuriar aos demais, do que seguir-se-ão dissensões e revoltas na cidade e corromper-se-á a proporção da cidade. Ora, isto é inconveniente, pelo que nem este nem aqueles serão cidadãos. Na verdade, este único homem que excede todos os demais na virtude será, verossimilmente, como um deus.

Sobre [esta última afirmação do Filósofo] deve-se entender que alguém pode alcançar a virtude perfeita e o seu ato de dois modos. De um primeiro modo, segundo o estado comum dos homens; de um segundo modo, além do modo ou do estado comum dos homens, e este é o modo da virtude dita heróica. A virtude heróica é aquela segundo a qual alguém pela virtude moral e intelectual alcança a operação de qualquer virtude acima do modo comum dos homens, e isto é um certo ser divino, que se realiza mediante algo divino existente no homem, que é a inteligência, e é neste sentido que fala o Filósofo que tais homens, que excedem deste modo a todos os demais, são como deuses.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





**16. Segunda razão pela qual os que excedem os demais em virtude não podem ser cidadãos.**

A lei que é dada na cidade é necessária porque a lei é acerca do que se ordena ao fim da política. Ora, não todos são suficientes para se dirigirem a tal fim por si mesmos, e por isso necessitam da lei que os dirija no que se deve agir. A lei, portanto, é dada àqueles que são iguais pelo gênero e pela potência a este modo, por não serem suficientes para se dirigirem a si mesmos nas suas ações, e são estes os que são ditos cidadãos. Mas aqueles que excedem da maneira descrita os demais segundo a virtude não necessitam que se lhes dê uma lei. Eles próprios, de fato, são lei para si mesmos, o que é evidente, porque a lei é uma certa ordenação, segundo a razão, daquilo que diz respeito ao fim da política, e estes já possuem esta ordenação em si mesmos. São, portanto, para si mesmos lei. Será ridículo, portanto, aquele que quiser dar leis a estes homens virtuosos, porque neles não há causa pela qual se lhes tenha que dar lei. Estes homens excelentes a tal ponto, portanto, não são cidadãos.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 17. Considerações gerais.

Deste ou de tais virtuosos talvez poderá dizer-se retamente o que disse Antístenes sobre os leões *"que para as lebres, se quisessem possuir a igualdade ou serem iguais, não seria bom ter como sócios os leões com os seus dentes, porque os leões, por causa de seu poder, as devorariam"*. Assim também, na cidade, não é bom para os cidadãos que busquem a igualdade, que tenham um ou vários homens tão virtuosos como concidadãos, porque por causa de seu poder e virtude seriam oprimidos. Foi por causa disso que as cidades [onde a política era a democracia ou o estado] popular estabeleceram o ostracismo, isto é, a rejeição, contra tais homens. Estas cidades queriam possuir a igualdade, o povo nelas domina por causa da liberdade, todos igualmente alcançam a liberdade; por este motivo aqueles que excediam os cidadãos comuns nas riquezas, nas amizades ou em algum poder civil, eram relegados da cidade e exilados para fora da cidade durante alguns tempos determinados. Segundo estes, é manifesto que cidadãos que excedem a tal ponto os demais não convém que permaneçam na cidade.

Por causa disto, a saber, que não convém que tais homens que excedem outros permaneçam na cidade, mas que convém que sejam exilados, alguns, querendo recriminar um tirano, vituperaram o conselho de Periandro a Trasíbulo não segundo a razão. De fato, tendo Trasíbulo enviado um mensageiro a Periandro sobre o que deveria fazer contra os poderosos e os ricos e todos os que se sobressaíam na cidade que turbavam o seu domínio, não querendo Periandro manifestar o seu intento de um modo que fosse claro ao mensageiro, disse-lhe em parábolas o que deveria ser feito, mandando dizer que, removendo as espigas excedentes a seara se tornaria uniforme. O mensageiro, ignorando o motivo daquilo que fazia, comunicou a Trasíbulo o que lhe havia sido dito e este imediatamente entendeu que deveria matar os homens excelentes no virtude e no poder. O Filósofo afirma que não foram apenas os tiranos que procedem deste modo, mas também as democracias e as oligarquias agem semelhantemente, pois nelas ordena-se a rejeição para impedir que alguém se torne tão excelente e, se suceder haver alguém assim, que este seja exilado. Parece manifesto, por estes exemplos, que tais homens não devem permanecer na cidade.



Em algumas cidades, aqueles que tinham domínio e potência sobre eles fizeram o mesmo, como os atenienses quando subjugaram Samos, Kios e Lesbos. Como estas cidades excederam os atenienses, em várias coisas os atenienses as humilharam e oprimiram, descumprindo inclusive pactos anteriormente estabelecidos. Do mesmo modo procedeu o rei dos Persas quando submeteu a si os Medos e os Babilônios, dispersando os que eram mais prudentes e sagazes entre eles; vendo, de fato, que tais homens eram prudentes e sagazes, porque haviam governado e tinham vivido civilmente, temendo que se permanecessem juntos pudessem encontrar pela sabedoria os caminhos pelos quais se libertariam de seu jugo, dispersou-os e assim estes [homens] excelentes por causa de sua sabedoria foram trasladados a outras regiões.

Este problema, portanto, universalmente diz respeito a todas as políticas, isto é, que aqueles que excedem os outros no poder e na virtude, não são cidadãos. Nas políticas desviadas isto pode ser observado, porque os que nelas governam, procurando apenas o bem próprio, exilam da cidade aqueles que excedem os demais no poder ou na virtude; mas não apenas as que buscam o bem próprio fazem tais coisas, como também as que buscam o bem comum.

O mesmo se observa por semelhança nas artes. Vemos, de fato, que se o pintor elabora uma imagem, não pintará um pé que exceda as outras partes segundo a proporção, mesmo que ele seja mais belo do que as outras. Da mesma maneira, aquele que constrói um navio não fará a proa, a parte da frente do navio, maior do que as outras além da proporção, ainda que aquela parte seja otimamente feita. Semelhantemente o maestro do coro, se alguém cantar mais alto do que todos os outros além da proporção, ainda que cante mais bela e deleitavelmente que os demais, não permitirá que cante com os demais. Eis o motivo porque, de modo semelhante, se há alguém na cidade que seja mais excelente do que todos os demais na virtude e na potência, embora em si seja bom, por ser improporcional aos demais, o legislador deverá exilá-lo.

---

▪ [Anterior](#)

▪ [Índice](#)

▪ [Posterior](#)





## 18. Objeção quanto à monarquia.

Alguém poderá objetar dizendo que se aquele que excede todos os demais na cidade devesse ser expulso por causa do excesso, [não poderia, portanto, existir o regime monárquico], porque quando um monarca em alguma monarquia exceder todos os demais, este deveria ser expulso e não governar.

O Filósofo soluciona [esta objeção] dizendo que, embora o monarca exceda todos os demais em poder, nada, todavia, proíbe que o mesmo concorde com os demais se governa pelo bem comum. [Se assim for], concordará então com os demais. Se, porém, o monarca não governar pelo bem comum, então dever-se-á trabalhar para que se obtenha a sua expulsão.

- 
- *Anterior*
  - *Índice*
  - *Posterior*





## 19. O recurso do exílio não é justo de modo simples.

O Filósofo disse e declarou que os que excedem todos os demais devem ser exilados na cidade, e isto parece muito duro. Por isso, querendo corrigir-se, afirma também o Filósofo que este discurso sobre o exílio com que deve ser punido aquele que excede todos os demais no poder ou na virtude possui algo de justo, mas não se simplesmente justo. Por isso teria sido melhor desde o princípio ordenar a política de tal modo que não fosse necessário este exílio, porque esta relegação é algo perigoso, já que não se exilam senão homens poderosos, e estes podem, [ainda como exilados], causar danos à cidade. E por isso teria sido melhor se a cidade tivesse sido ordenada de tal modo que não fosse necessário usar do recurso do exilamento, de tal modo que desde o início tivesse sido ordenado que não fosse lícito a alguém exceder um determinado grau de riquezas, nem exceder outros segundo grau algum, nem receber excedentes mas apenas iguais e, se acontecesse que alguém excedesse, que fosse corrigido e dirigido de alguma maneira. Somente depois disso, se tais recursos falhassem, seriam estes homens corrigidos pelo exílio.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





**20. Se devem ser banidos os que excedem todos os demais na virtude.**

Somente nas políticas que não são retamente ordenadas, mas que são transgressões [de outras políticas retas], convém que alguém que exceda os demais seja banido da cidade, e este será justo não de modo simples, mas segundo algo, como ocorre nas [democracias ou] estados populares. Nesta política, de fato, pretende-se a igualdade dos cidadãos e, portanto, semelhantes excessos serão contra o fim daquela política.

Do mesmo modo, na [oligarquia ou] estado dos poucos não convém que exista um tal cidadão, porque pelo seu poder converteria aquela política à sua vontade. Nem na tirania [ou ditadura] conviria existir tal homem, porque ele próprio quereria converter-se no tirano. Destes exemplos é manifesto que nas políticas pervertidas é justo este banimento, mas não de modo simples, e sim apenas segundo um certo aspecto, porque nestas políticas não existe o justo de modo simples, mas apenas o justo segundo algum aspecto, conforme foi dito anteriormente.

Mas na política ótima há uma grande dúvida sobre como se deve proceder em relação ao banimento.

Não há dúvida, a este respeito, sobre aquele que excede todos os demais na fortaleza corporal, nas riquezas ou na multidão de amigos. Mas, quanto ao que excede todos os demais na virtude ou nos bens que são segundo a alma não é claro o que deve ser feito. Não se pode dizer que tal homem deve ser expulso da cidade e exilado em algum lugar. Isto seria contra a razão, pois ele é excelente e ótimo, pelo que não deve ser expulso de modo algum. Mas ele também não poderá ser conduzido ao principado assim como se faz com os demais, de tal maneira que em certos tempos governe e em outros tempos não governe. Seria algo semelhante ao que se daria se o deus Júpiter viesse habitar entre os homens; seria ridículo pretender que ele governasse segundo o seu turno e nos demais não. Como um tal ser é ótimo, restaria apenas que todos com alegria o obedecessem e considerassem digno e justo que ele fosse rei ou, se fossem vários, que fossem reis e governassem não às vezes e em turnos, mas sempre.



**Deve-se considerar que nestas palavras o Filósofo parece contradizer-se a si mesmo. De fato, ele havia dito antes que seria melhor que a multidão governasse do que poucos, [ainda que virtuosos]. Disse também que se um só governasse, os demais seriam desonrados, o que seria inconveniente. Agora, porém, afirma que aquele que excede deste modo todos os demais não é cidadão; ora, quem não é cidadão não deve governar, de onde que pareceria dever concluir-se que este não deveria governar, que é o contrário do que afirma agora.**

**Deve-se responder a tudo isto que, se for encontrado alguém que exceda todos os demais em virtude, este deve governar. A razão disto é que importa que mais governe aquele que se aproxima do governo natural e ao governo do Universo. Mas este que deste modo excede todos os demais na virtude é alguém assim. Portanto, convém que somente ele governe.**

**A proposição maior é evidente nos animais. A parte que governa é o coração. O coração é único e é principal, do qual procede a virtude para cada uma das partes do corpo. Do mesmo modo no Universo há um só princípio; o governo do Universo é um só e é ótimo, motivo pelo qual aquele na cidade que é mais uno e melhor mais se aproxima da semelhança do principado do Universo e da natureza. Será melhor, portanto, o governo no qual haja um só príncipe e mais convirá que governe aquele que, sendo um só, for ótimo. Ora, este é aquele que excede todos os demais em virtude, de onde que é manifesto que convém que este governe mais do que outro. [Daqui também se manifesta que a política ótima é um reflexo da construção do Cosmos].**

**Nada obsta, todavia, que o Filósofo tenha afirmado anteriormente que mais convém que a multidão domine. Isto deve ser entendido onde a política dos iguais e semelhantes, e onde a virtude de um não exceda a virtude de todos os outros, o que não ocorre neste propósito.**

**Nada obsta, também, se ao governar um só ou muitos todos os demais serão desonrados, pois na política retamente ordenada cada um ama o seu estado, o seu próprio grau e o grau do outro, e por isso deseja a sua honra segundo o seu grau e deseja a honra do outro segundo o grau deste outro, nem deseja para si a honra do outro. E por isso, se houver alguém que exceda a todos os demais na virtude, todos quererão para si a honra do que é devido a cada**



um e, portanto, não serão desonrados, porque cada um terá a honra que lhe é devida.

Nada obsta, finalmente, que este homem não seja cidadão. É verdade que aquele que governa por causa da excelência da virtude não é cidadão, mas alguém acima da cidadania, assim como também é verdade que alguém é cidadão na medida em que é ordenado pela lei. Mas quando se sustenta que não deve governar ninguém que não seja cidadão, isto não é verdade na política real e ótima de modo simples, como é aquela na qual governa alguém como é aqui descrito.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## VI. O REINO

### 1. Plano do restante da obra.

Depois que o Filósofo distinguiu as políticas segundo as distinções dos principados, agora prossegue determinando sobre cada uma delas.

Primeiro determina sobre a política ótima ou reino no final deste Livro Terceiro. Ao longo do livro quarto determinará em seguida as demais.

No Livro Quinto o Filósofo determinará o que corrompe e o que salva cada uma das políticas determinadas no terceiro e quarto livros. [Nos livros restantes determinará os meios pelos quais cada uma das políticas deve ser instituída, iniciando pelas políticas menos retamente ordenadas para depois tratar sobre a política simplesmente ótima].

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 2. Razão para tratar do reino.

Depois da investigação anterior sobre as políticas talvez faríamos bem passarmos à consideração do reino. A razão disto consiste em que, entre as políticas retas, o reino é a melhor e a mais reta das políticas e é, por isso, a regra e a medida das demais. O ótimo é, de fato, o perfeitíssimo em qualquer gênero e a medida de tudo o demais, pelo que deveremos em primeiro lugar tratar do reino.

- 
- *Anterior*
  - *Índice*
  - *Posterior*





### 3. Os vários modos de monarquia.

[A seguir o Filósofo diz que] em primeiro lugar deveremos observar se há muitos modos e diferenças de monarquias reais ou se há apenas um só modo. [Aristóteles] enumera quatro modos de monarquia, aos quais acrescenta um quinto, que será o principal.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índico*

▪ *Posterior*





#### 4. A primeira espécie de monarquia.

O primeiro modo de monarquia é aquele que existia na região Lacônica. Neste reino o rei governava segundo a lei e não era senhor de todos, porque não dava sentenças nem punia segundo a sua vontade. Todavia, quando a região o exigia para lutar, então governava quanto a tudo o que poderia dizer respeito à guerra. Ademais, este reino era perpétuo, de modo que o rei não governava em certos tempos e em outros não.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 5. A segunda espécie de monarquia.

Além da espécie de monarquia que foi descrita, há também uma outra espécie segundo a qual alguns reinam junto com os bárbaros. São chamados bárbaros aqueles que carecem de razão e, como os homens se utilizam da razão, quem quer que careça de razão é dito bárbaro.

Estes reinos segundo os quais governam alguns bárbaros são como tiranias de monarquias, e aqueles que governam nestes reinos governam segundo a lei e segundo os costumes que são transmitidos de pais a filhos. Como os bárbaros são naturalmente mais servis do que os gregos, estes bárbaros suportam este principado dominativo sem tristeza, porque possuem uma inclinação a suportá-lo.

Esta espécie de monarquia é segura. A razão é porque o principado em tal reino governa segundo uma descendência, e segundo costumes que procedem dos ancestrais. E porque, reinando por descendência, governando o pai, de algum modo este acostuma os súditos ao filho, quando depois o filho reina, o povo se submete voluntariamente ao filho, por já terem adquirido o costume. Ademais este governo é segundo o costume e segundo as leis, e as coisas que se baseiam no costume são deleitáveis. O sinal de que este reino é seguro está em que estes bárbaros protegem o seu rei, porque o amam e livremente a ele se submetem. Os que protegem os tiranos, porém, são outros [e não o próprio povo], porque os tiranos governam os súditos contra a vontade destes e por causa disto os tiranos possuem, além do povo, uma outra guarda [pessoal], já que eles mesmos desconfiam de seus próprios súditos.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 6. A terceira espécie de monarquia.

Há uma [terceira] espécie de monarquia real que existia entre os antigos gregos. Esta monarquia para que o digamos de modo simples, é uma tirania segundo a eleição. O Filósofo acrescenta, ao apresentá-la, [as palavras] "*para que o digamos de modo simples*", porque a tirania que é elegida não pode ser uma tirania de modo simples. Ela difere da tirania barbárica anteriormente apresentada porque ela não é pátria, isto é, o príncipe não governa segundo uma sucessão por descendência, mas por eleição. Neste principado alguns governam por toda a sua vida e são escolhidos vitaliciamente, enquanto que outros governam até algum tempo determinado, porque assim são escolhidos; já outros governam quanto a algumas ações.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 7. A quarta espécie de monarquia.

A quarta espécie de monarquia real é aquela segundo a qual alguns governam outros segundo a virtude heróica. Os governantes ditos heróis, isto é, homens que haviam alcançado uma virtude perfeita e seus respectivos atos além da comum condição dos homens. Os primeiros governantes, por este modo de governo, foram erguidos a este principado por causa do benefício que fizeram à multidão, ou porque descobriram alguma arte útil à região, como Saturno na Itália que foi o primeiro que ensinou a arte de plantar o trigo, por causa do que foi por eles considerado um deus, ou porque foram os primeiros que lutaram contra os inimigos da multidão, ou porque foram os primeiros que reuniram os homens de uma região conduzindo-os a uma vida civil e por isso foram reis por causa destes benefícios. Por este motivo, desejando- o os súditos que a eles voluntariamente se submetiam, passaram a governar segundo uma sucessão por descendência, governando segundo leis transmitidas por seus ancestrais. Estes reis eram senhores de tudo quanto pertencia à guerra e a todas as posses que não eram sacerdotais ou pertencentes ao culto divino, como o eram as posses dos sacerdotes, e com isto emitiam sentenças e julgavam. Faziam isto de tal modo que alguns não juravam que executariam fielmente tais coisas, enquanto que outros o juravam. Seu juramento era a elevação do cetro, isto é, do báculo real.

- 
- *Anterior*
  - *Índice*
  - *Posterior*





## 8. Acrescenta-se uma quinta espécie de reino.

O Filósofo acrescenta uma quinta espécie de monarquia real, de modo que o povo e cidade são ordenados como o governo da casa se ordena. De fato, no governo da casa uma só pessoa governa para a utilidade dos súditos e é senhor de todas as coisas que estão na casa. Assim também ocorre no reino onde um só governa para a utilidade dos súditos e por isso assim como o governo do pai de família é um certo poder régio, assim o poder régio é um certo governo doméstico da cidade e do povo, seja que se trate de uma única cidade e um único povo, seja que se trate de várias cidades e povos.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 9. Redução das cinco espécies de monarquia.

De um certo modo, [afirma o Filósofo], duas são as espécies de monarquia real que devem ser consideradas, às quais se reduzem todas as demais. A primeira é a monarquia [da região] Lacônica, na qual alguém principia segundo a lei. A outra é o reino. A [monarquia] lacônica difere do reino porque na lacônica o rei principia segundo a lei e, ademais, ele não é senhor de todos. Mas no reino principia segundo a virtude e é senhor de todos.

As demais [espécies] são intermediárias entre estas ou são privações das mesmas, porque em algumas os governantes são senhores de mais [coisas] do que na monarquia lacônica, mas de menos do que no reino.

- 
- *Anterior*
  - *Índice*
  - *Posterior*





**10. Razões a favor e contra se é melhor que o reino seja governado por um homem ótimo ou por leis ótimas.**

O Filósofo levanta a questão sobre se mais convém que o reino seja governado por leis ótimas ou por homens ótimos. Primeiro mostrará argumentos pelos quais pareceria que mais conviria que o reino fosse regido por um homem ótimo; em seguida, mostrará argumentos opostos, segundo os quais melhor conviria que fosse governado por leis ótimas.

Que seria melhor que um reino fosse governado por um homem ótimo do que por leis ótimas pode ser mostrado pela razão e pelo exemplo. De fato, alguns opinam que a cidade mais convém ser regida por um homem ótimo porque a cidade é melhor governada por aquele que pode findar todas as disputas que emergem. Ora, isto não pode ser feito pela lei, porque a lei não declara senão o universal, nada dizendo sobre o particular. Os particulares são infinitos e não podem ser apreendidos, de onde que é impossível que a lei ordene aquilo que diz respeito às novas situações que emergem. Isto, porém, pode ser feito pelo homem ótimo pela sua prudência, a qual possui o reto julgamento dos agíveis e o reto apetite pela virtude moral.

Pode-se interpor um exemplo a este respeito, pois vemos nas demais artes que não é sempre bom agir segundo a arte escrita porque há coisas escritas segundo as quais, se fossem executadas, causariam dano aos outros, como é evidente na Medicina. O médico, de fato, não considera em tudo o que está escrito em sua arte, porque muita coisa é relegada à prudência do próprio médico. É assim que entre os egípcios estava escrito que somente seria permitido aos médicos removerem uma doença por meio de um remédio após terceiro dia, pois antes do terceiro dia ele não poderia compreender bem a natureza da doença e, se tentasse medicar o paciente antes do terceiro dia poderia colocá-lo em perigo. Ora, nunca foi bom observar esta conduta em todas as coisas, pois em alguns casos o paciente deveria ser medicado antes ou mesmo depois do terceiro dia, segundo a diversidade dos remédios e das doenças.

Algo semelhante ocorre na política, que não convém ser governada sempre por escrito ou pela lei, porque a lei às vezes falha em algum



**[caso] particular e então necessitará de alguém que dirija. De onde que parece manifesto que é melhor que o reino seja governado por um homem ótimo do que por leis ótimas.**

**[Por outro lado, pode-se dizer que] é melhor que a cidade seja governada por leis ótimas porque convém que os governantes sejam dotados de uma razão universal. Portanto, é melhor que a cidade seja governada por aquele que não possui paixões conjuntas do que por aquele que as possui por natureza, pois as paixões pervertem o julgamento da razão. A paixão, de fato, é um movimento do apetite sob a fantasia do bem ou do mal. A lei, porém, não possui paixões conjuntas, enquanto que o homem as possui. Portanto, [parece] ser melhor que a cidade seja regida por ótimas leis do que por um homem ótimo.**

**É possível, no entanto, objetar ainda que embora o homem tenha paixões que lhe são naturalmente conjuntas, todavia o homem bom se aconselha acerca das coisas singulares [ou individuais], e segundo a deliberação realizada ele julgará retamente. Portanto, [pareceria nesse caso] que será melhor para a cidade ser regida por um ótimo homem do que por uma ótima lei.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **11. Argumento sobre se é melhor que muitos governem ou um só.**

É manifesto que na cidade o governante deve conhecer as leis e deve fazê-las. Não convém, entretanto, que seja senhor de todas as coisas; já que ele domina segundo a lei, não convém que ele domine em tudo, mas convém que ele domine naquelas coisas que não podem ser determinadas pela lei, seja de modo simples, ou pelo menos [não perfeitamente]. Neste caso, porém, levanta-se uma dúvida sobre se mais convém que um só governe julgando sobre casos particulares, sobre os quais a lei não pode bem determinar, ou se convém que muitos governem.

O Filósofo resolve a questão afirmando que é melhor que neste caso muitos julguem em vez de um só por três razões.

Em primeiro lugar [o Filósofo coloca que] quando surge um caso particular que não pode ser determinado pela lei, reúnem-se muitos [homens] e discutem sobre [o caso] entre si e investigam sobre o mesmo pelo conselho, e depois do conselho julgam. É assim que se dão todos os julgamentos dos casos particulares sobre os quais a lei não pode determinar. Assim podem fazer muitos e não apenas um, porque muitos que se aconselham sobre algo podem ver mais coisas do que um só. É manifesto, portanto, que um só, quando comparado a muitos, é pior no julgar, e o seu julgamento, comparado ao julgamento de muitos, é pior. Assim como uma cidade composta de muitos é mais bela do que uma cidade composta por poucos, assim também o julgamento de muitos é melhor do que o julgamento de um. É manifesto, portanto, que melhor e com mais acerto julgará uma multidão ou muitos do que cada um desta multidão.

A segunda razão [colocada pelo Filósofo] diz que é manifesto que muitos são mais indiferentes em relação às paixões perturbantes e pervententes o reto julgamento de que um só sem poucos e por isso um só mas pode ser ocupado pelas paixões do que muitos. Quando, porém, um só for ocupado por alguma paixão, corromper-se-á o julgamento. Onde há muitos, porém, será difícil corromper-se o julgamento por causa do ímpeto das paixões, porque se alguns estão dominados pela paixão, suas paixões serão reprimidas pela razão dos outros e por isso será difícil que eles pequem e isto



principalmente se se tratar de uma multidão não vil, mas se for uma multidão de homens livres segundo a virtude. Estes, de fato, nada farão além da lei, senão onde a lei falhar.

A terceira razão [colocada pelo Filósofo] diz que, se for afirmado que não é fácil que muitos julguem bem em tais coisas, se se tratarem de homens quaisquer indiferentemente, todavia, se se tratarem de homens bons e cidadãos bons, ainda deveria se investigar se um só governante mais dificilmente possa ser pervertido e corrompido do que muitos bons homens em número. E é manifesto que muitos homens bons mais dificilmente se perverterão e corromperão do que um só homem bom. Ora, é melhor que o julgamento se realize por aquele que mais dificilmente pode ser corrompido e pervertido. Portanto, como é mais difícil que muitos se corrompam e se pervertam do que um só, segue-se que é melhor que o julgamento seja feito por muitos do que por um só.

De tudo isto Aristóteles conclui a preeminência do estado dos ótimos [ou aristocracia] sobre o reino. E diz que se é assim conforme foi declarado, isto é, que é melhor que muitos homens bons julguem do que um só, e a política em que muitos sábios governam é o estado dos ótimos [ou aristocracia], enquanto que a política em que um só homem sábio governa é o reino, é manifesto que o estado dos ótimos [ou aristocracia] é melhor do que o reino.

---

▪ [Anterior](#)

▪ [Índice](#)

▪ [Posterior](#)





## **12. A ordem da introdução das políticas.**

**[O Filósofo explica que] por ser melhor que a cidade seja governada e os julgamentos sejam dados por muitos em vez de um só, as cidades foram no início regidas por um só rei, porque no principado foi mais fácil encontrar um só sábio do que muitos e por isso em primeiro lugar o principado real foi concedido a um só. Ademais no início as cidades eram pequenas e por isso era suficiente um só para reinar. Ademais, colocaram para si alguém como rei por causa do benefício que por meio dele lhes tinha sido feito, ou porque lutou contra os inimigos por causa deles, ou porque encontrou alguma arte que lhes era necessária, e tudo isto é obra do homem bom e, por isto, fizeram deste homem bom e virtuoso um rei para eles.**

**Posteriormente foi introduzido o estado dos ótimos [ou aristocracia]. Ocorreu depois que muitos se exercitavam na obra das virtudes, porque muitos se fizeram virtuosos. Semelhantemente os homens buscaram o governo de muitos semelhantes na virtude e não sustentaram mais o governo real, instituindo o governo dos iguais em virtude. Ora, este é o estado dos ótimos [ou aristocracia], de modo que, depois do reino, veio a [aristocracia].**

**Depois [da aristocracia] veio o estado dos poucos [ou oligarquia]. Diz [o Filósofo] que ocorreu em seguida que estes governantes se tornaram ricos com os bens comuns e se inclinaram ao prazer, tornando-se deficientes da razão, e isto principalmente por causa das riquezas e, deste modo, o estado dos ótimos [ou aristocracia] acabou convertendo-se em estado dos poucos [ou oligarquia]. Fizeram com que as riquezas se tornassem coisas dignas de honra e que o governo devesse ser exercido por causa das mesmas.**

**Em seguida [o Filósofo afirma] que depois disto ocorreu que um destes [oligarcas] se tornou muito mais rico do que os outros e mais poderoso em amizades e assim subjugou todos os demais. Desta maneira conseguiu converter o estado dos poucos [ou oligarquia] em uma tirania, governando em benefício de sua própria comodidade.**

**Finalmente [o Filósofo declara] como surgiu a democracia da tirania. Diz que, depois da tirania, estabeleceu-se o estado de muitos [ou democracia]. Como o tirano oprimiu os ricos por causa de um lucro**



torpe, os cidadãos que conduziam a política para as extorsões [que favoreciam as] minorias, fugindo do torpe lucro do tirano, induziram uma multidão mais forte e fizeram com que ela se insurgisse contra o tirano. Assim ocorreu que o povo, insurgindo-se e expulsando o tirano, ficou com o poder junto a si e então instaurou-se a política popular. Este é o motivo por que em muitas cidades domina o povo, porque o povo é numeroso e, por isso, possui poder. Todavia, onde o povo domina, algo é recebido das demais políticas. De fato, fazem a alguns de capitães e colocam um só acima dos demais.

[O Filósofo conclui], finalmente que, porque ocorre fazerem-se [agora] cidades maiores, talvez não acontecerá mais tão facilmente que se instaurem outras políticas além da popular.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





### **13. Se o rei deve ser eleito por eleição ou sucessão.**

O Filósofo ainda levanta outras questões sobre o reino. A primeira é que, se alguém disser que é ótimo para a cidade que seja governada por um só, haverá uma dúvida sobre como este deverá ser escolhido, se por eleição ou pela sucessão da descendência. O Filósofo mostra que não deve ser escolhido pela sucessão da descendência porque é duvidoso sobre os filhos que haverão de suceder o governante como eles serão. Pode acontecer que o filho seja mau e se, portanto, este único [governante] for tomado pela sucessão da descendência, ocorrerá que um [homem] mau será tomado para governar. Ora, isto é inconveniente. Portanto, no [governo real o governante] não deve ser escolhido por sucessão.

Mas talvez alguém dirá que o pai sendo bom, vendo o filho ser mau, não entregará o reino ao filho, mas a outro, removendo o próprio filho [da sucessão]. O Filósofo responde dizendo que é difícil crer nisto, a saber, que o pai dispense o filho e entregue a outro o governo. Isto, de fato, está acima da comum faculdade dos homens. Convirá que ele entregue o governo ao mais amado e o mais amado segundo a natureza é o mais próximo segundo a natureza. O filho é como um outro pai e por isso, assim como o pai mais ama a si mesmo do que a qualquer outro, assim também depois de si mais ama o filho natural do que qualquer outro, pelo que mais prontamente lhe entregará o reino do que a qualquer outro. Deve-se entender que, portanto, considerado em si mesmo, sempre será melhor que o rei seja escolhido por eleição do que por sucessão. Poderá ser o rei melhor por sucessão [apenas] por acidente.

A primeira afirmativa é manifesta do seguinte modo. Será melhor que o príncipe seja escolhido por aquele modo pelo qual, considerado em si mesmo, ocorre ser escolhido o melhor. Ora, pela eleição [mais] ocorre ser escolhido o melhor do que pela sucessão da descendência, porque o melhor, na maioria das vezes, mais encontra-se em toda a multidão do que em um só. A eleição, ademais, considerada per se, é um apetite determinado pela razão. Todavia, por acidente pode ser melhor escolher o governante pela sucessão da descendência, porque na eleição sucede haver dissensão entre os eleitores. Ademais, às vezes os eleitores são [homens] maus e, por isso, sucede que escolham um homem mau. Ademais, o costume de dominar muito contribui para que alguém se



submeta a outro e por isso, reinando o pai, os [súditos] se acostumam a submeter-se ao filho. Finalmente, é muito duro e estranho que aquele que hoje é um igual, amanhã domine e seja príncipe sobre outro. Por isso, por acidente, pode ocorrer que seja melhor que um governante seja escolhido por sucessão da descendência do que por eleição.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





#### **14. Se o rei deve possuir poder para punir os rebeldes.**

**[A segunda questão levantada pelo Filósofo sobre a monarquia] é sobre o poder do governante na monarquia real. Pode duvidar-se se convém que este governante tenha poder pelo qual possa punir e obrigar os rebeldes que não querem obedecer-lhe, ou como deve agir e dispensar no governo [acerca desta questão].**

**O Filósofo diz que convém que este governante tenha poder para punir os rebeldes, coisa manifesta, porque vemos que o governante segundo a lei, nada fazendo segundo a [sua] vontade além da lei, convém que tenha poder pelo qual puna os que não querem obedecer à lei ou os que agem contra a lei. Por este motivo, semelhantemente, convém que aquele que reina segundo a sua vontade, como ocorre na monarquia real, tenha poder para punir os que não querem obedecer-lhe.**

**É manifesto, de fato, que convém que ele tenha poder e um poder maior do que o poder de um só porque, se não o tivesse maior, não poderia punir a este ou a aqueles, se não lhe quisessem obedecer.**

**Ademais, convém que ele tenha um poder maior do que muitos simultaneamente, de outro modo não poderia puní- los. Menor, todavia, do que o poder de toda a cidade em relação à multidão porque, se o rei tivesse maior poder do que a cidade, a oprimiria e converteria o governo em tirania. Assim fizeram alguns antigos quando colocaram alguém como rei: deram-lhe a guarda de um poder maior do que um só ou muitos simultaneamente, menor, porém, do que toda a cidade. Semelhantemente quando um outro, chamado Dionísio, pediu guardas à cidade de Siracusa, preocupou-se em que lhe fossem dados tantos guardas que não excedessem o poder da cidade ou da multidão, nem a oprimissem, mas que fossem em poder maiores do que um só ou muitos.**

**Assim, portanto, é manifesto que o que governa segundo a lei convém que tenha poder para punir os rebeldes.**



▪ *Autorior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





**15. Se convém que a cidade mais seja governada por um só homem ótimo ou por muitos. Colocação do problema.**

Depois que o Filósofo investigou a respeito se mais convém à cidade ser governada por leis ótimas ou por um homem ótimo, passa a investigar se mais convém à cidade ser governada por um único homem ótimo ou por muitos.

Em primeiro lugar, o Filósofo diz que depois de tudo o que foi exposto resta investigar sobre o rei de modo simples, isto é, aquele que age e governa em tudo não segundo a lei, mas segundo a sua vontade e não na medida em que é movido por outro. É sobre este que deveremos fazer as seguintes considerações. O motivo das mesmas é que aquele que governa segundo a lei não é rei de modo simples, nem o seu principado é uma espécie de reino, conforme foi dito acima. Do reino de modo simples, no qual alguém domina a todos segundo a sua vontade e não segundo a lei, deve-se tratar em seguida.

A alguns não parece ser segundo a natureza, nem por uma inclinação natural, nem conforme à razão, que alguém seja senhor de todos segundo a vontade, onde a cidade seja constituída de [homens] semelhantes segundo a virtude, isto é, segundo a disposição natural.

[De fato], o Filósofo mostra a seguir que não é natural que um só homem domine a muitos semelhantes a si segundo a virtude e a disposição natural. Ele aduz, para isso, quatro razões demonstrativas.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





**16. Primeira razão pela qual a cidade mais convém ser governada por muitos do que por um só.**

A primeira razão demonstrativa diz que para os semelhantes segundo a disposição natural e segundo a virtude o mesmo é o justo e o mesmo é a virtude. Dizemos, de fato, que o justo é o igual. Portanto, para os que é a mesma a virtude e a disposição natural, o mesmo é o justo e a dignidade, porque a dignidade é tomada segundo a virtude e, para aqueles que não é a mesma a virtude, nem a dignidade nem o justo são o mesmo. Se, portanto, colocamos que alguns são semelhantes na virtude a dignidade e o justo serão o mesmo, pelo que não convém a um só dominar segundo a vontade sobre eles, porque neste caso já não haveria neles a mesma dignidade.

Disto se segue que é melhor ser governado pela lei ótima do que pelo homem ótimo. É justo que os iguais segundo a virtude e a disposição natural tenham o igual, por causa do que é manifesto que se há muitos iguais ou semelhantes segundo a virtude e a disposição natural um não é mais inclinado por natureza a governar ou a submeter-se do que outro, e por isso um não deve mais governar do que outro. E porque é necessário que alguém governe, será justo que todos governem em turnos e segundo uma certa ordem e do mesmo modo. Ora, governar segundo uma certa ordem e em turnos é uma lei. De fato, a lei é uma certa ordem. Pelo que é manifesto que é melhor e mais desejável ser governado pela lei do que por um só cidadão qualquer.

Pode-se deduzir também do já exposto que é melhor ser governado pela lei do que por vários homens, desde que poucos. O Filósofo diz que, segundo a mesma razão, se é melhor que muitos governem do que um só, para estes é melhor governarem segundo a lei do que segundo a vontade própria e que sejam instituídos para observar a lei e ser ministros da lei, assim como foi dito antes que aos iguais segundo a virtude deve-se honra e dignidade igual. Portanto, se a cidade é composta por iguais segundo a virtude, igual honra é devida a [seus cidadãos], de onde que não convém que alguns deles sempre governem, mas será necessário haver diversos principados, de tal maneira que alguns governam agora, outros segundo uma certa ordem. Convém, portanto, que estes governem segundo uma certa ordem. Ora, isto é uma lei, de onde que é manifesto que



**convém que muitos governem segundo a lei do que segundo a própria vontade, se é verdade que é melhor que muitos governem em vez de um só.**

**Há ainda uma outra razão pela qual pode-se mostrar que é melhor ser governado pela lei, ou por um homem segundo a lei, do que por um homem bom segundo a sua vontade. Antes, porém, devemos considerar o que deve ser confiado ao príncipe.**

**Há algumas coisas que não podem ser determinadas pela lei, nem o homem segundo si pode tornar claro e manifesto senão por meio de muita prudência e uma longa experiência. A lei, de fato, nada ordena do que é particular segundo si, mas apenas do que é universal. Ela é, de fato, uma enunciação universal, e por isso já se disse que ela falha em alguns casos particulares. Estes devem ser confiados ao príncipe, os quais convém que ele disponha e julgue segundo a reta sentença.**

**Ademais, se for encontrado algo segundo a razão melhor do que a lei colocada determina, deve-se confiar [também isto] ao príncipe para que ele a ordene no lugar da lei. Deste modo, duas coisas deve, ser confiadas ao príncipe: a primeira é julgar e dispor retamente sobre as coisas particulares pela lei, onde isto for possível de ser feito pela lei. A segunda é que, onde a lei escrita falhar em algum caso particular, que o príncipe a oriente, e isto pela virtude que lhe é própria. Ou, se a lei colocada não é bem ordenada segundo a razão, seja ela confiada ao príncipe, para que, sendo-lhe entregue, possa ele encontrar algo melhor ou por si, ou pelo consenso da multidão, e o ordene pela lei.**

**[Expostas as considerações acima], o argumento que mostra que é melhor ser governado pela lei do que por um homem ótimo [que governe] segundo a própria vontade [é o seguinte]. Deve-se saber que cada coisa é maximamente dita aquela segundo o que é principal nela, conforme está escrito no Décimo Livro da Ética. Ora, o principal no homem é a inteligência. E por isso o homem é maximamente dito inteligência ou segundo a inteligência. Daí dizer-se que o homem maximamente opera quando opera segundo a inteligência. Ocorre, porém, que o homem opera segundo a inteligência de tal modo que não é em nada impedida pelo sensorial, nem usa do sensorial senão na medida em que lhe é necessário. Neste caso diz-se que o homem opera de modo simples, porque opera segundo aquilo que há nela do modo mais simples. Mas**



porque o homem necessita do sentido, ocorre às vezes que à operação do intelecto se acrescenta o apetite sensitivo, e então o homem é dito composto. Mas quando o homem opera segundo a inteligência e não é impedido pelo sensorial, então opera maximamente segundo a inteligência e a razão e segundo algo divino nele existente, seja porque o intelecto é algo divino que há nele, seja porque opera acima do comum modo dos homens.

O Filósofo diz, portanto, que aquele que preceitua de tal modo que a inteligência governa ou de tal modo que o homem governa segundo a inteligência não se unindo em nada ao apetite sensitivo que o retraia em qualquer coisa, preceitua como Deus. É isto o que ocorre com o homem quando governa segundo algo divino nele existente ou quando a lei governa. Aquele que, porém, quer que o homem governe concomitantemente com o apetite sensorial, acrescenta-lhe um animal, isto é, acrescenta-lhe algo pelo qual o homem se assemelha aos animais, que é o apetite sensorial. Mas é melhor governar por algo divino do que por algo que nos une às feras. Pois, se o homem governa segundo a inteligência com o apetite sensorial, como no apetite há paixões que o pervertem, e por conseqüência pervertem ao julgamento da razão, ocorrerá até que o que governa, tomado pelas paixões da concupiscência e do furor, mande matar homens bons e virtuosos. Ora, isto é inconveniente, pelo que é melhor que o homem governe absolutamente pelo intelecto, do que pelo intelecto unido ao apetite sensorial.

A lei, portanto, sendo sem paixão e sendo segundo a razão, é ela própria intelecto sem apetite sensorial, pelo que é melhor ser governado pela lei do que pelo homem.

---

▪ [Anterior](#)

▪ [Índice](#)

▪ [Posterior](#)





**17. Segunda razão pela qual a cidade mais convém ser governada por muitos do que por um só.**

A segunda razão pela qual se prova que não é natural que um só domina a muitos semelhantes segundo a virtude é a seguinte. Não convém que um só homem domine a semelhantes segundo a virtude, mas sim que muitos [o façam] porque é necessário que o governante examine muitas coisas, e um só homem não pode fazê-lo bem.

[O Filósofo afirma, na quarta razão], que é inconveniente dizer que um só [homem], por meio de dois olhos e dois ouvidos possa perceber melhor do que muitos [homens] por meio de muitos ouvidos e muitos olhos. E é inconveniente dizer que um só [homem] melhor opere por duas mãos e dois pés do que muitos por meio de muitos pés e muitas mãos. Semelhantemente é inconveniente que um só [homem] julgue melhor pela sua prudência do que muitos, e é por isso que vemos que os príncipes fazem por si muitos olhos e muitas mãos e pés, porque fazem para si muitos co-principantes, chamando a estes de pés, mãos e olhos, porque discernem e operam por meio deles. Fazem co-principantes aos que são seus amigos e amigos de seu principado porque, se não fossem amigos de ambos, mas apenas de um só, como se o fossem apenas do principado, não cuidariam do bem do príncipe, mas apenas do principado. Por outro lado, se não amassem o principado, mas apenas ao príncipe, não cuidariam do bem do principado. É necessário, porém, que os co-principantes cuidem tanto do bem do príncipe como do principado. E por isso fazem os príncipes co-principantes aos que são seus amigos e do principado, porque os amigos não fazem senão aquilo que é reto e honesto, e se forem amigos do príncipe e do principado buscam o bem de ambos. Ora, importa que os amigos sejam semelhantes.

[Continua, portanto, o Filósofo na segunda razão dizendo que] é manifesto que convém que haja muitos outros principantes sob o príncipe, de onde que, se desde o princípio houvesse muitos principantes, não pareceriam diferir em algo, pelo que seria melhor ordenado [que fossem muitos que governassem] do que se fossem muitos [governando] sob [o governo] de um só. Se, portanto, um só [homem] não pode governar se não tiver sob si outros que também governem, onde todos forem semelhantes e iguais segundo a



**virtude, ninguém naturalmente estará sob outro, do que se conclui ser manifesto que não é natural que um só governe a outros semelhantes e iguais segundo a virtude.**

---

▪ *Autoritas*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





**18. Terceira razão pela qual a cidade mais convém ser governada por muitos do que por um só.**

Pelo que já foi dito é manifesto que não é natural que um só [homem] domine sobre muitos. [Ao contrário], segundo o que foi dito, deve governar sobre homens virtuosos aquele que é melhor [do que estes]. Daqui fica claro que não é segundo a natureza que um só [homem] governa sobre muitos que lhe são semelhantes segundo a virtude.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **19. Sobre a principalidade do governo da lei ou do homem bom.**

O Filósofo retorna à questão antes levantada sobre se é melhor que governe o homem bom ou a lei. Diz ele que nas ações políticas há algumas coisas que importa reservar ao julgamento do governante, como o são aquelas coisas sobre as quais a lei não pode determinar. Quanto ao que a lei pode determinar é manifesto que nestas coisas é melhor que a lei governe do que o príncipe, já que a lei é isenta de paixão, pelas quais o apetite é pervertido e, por conseqüência, também o julgamento da razão. Mas, como a lei é dada em universal, algumas coisas podem ser abarcadas pela lei, enquanto que outras são impossíveis que o sejam. O príncipe julgará sobre as coisas que não podem ser ordenadas pela lei; quanto ao que a lei determinou, o príncipe não julgará.

É manifesto, portanto, que a argumentação que o Filósofo agora desenvolve não contradiz o fato de que a lei deve governar no universal e o príncipe no particular. Não se pode dizer corretamente que não convém que um homem bom julgue sobre o que não é determinado pela lei, mas pode dizer-se que não convém que seja um só, mas muitos. Assim muitos julgarão otimamente, principalmente se são instruídos segundo a lei.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 20. Primeira conclusão.

Estas são as razões que fazem com que duvidemos sobre o reino.  
[Esta é a conclusão de tudo quanto foi dito e que pode ser alcançado até aqui. Não é a conclusão definitiva, que será alcançada mais adiante].

---

▪ *Autoritas*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **21. Conclusão final.**

**Depois que o Filósofo colocou as muitas razões para demonstrar que não é natural que um só [homem] governe sobre muitos segundo a virtude, passa a determinar agora a verdade [sobre este assunto].**

**Já dissemos que não convém que um só domine a muitos semelhantes, mas talvez será conveniente em alguns casos, enquanto que em outros não.**

**Nos que são semelhantes segundo a natureza e se encontram de modo igual quanto à virtude não é justo que um só domine sobre os demais senão segundo um certo modo.**

**É evidente, pelo que foi dito, que não é segundo a natureza, nem convém, nem é justo, que um só homem governe sobre semelhantes e iguais segundo a virtude, seja não governando segundo a lei mas segundo a sua vontade, como se ele fosse a própria lei, seja não governando segundo a sua vontade, mas segundo a lei. Isto é claro por tudo o que já se disse. Conforme foi dito, é justo que para o semelhante segundo a virtude haja uma igual dignidade; se, porém, um só homem governasse sobre semelhantes segundo a virtude, não haveria a mesma dignidade para todos. Ademais, também foi dito antes que muitos podem ver mais coisas e julgar mais retamente do que um só. De tudo isto é manifesto que não é justo que um só homem governe sobre outros que vivem semelhantemente segundo a virtude.**

**Mas há um modo pelo qual convém que um só governe sobre muitos. Antes, porém, de declarar qual é este modo, devemos dizer o que é o estado real, o estado dos ótimos e o estado político.**

**O estado real é aquele ao qual se submete uma multidão que é apta a submeter-se segundo uma inclinação natural a alguém mais do que excelente na virtude para o principado político ou real.**

**O estado dos ótimos é aquele ao qual se submete uma multidão capaz de sustentar o governo de uma multidão de homens aplicados [à virtude]. Esta multidão de homens [governados] é capaz de ser regida pelo governo de homens ótimos e livres que governam**



**segundo a virtude [tendo em vista o bem do principado político].**

**O estado político é a multidão que é capaz de submeter-se e governar alternadamente segundo a lei pela qual se distribuem os principados e dignidades a homens mais frágeis. Outros textos dizem aqui a homens mais ricos. Devemos entender, portanto, que Aristóteles quis dizer tanto a homens ricos ou pobres, desde que sejam ambos virtuosos.**

**[Expostos o que são o estado real, o estado dos ótimos e o estado político, resta agora] declarar qual e como é aquele modo segundo o qual convém que um só governe sobre muitos.**

**Devemos primeiro dizer que se ocorre que [um gênero de homens] ou um só homem entre outros diferir de tal modo de todos os demais segundo a virtude que sua virtude exceda a virtude de todos os outros é justo que o [governo] seja o [governo] real, porque é segundo a natureza que aquele que excede segundo a virtude seja senhor sobre os outros. Portanto, se a virtude de alguém excede a virtude dos demais, é natural que este seja rei e senhor.**

**Todavia, não é somente por causa disso que é justo que este seja rei, porque excede absolutamente, conforme foi dito antes que todos aqueles que instituíram políticas disseram que é justo que governe aquele que excede, assim como também [o disseram] aqueles que instituíram o estado dos ótimos, o estado dos poucos e o estado popular. Todos, de fato, considerando a respeito do excesso, disseram que aquele que excede deve governar, embora não colocassem todos os mesmo excesso, pois alguns o colocaram segundo a virtude, outros segundo as riquezas, outros segundo a liberdade. Convém, porém, que governe aquele que excede os outros segundo a virtude, e não convém que este seja morto, desprezado ou afugentado; isto, de fato, seria remover a regra de vida de uma cidade ou região.**

**Ademais, não convém que este governe segundo a parte, mas a todos. Não convém também que governe durante algum tempo, mas sempre, porque a parte não pode exceder ao todo, e este homem excede na virtude a todos os demais, de onde que os demais são parte em relação e este, de onde que não são capazes de exceder a este, mas sempre o que mais excede segundo a virtude deve governar. Segue-se, pois, que este deve governar a todos e sempre,**



**e ser senhor, e todos devem obedecer a este [homem] como que por uma inclinação natural.**

**Deve-se porém, considerar que existe uma multidão [que é composta] de homens virtuosos, a qual possui dignidade, e que é dita multidão política, enquanto que há outra que muito carece de razão, e esta é dita dominativa.**

**Convém a ambos que sejam governados por um principado real, na medida em que existe alguém que exceda a todos os demais na virtude, mas diferem entre si porque no primeiro [caso] há uma grande distância do principado dominativo, enquanto que no segundo há uma grande proximidade, porque a segunda multidão carece de razão, enquanto que a primeira não. Ambos os [casos] também diferem porque o segundo reino é mais longo do que o primeiro, porque ao segundo é mais fácil encontrar um só homem que exceda todos os demais, enquanto que no primeiro não [se pode dizer o mesmo]. Na primeira multidão, porque todos alcançam a razão, ocorre que haja alguns que possam encontrar diversos caminhos e modos para expulsar o príncipe. Não é o mesmo caso da segunda, porque a segunda multidão carece de razão e por isso não podem [os que a compõem] encontrar caminhos e cautelas contra o governante e, por isso, o segundo principado dura mais do que o primeiro.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## LIVRO IV

### I. INTRODUÇÃO AO LIVRO IV. A PLURALIDADE DAS POLÍTICAS EM GERAL

#### 1. *Considerações iniciais.*

Depois que o Filósofo determinou sobre a política ótima, que é o reino, e distinguiu seus modos, e dissolveu algumas dúvidas a partir das quais ficou evidente a natureza da monarquia ou poder real, passa a tratar sobre quais coisas e em que ordem devem se conduzir as considerações da ciência política, quais já foram consideradas e quais restam a ser consideradas.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **2. Pertence à ciência política considerar sobre a política ótima.**

O Filósofo mostra, em primeiro lugar, que pertence a esta ciência considerar sobre a política ótima, qual é e como é, e a quem e a que tipo de homens ela convém.

A razão para tanto consiste em que em todas as artes factivas e em todas as ciências ativas que não tratam de alguma natureza particular, mas de algo comum, e que perfeitamente consideram algo comum, pertence à mesma ciência considerar qual disposição convém a cada uma das coisas que estão debaixo daquele algo comum e qual é a disposição ótima que convém àquele comum e por primeiro. [Ora, este é o caso da ciência política]. A ciência política é uma ciência ativa, que considera algo comum e não particular, e que o considera perfeitamente. Por este motivo pertence a ela considerar qual é a política ótima, e qual política convém a quem.

Deve-se entender que todas as ciências consideram algum sujeito, mas em algumas ocorre que este sujeito é unívoco, em outros este sujeito não é unívoco, mas análogo, [isto é], predicado de muitos por atribuição a algo que é anterior a todos. Em todas as artes factivas e ciências ativas, que consideram algo único comum a muitos segundo uma analogia, compete a uma única ciência considerar qual é a disposição e as qualidades da disposição de cada uma daquelas coisas que tem uma atribuição a um primeiro, e qual é a disposição ótima que compete a este primeiro, à qual outros possuem atribuição.

Assim, a arte exercitativa considera qual e que tipo de exercício a qual e a que tipo de corpos convém. Considera também qual é a exercitação ótima, que convém ao corpo otimamente disposto. A exercitação ótima convém àquele que está otimamente disposto e proporcionado segundo a natureza e aquelas exercitações, que competem a muitos que possuem uma atribuição àquele algo único [que é otimamente disposto], compete-lhes segundo uma atribuição.

Alguém poderia objetar que a arte exercitativa não deveria considerar aquela disposição ótima, porque ninguém a alcança. Mas o Filósofo responde a isto dizendo que se alguém não deseja a



**disposição ótima, todavia a arte exercitativa ainda assim deve considerar sobre ela e sobre como dispor a potência do exercitado para a mesma. Pertence, portanto, à mesma ciência considerar a disposição ótima e quais [disposições] convém a quem.**

**De tudo isto pode-se concluir ser manifesto que a uma mesma ciência política pertence considerar qual é a política ótima. Esta é a que é maximamente desejada e é segundo a vontade, se não existe para a mesma nenhum impedimento extrínseco. Ocorre às vezes que por algum impedimento alguém não apeteça a política ótima. Esta ciência política considera, ademais, qual política convém a quais pessoas. Há, de fato, muitos que não podem alcançar a ótima, que lhes competeria, mas apenas a alguma outra que lhes é adequada.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





### **3. Como erraram alguns que trataram sobre política.**

**É manifesto, pelo que foi dito, que o político considera a política de modo simples. Portanto, considerando a política, considera aquela que é ótima. Se, de fato, em uma cidade há muitos cidadãos virtuosos que excedem a outros na virtude, supostas estas coisas, estes [devem] ser regidos pela política ótima.**

**Mas, ademais, ao político pertence considerar a política que se fundamenta na suposição de algo que não é o bom de modo simples. Se existe uma política como esta, importa considerar no princípio como ela pode ser estabelecida, e como ela pode ser conservada por muito tempo. Portanto, além de todas estas coisas, o político considera também qual política é adequada a qual cidade.**

**[Houve, porém, estudiosos da política que erraram por defeito das considerações que o Filósofo acaba de fazer]. O político deve considerar a política ótima de modo simples e a política boa por suposição, que é adequada a muitos cidadãos, tal como o médico que não apenas considera a saúde de modo simples, mas a saúde que compete a este homem [individualmente considerado]. Nisto muitos dos que trataram da política falharam, na medida em que o político não apenas deve considerar da política simplesmente ótima, mas também daquela ótima por suposição, e tudo aquilo que convém a cada uma e que são possíveis. Ora, alguns apenas determinaram sobre a política ótima, que muitos não possuem e que pode ser alcançada por poucos. Por este motivo estes somente consideraram sobre aquelas coisas que dificilmente ou nunca podem existir. Outros, entretanto, falharam por considerarem apenas a política mais comum, nada dizendo sobre a política ótima.**

**[Todos estes são reprováveis porque], querendo corrigir alguma política é necessário encontrar um tal modo e uma tal ordem pela qual os cidadãos possam ser facilmente persuadidos e possam prosseguir com facilidade. Não foi assim que estes fizeram, e por isso erraram ao corrigir.**

**Ademais, além do que foi dito, é necessário que o político considere pelo que e como é possível auxiliar às políticas existentes, quando há erros nas mesmas, assim como o Filósofo fêz nos livros precedentes. Ora, isto não pode ser feito a não ser que seja**



**manifesto quais as diferenças e as espécies das políticas, já que não é possível alguém ser auxiliado per se naquilo que não conhece.**

**É necessário que o político considere acerca das diferenças das leis, quais são ótimas segundo cada política e quais e de que tipo são convenientes a cada uma delas. A razão é que todas as leis são feitas ou devem ser feitas segundo o que compete a cada política per se e não, inversamente, ordenando as políticas segundo o que compete às leis. A política, de fato, é a ordem dos principados na cidade, segundo a qual estes principados são distribuídos segundo a razão; segundo esta ordem é determinado quem deve governar na cidade e qual é a finalidade da comunicação dos cidadãos. Ora, todas estas coisas são determinadas pelas leis.**

**As leis, consideradas separadamente, isto é, tomadas isoladamente, são enunciações de coisas a serem feitas que significam a ordem mencionada, isto é, qual é o fim da cidade, quem e de que modo convém que governe e como deve se proceder em relação aos que as transgridem.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





#### **4. Uma observação.**

No método precedente o Filósofo distinguiu as políticas em retas e transgredidas. As retas são o reino, que é a [política] ótima, o estado dos ótimos e a [política] que é chamada pelo nome comum de política. As [políticas] desviadas são a tirania, que é a corrupção do reino, que por este motivo é péssima, o estado dos poucos, que é a corrupção do estado dos ótimos, e o estado popular, que é a corrupção da política.

Ao mencionar as políticas desviadas. o Filósofo declara qual delas é mais e qual delas é menos corrompida. Do que foi dito é manifesto qual das políticas desviadas é péssima, qual é a menos má depois dela e qual é a minimamente má. A política que procede da corrupção da política ótima e diviníssima que é maximamente reta segundo a razão é necessária que seja a péssima, conforme é manifesto. Ora, o reino é a política ótima, e a que é maximamente segundo a razão. Se o rei não for tal por causa da excelência da virtude e do bem entendido universalmente, de rei ele só terá o nome, e ainda assim de modo equívoco. Está escrito no Oitavo Livro da Ética que não há rei se ele não for suficiente por si mesmo e super excelente em todos os bens. Este é o motivo pelo qual a tirania é a péssima entre todas as políticas; de fato, ela é a que maximamente dista da política ótima.

Segue-se, após a tirania, o governo dos poucos em maldade. Esta política é uma corrupção do governo dos ótimos, que ocupa um grau de excelência após o reino. O governo dos poucos é a pior política após a tirania.

A política menos má, e mais comedida entre as desviadas é o estado popular, porque procede da corrupção da política, que é a menos reta entre as retas. Portanto, o estado popular é a política minimamente má entre as políticas desviadas, pois aquilo que se corrompe a partir do que é menos bom é necessário que seja também um mal menor.



▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **5. A causa da pluralidade das políticas.**

**A causa pela qual as políticas são muitas é porque em qualquer cidade há muitas partes diferentes segundo a razão. Embora a distinção da forma não seja por causa da distinção da matéria, todavia à distinção da matéria segue-se a distinção da forma.**

**Na multidão da cidade há alguns ricos e opulentos, enquanto outros são pobres, possuindo poucos haveres ou nenhum. Há também os intermediários.**

**Os pobres são de muitas maneiras. Alguns são agricultores que trabalham no cultivo do campo, outros se dedicam às trocas de bens vendáveis, outros se dedicam a trabalhos sórdidos que maculam o corpo, como é o caso dos mercenários. Estes últimos são de vários tipos; alguns são curtidores de couro, outros de peles e semelhantes.**

**Quanto aos ricos, há tantos tipos quanto a diversidade das riquezas e seus excessos. Alguns são ricos porque se dedicam à criação de cavalos e outros animais. Não é difícil que estas pessoas se tornem ricas, sua ocupação não pode conduzir senão à riqueza. É por isso que na antiguidade, afirma o Filósofo, aquelas cidades cujo poder residiu nos cavalos e animais eram governadas pela política dos poucos.**

**Além das diferenças dos ricos há as diferenças dos intermediários, entre os quais há alguns que se sobressaem pela descendência e nobreza enquanto que outros se sobressaem pela virtude.**

**[Assim como estes], se houver qualquer outro que seja tal que é necessário e útil à cidade, este também será dito parte da cidade.**

**De todas estas partes às vezes todas chegam à política, como no estado popular em que o povo domina, em que todos a alcançam, até mesmo os menores. Outras vezes apenas poucos, como no estado dos poucos em que os ricos governam. Outras vezes muitos, como no estado dos ótimos, em que governam muitos virtuosos.**

**A causa, portanto, pela qual há muitas políticas reside em que é necessário haver muitas políticas diversas entre si segundo a**



espécie porque a distinção das políticas segundo a espécie se dá segundo a distinção das partes principais. Embora a diversidade segundo a espécie não seja por causa da diversidade das partes materiais, todavia à diversidade das partes materiais segue-se uma diversidade de forma.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **6. Quantas são as políticas e como se determinam.**

**Há algumas políticas retas, enquanto que outras são desvios, de tal modo que há uma ou duas políticas bem ordenadas e as demais são desvios. Alguns destes desvios são bem ordenados, como é o caso daquele que é chamado pelo nome comum de república. As demais são desvios [mais manifestos].**

**Quanto à diferença entre o estado dos poucos e o estado popular é necessário remover o erro daqueles que costumaram colocá-las e determiná-las de tal maneira que o estado popular seja aquele no qual a multidão domina. O estado popular não deve ser determinado pelo fato de que poucos dominem pois, se houvessem em alguma cidade mil e trezentas pessoas e se mil fossem ricas e dominassem sobre outros trezentos pobres e livres que nela existissem e não lhes concedessem nada no que diz respeito ao principado, de modo que estes apenas se submetessem aos outros, ninguém diria que estes homens são governados por um estado popular e, no entanto, aí seria a multidão que governaria. O estado popular, portanto, não é determinado pelo fato de que muitos governem.**

**Semelhantemente se aqueles trezentos pobres e poucos em relação ao demais fossem melhores que os ricos e por isso governassem de tal modo que os ricos não governassem mas se submetessem a eles, ninguém diria que esta política seria o estado dos poucos. Pelo que é manifesto que o estado dos poucos não deve ser determinado pelo fato de que poucos dominem.**

**A república dos poucos e a república popular deve ser determinada pela liberdade e pelas riquezas, e apenas por acidente pela multidão ou pelo pequeno número. Deve-se mais dizer que o estado popular existe quando os que são livres governam, enquanto que o estado dos poucos quando são os ricos que governam. Somente por acidente estas são determinadas pelo pouco número ou pela multidão.**

**O Filósofo conclui afirmando que há muitas políticas, dizendo que é manifesto que as políticas são muitas e por qual causa são muitas.**



▪ *Autorior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **7. Que há mais políticas do que as que foram mencionadas.**

Depois que o Filósofo declarou que há muitas políticas e por causa de qual causa são muitas e, de algum modo, quantas são, passa a declarar que há mais políticas do que as que foram mencionadas.

Afirma primeiro que há muitas políticas, algumas das quais são retas, e estas são três: o reino, o estado dos ótimos e a república. Há também três não retas, que são a tirania, o estado dos poucos e o estado popular. Agora ele deseja dizer que há mais políticas do que estas que foram ditas; deseja também declarar quais são elas e por causa de que são muitas. O Filósofo toma como princípio para provar estas afirmações o mesmo que antes havia tomado para provar que seriam muitas, isto é, que toda cidade possui muitas partes e não apenas uma. Será, de fato, através disto que o Filósofo irá demonstrar que as políticas são mais do que as que já foram mencionadas.

A prova é feita por semelhança nas coisas que se fazem segundo a natureza, porque a política se assemelha a elas. A política, de fato, é segundo a razão; as coisas que são segundo a razão são posteriores àquelas que são segundo a natureza e possuem origem nelas, e é por isso que o Filósofo toma uma semelhança nestas para provar o seu intento.

A semelhança tomada da natureza é a seguinte. Deve-se entender que, assim como foi dito acima, das partes materiais de [cada coisa] alguma pertencem à espécie, enquanto que outras não. As partes pertencentes à espécie são aquelas sem as quais a espécie não pode existir, assim como a carne e os ossos pertencem à espécie humana, porque sem estas não pode haver homem. As partes materiais que não pertencem à espécie são aquelas sem as quais pode encontrar-se a espécie, como estes ossos e estas carnes não pertencem à espécie humana, porque sem estas pode existir o homem. Segundo a distinção das partes pertencentes à espécie distingue-se a forma, embora a distinção da forma não seja por causa da distinção da matéria.

O Filósofo fala aqui da distinção de tais partes segundo as quais se distinguem a forma e a espécie, e afirma que se alguém quiser tomar a espécie animal é necessário que distinga as partes materiais do



**animal sem as quais não pode haver forma animal, não aquelas sem as quais o animal pode ser. É manifesto que segundo a distinção destas partes se dará a distinção das espécies dos animais.**

**[A aplicação desta semelhança à política é a seguinte]. Segundo a distinção das partes que pertencem à espécie distingue-se a espécie. Há, porém, muitas partes que pertencem à razão da política, e mais do que foram ditas. Há, portanto, várias políticas e mais do que as que foram ditas.**

**Assim como segundo a distinção das partes dos animais pertencentes à espécie há uma distinção das espécies do animal, e há muitas espécies de animais porque há muitas de tais partes, do mesmo modo há muitas políticas, porque diversas são as partes da cidade que diferem segundo a espécie.**

**O Filósofo passa a seguir a mostrar que há muitas partes da cidade. Há, de fato, três graus na cidade: o menor, o médio e o supremo. Segundo isto a cidade é dividida em três partes.**

**[O Filósofo, a seguir, passará a dividir cada uma das três partes da cidade].**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 8. A divisão da parte inferior da cidade.

A primeira parte [da parte inferior] da cidade é a multidão que administra o alimento, como são os agricultores. Esta parte é necessária, porque o alimento é necessário na cidade, e por isso são necessários aqueles que o administram. A segunda parte da cidade quanto ao grau inferior são os vis mercenários. São ditos vis mercenários aqueles que em suas obras maculam o corpo, como é o caso dos pisoeiros, os curtidores e outros artífices semelhantes, sem os quais uma cidade não pode ser habitada. A terceira parte [da parte inferior] da cidade é a forense, que diz respeito às vendas, compras, negociações e atividades cambistas. A quarta parte [da parte inferior] da cidade é a mercenária, sendo ditos mercenários aqueles que vendem o seu trabalho. Há, portanto, quatro partes da cidade quanto ao seu grau inferior.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 9. A divisão da parte intermediária da cidade. Os lutadores.

Em seguida o Filósofo enumera as partes intermediárias da cidade. São ditas médias porque se encontram de modo intermediário entre o primeiro governante e o povo que possui o grau inferior. A parte intermediária da cidade, [segundo o Filósofo], divide-se em cinco partes.

A primeira é a parte propugnativa da cidade. A quinta parte da cidade, computando as quatro primeiras partes, a qual é a primeira entre as partes médias, é a propugnativa. Esta parte não é menos necessária do que do que qualquer uma das anteriores, se a cidade não deve ser reduzida à servidão. Ora, é manifesto, é inconveniente e é contra a razão da cidade que ela seja naturalmente serva. A razão disto é que a cidade deve ser suficiente por si, enquanto que aquele que é servo não é suficiente per se, porque todas as suas operações se ordenam a um outro. Ora, aquele cujas operações são por causa de outro não é suficiente per se. Pelo que é manifesto que a cidade não deve ser serva. Ora, se a cidade não tivesse lutadores contra seus adversários, seria subjugada pelos outros e se tornaria serva.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 10. Uma observação sobre Platão.

Aristóteles faz a seguir um comentário sobre Platão, mostrando como falou insuficientemente das partes da cidade. Diz, de fato, que Sócrates afirmou que quatro são as partes da cidade imensamente necessárias, sem as quais não pode haver uma cidade. Aristóteles chama a Platão de Sócrates, porque Platão intitulou a Política com o nome de Sócrates, seu mestre. Sócrates disse que as quatro partes muito necessárias à cidade são os agricultores que cuidam do alimento, os tecelões, os curtidores e os edificadores, porque a cidade é feita de casas para as quais são necessários os edificadores. Estas quatro partes seriam necessárias à cidade.

Fora estas [Sócrates] coloca outras, que afirmou não serem necessárias, como os ferreiros, os pastores, os negociadores e os cambistas, das quais disse ser complemento da cidade. Sócrates chamava de primeira cidade aquela que é composta das primeiras partes. Sócrates colocou estas coisas, como se a cidade existisse [apenas] por causa de viver absolutamente, e não por causa do bem viver. A cidade, porém, não existe por causa do viver absolutamente, mas por causa do bem viver, e por causa disso muitas outras partes são nela necessárias as quais Sócrates não colocou.

---

▪ [Anterior](#)

▪ [Índice](#)

▪ [Posterior](#)





## 11. A divisão das partes intermediárias da cidade. O judiciário.

Em seguida o Filósofo mostra que o judiciário é uma parte da cidade. E afirma que é necessário haver uma parte na cidade que determine e defina as aquisições e as disputas que haja nela e que faça justiça. O Filósofo prova esta afirmação dizendo que assim como a alma está para o corpo, assim o juiz está para a cidade. Porque assim como a alma ou a inteligência busca, se aconselha e julga sobre o que encontra, assim também o juiz investiga, se aconselha sobre as coisas que dizem respeito ao fim da política e julga. Mas a alma é uma parte necessária do animal e do homem mais do que o corpo. Portanto, semelhantemente, o juiz é uma parte necessária na cidade mais do que a propugnativa e mais do que aquela que se ordena ao uso do corpo.

O Filósofo se propõe a provar que estas são partes da cidade, mais do que o faz com outras, porque quanto a estas pareceu a alguns que fossem menos necessárias e principalmente menos pareceria se a cidade fosse instituída por causa do próprio viver absolutamente.

- 
- *Anterior*
  - *Índice*
  - *Posterior*





## 12. A divisão da parte intermediária da cidade. Os conselheiros.

Em seguida mostra que a consiliativa [ou os conselheiros] são uma parte da cidade. A razão é que aconselhar-se é uma obra política. O político tem que se aconselhar sobre o que diz respeito ao fim da cidade. É manifesto, portanto, que pertence ao político aconselhar-se. Mas o que pertence ao político, enquanto tal, é necessário à cidade, de modo que a consultiva é parte da cidade. Se esta parte consultiva e judiciária existem separadamente, de maneira que outro seja quem julga e outro quem aconselha, ou se não existem separadamente, de tal modo que um só e o mesmo é aquele que julga e que aconselha, isto em nada altera o propósito do Filósofo. Isto, de fato, é possível, pois vemos que uma mesma pessoa pode ser soldado e agricultor; assim também uma mesma pessoa pode ser juiz e conselheiro. Se, portanto, o soldado e o agricultor são partes da cidade, é manifesto que esta e aquela são também partes da mesma.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





### 13. A divisão da parte intermediária da cidade. Os ricos.

O Filósofo diz que a sétima parte da cidade, computando todas as precedentes, é aquela que administra as riquezas, aos quais chamamos de opulentos. Como a cidade deve ser suficiente per se, é necessário que tenha riquezas, de outro modo não existiria. E por isso são necessários à cidade aqueles que possuem tais riquezas.

- 
- *Anterior*
  - *Índice*
  - *Posterior*





## 14. A divisão da parte intermediária da cidade. Os dirigentes.

O Filósofo mostra que os dirigentes do povo são partes da cidade. Afirma que a oitava parte da cidade é aquela constituída pelos magistrados, isto é, os dirigentes do povo. Esta é necessária porque o povo é destituído de razão e por isso necessita de alguém que o dirija, para que não se mova além da razão.

- 
- *Anterior*
  - *Índice*
  - *Posterior*





## 15. A divisão da parte intermediária da cidade. Os príncipes.

O Filósofo, finalmente, mostra a suprema parte necessária da cidade. E diz que esta parte que administra o principado é necessária porque a cidade não pode existir sem príncipes. O Filósofo prova esta afirmação dizendo que a política é a ordem dos principados e maximamente do primeiro, pelo que é manifesto que é necessário existir na cidade quem possa governar como príncipe, ou sempre, ou durante algum tempo de tal modo que durante algum tempo um seja o príncipe e em outro tempo seja outro quem governe. Isto é algo semelhante ao que foi dito sobre os conselheiros e sobre aqueles que determinam as disputas entre os que altercam sobre o justo; estas coisas são necessárias à cidade e podem ser feitas bem e de modo justo, assim como o podem ser feitas má e injustamente. É necessário que estas coisas sejam feitas bem, o que não é possível de se fazer sem a direção da virtude, de modo que é necessário que haja homens políticos na cidade que governem a cidade segundo a virtude.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 16. A divisão da parte intermediária da cidade. Conclusão.

Assim, portanto, é evidente que há várias partes da cidade que diferem entre si segundo a espécie e a razão, motivo pelo qual haverá muitas políticas.

Se, portanto, alguém disser o que foi dito acima, que há seis políticas, três retas e três corrompidas, e não mais, [deve saber que] algumas destas possuem espécies contidas dentro de si e é assim que o Filósofo aqui fala, pelo que deseja provar que há muitas políticas segundo a espécie.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## II. OS DIVERSOS ESTADOS POPULARES, DOS POUCOS E DOS ÓTIMOS

### 1. Introdução.

Depois que o Filósofo mostrou existirem muitas espécies de políticas em geral, diz que deve manifestar que há muitas espécies de estados populares e de estados de poucos. Isto será manifesto pelo mesmo princípio pelo qual demonstrou antes que em geral há muitas espécies de políticas.

De fato, segundo a distinção das partes que pertencem à espécie a espécie é distinguida. Mas as partes materiais do povo pertencentes à razão do estado popular e as partes dos ricos que pertencem à razão da potência dos poucos são muitas, pelo que são muitas as espécies do estado popular e do estado dos poucos.

[Tendo feito a introdução], o Filósofo passa a discorrer sobre os modos do estado popular e do estado dos poucos. Depois disto passa a discorrer também sobre o estado dos ótimos.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **2. As espécies do estado popular.**

**O Filósofo enumera cinco modos de estados populares, dos quais o primeiro e o último coincidem no mesmo, conforme se mostrará.**

**A primeira espécie de estado popular, que é maximamente dito popular, é aquele no qual [todos] governam segundo uma completa igualdade. Nesta política a lei aquela segundo a qual não fossem distribuídas as honras mais aos ricos do que aos pobres, nem aos virtuosos mais do que aos que carecessem de virtude, mas todos fossem distribuídos igualmente tanto a estes quanto a aqueles. Isto [por sua vez se deve a que], possuindo a igualdade na liberdade, igualmente deverão os homens governar e receber honras, e não uns mais do que outros.**

**A segunda espécie de estado popular é aquela na qual alguém é assumido ao principado por causa de alguma riqueza, ainda que pequena. O Filósofo ressalta a palavra pequena para que muitos possam governar. Se, de fato, não assumissem senão aqueles que possuíssem grandes riquezas, seriam muito poucos, e deste modo não poderia ser um estado popular.**

**[Esta segunda espécie de estado popular é aquele no qual] governam os agricultores e aqueles que possuem pequenas riquezas, que são muito pobres mas, [possuindo pequenas posses], governam segundo as leis, não segundo a sua vontade. O motivo é que os agricultores tem que viver da agricultura na qual tem que trabalhar e, por essa razão, não podem dedicar-se às reuniões da cidade. Os que governam nestas cidades não convocam assembléias a não ser para casos grandes e muito necessário e, já que a multidão não quer submeter-se a outro e é necessário que alguns sejam assumidos ao principado, é-lhes ordenado que governem segundo a lei. Outros que possuem alguma dignidade de riquezas moderada segundo a lei podem ser assumidos ao principado. E por isso todos os que possuem posses podem ser assumidos, para que melhor possam dedicar-se. Se, porém, não podem assumir o principado todos aqueles que possuem alguma dignidade de posses, [não se tratará do estado popular], mas do estado de poucos, no qual não todos podem assumir o principado, mas apenas os muitíssimo excelentes. Os que não possuem nenhuma riqueza não podem assumir o principado, porque deve,**



**assumir o principado aqueles que podem dedicar-se ao mesmo. Mas é impossível que possa dedicar-se ao principado aquele que não tem alguma renda ou alguma posse, pelo que fica evidente que neste principado não todos são assumidos, mas aqueles que tem [pelo menos] pequenas riquezas.**

**A terceira espécie de estado popular é aquela na qual todos são habilitados ao exercício da magistratura, desde que não sejam impedidos por alguma causa, como aqueles que perderam a cidadania por causa de algum crime ou porque, sendo servos, por algum motivo carecem de cidadania. Neste principado quem governa o faz segundo a lei. Neste estado alguns são assumidos ao principado por uma eleição à qual é lícito que todos acedam, desde que não sejam impedidos segundo um gênero como, por exemplo, os demasiadamente vis. Neste principado governa-se segundo a lei porque toda a multidão não possui riquezas suficientes e, por isso, necessita confiar o principado a outro; como, porém, não querem submeter-se inteiramente, a multidão ordena que governem segundo a lei.**

**A quarta espécie de estado popular é aquela na qual são assumidos ao principado tanto os servos como os livres, desde que possuam a cidadania. E porque homens como estes não podem dedicar-se inteiramente ao governo, é necessário também que governem segundo a lei, conforme dito anteriormente. Nesta espécie de estado popular aqueles que são assumidos ao principado não governam por causa da dignidade de alguma riqueza, como nos anteriores, mas são assumidos por causa da liberdade. Neste principado quem governa o faz segundo a lei, pois a multidão não possui riquezas e por isso deve confiar o principado a todos, exceto aos que não quer, ou submeter-se inteiramente à vontade de alguém e, por isso, ordena que o principado seja segundo a lei.**

**A quinta espécie de estado popular, que parece ser a mesma que a primeira, é aquela em que a multidão governa não segundo a lei, mas segundo o decreto. Deve-se entender por decreto algum julgamento de algum operável. O decreto difere da lei porque a lei é do universal e obriga para o futuro, enquanto que o decreto, entendido deste modo, é de um operável em particular e obriga apenas quanto ao presente.**

**A causa pela qual surge este [quinto] modo [de estado popular] é devido aos que [conduzem] o povo e os convencem. São os**



prepotentes a causa pela qual o povo domina não segundo a lei, mas segundo a sentença do [próprio] povo. Isto é manifesto, porque nos estados populares em que o principado se dá segundo a lei não convém que haja um condutor, mas sim que os mais excelentes entre os homens possuam a preeminência, caso em que o povo não é conduzido somente pela vontade de alguém, mas segundo a lei. O prepotente, porém, conduz o povo segundo a sua vontade, não segundo a lei. Onde, porém, não há príncipe segundo a lei, ali deverá haver um condutor e convencedor, porque o povo carece de razão. É por isso que necessita de um condutor, e já que não é conduzido segundo a lei, é necessário que o seja segundo a razão ou a vontade de alguém. Este, porém, será na verdade um prepotente e um convencedor, e quando todo o povo composto a partir de muitos for dominado, será como um monarca e um príncipe único.

Mas quando um povo que é como um monarca deseja governar uma cidade monarquicamente, não o fazendo para a utilidade de todos, mas de si mesmo e contra a vontade dos mais insignes, [este povo] deverá fazê-lo governando dominativamente, isto é, pelo tipo de principado que há do senhor para com o servo. Para isso, porém, necessita aceitar adutores pelos quais seja honrado, assim como costumam fazer os tiranos. O adutor é aquele que diz e faz aquilo que opina-se ser de agrado, não querendo, por nada, entristecer [ao adulado]. Como cada um ama a sua própria excelência e deseja estar certo dela, ouve de bom grado o que se lhe diz a este respeito e todos aqueles que testemunham dela. O adutor é este que proclama a excelência de um outro afirmando-a, para que aquele que a ouve se agrade de si mesmo e, por esse motivo, é alguém honrado [pelo adulado]. Justamente neste quinto modo de estado popular existem aqueles que proclamam a excelência do povo quando dizem que tudo deve referir-se ao povo, que ninguém deve ter mais poder do que outro e que todos são iguais. São estes, neste tipo de política, os adutores que se tornam os condutores do povo, honrados e aceitos [pelo próprio povo]. O povo, porém, que é governado desta maneira, é proporcionalmente o mesmo que um tirano em uma monarquia onde um só governa. Por este motivo encontramos em ambos os casos os mesmos costumes e instituições em ambas estas políticas: em ambos os melhores são oprimidos; o principado é dominativo para com os melhores, os quais são oprimidos e para os quais o principado não tem como meta o bem deles enquanto tal. É por isso que neste estado popular existem os decretos, do mesmo modo que nas tiranias existem os preceitos para oprimir os melhores. O condutor e o adutor são



**proporcionalmente o mesmo. Tanto um quanto o outro querem dizer e fazer o que agrada aos demais. Diferem apenas pelo fato do condutor dizer aquilo que agrada ao povo enquanto que o adulator diz aquilo que agrada ao tirano, porque ambos, o tirano e o povo, possuem um grande poder. É manifesto, também, que ambos, o condutor e o adulator, possuem um grande poder, o condutor junto ao povo, o adulator junto ao tirano.**

**Os condutores são a causa pela qual o povo domina segundo a sua sentença e não segundo as leis. Os condutores e os prepotentes dizem que tudo deve reportar-se ao povo, que ninguém deve dominar mais do que outro e que todos são iguais. Tudo isto é coisa que agrada ao povo e por isso o povo domina por suas sentenças. Ora, como o povo governa sobre todos, ocorre por consequência que os condutores também serão grandes e terão grande poder, pois, na verdade, são eles que fazem a opinião do povo. Deve-se lembrar ainda que o Filósofo, no segundo livro de sua Retórica, afirma que há três coisas que levam a bem persuadir: a prudência, a virtude e a benevolência. Os condutores sabem disso e por isso facilmente persuadem o povo sendo-lhes benevolente.**

**O motivo pelo qual todo o povo governa, nestes estados, são os próprios condutores que acusam o principado no qual um só ou poucos governam, afirmando que toda a multidão deve dominar e julgar o que é feito pelos outros magistrados. Tudo deve ser referido ao povo, e é melhor que o todo governe do que a parte. O povo recebe com alegria estes discursos, pois todos facilmente exaltam os que lhes propõe aquilo ao qual já se inclinam. Este também é o motivo pelo qual a quinta espécie de estado popular é o último que surge nas cidades em sua ordem cronológica, isto é, o estado em que toda a multidão domina segundo as sentenças e não segundo a lei.**

**A razão pela qual este estado é o último que aparece na ordem cronológica se deve ao fato de que, com o passar do tempo, as cidades se tornam muito maiores do que eram no início e, com isso, os ganhos e as riquezas também se tornam muito maiores. A multidão, ao se tornar tão grande, possui muita riqueza e um grande poder. Quando isto ocorre, todas as multidões podem alcançar o principado, porque a ele podem se dedicar também os pobres que não possuem riquezas suficientes. Ninguém é impedido do principado por causa da falta de riquezas pois, se ocorrer algum pobre governar, receberá algo da renda comum para tanto. Esta**



**multidão pode dedicar-se maximamente [ao principado] porque não é impedida pelo cuidado com o que é próprio, já que possui seus próprios bens. Os que são impedidos, na realidade, são os ricos, para que não participem com freqüência das assembleias da cidade nem participem do judiciário. Os ricos, de fato, querem ser honrados e nestas assembleias não são honrados, ou pelo menos não tanto quanto supõem que devam ser honrados e, por esse motivo, não se preocupam em freqüentá-las. Como, também, possuem muitas riquezas, não se preocupam em ter nada em comum. Os virtuosos também não se preocupam em ir, porque ali também não são honrados ou pelo menos não são tão honrados quanto deveriam sê-lo. Com isto acaba ocorrendo que a multidão dos pobres e dos necessitados domina o governo em tal república segundo suas sentenças, e não segundo as leis.**

**A política, porém, na qual o povo governa não segundo a lei, mas segundo a sentença, não é propriamente política, mas estado popular. O motivo é que, onde as leis não governam, não há política, porque é necessário que na política a lei governe em tudo. O principado deve julgar a política nos casos singulares. Onde as leis provêm, deverão julgar segundo as leis, onde as leis não proverem, o magistrado deve suprir e decidir. Por isso, onde há política, as leis devem governar. Mas no estado popular que está sendo descrito governa a sentença popular e não a lei. Por esse motivo este estado popular não é política propriamente dita.**

**Alguém poderia objetar a afirmação do Filósofo quando diz que onde as leis não prevalecem não há república, já que o Filósofo afirma que a monarquia real é política, embora não seja um principado segundo a lei, mas segundo a vontade e a razão do governante.**

**Pode-se responder brevemente a esta objeção dizendo que em toda política reta o governante rege segundo as leis, porque em toda política alguém governa segundo alguma regra, à qual chamamos de lei. Em algumas políticas, entretanto, esta regra é interior e existente na vontade e na razão, enquanto que em outras é exterior e escrita. Na monarquia real o monarca possui a regra [gravada] em sua vontade e em sua razão. Na política poliárquica, [em que há vários governantes], ela é externamente [gravada] por escrito. É, portanto, correto dizer que onde há política ali há um principado segundo a lei, pois esta pode ser intrínseca ou escrita.**



O estado popular em que o povo governa por meio de sentenças e não segundo a lei também não é propriamente popular. Porque o estado popular é também uma certa política, mas o estado popular em que as sentenças e não as leis governam não é política, porque a política é segundo a lei, que diz respeito ao universal, enquanto que as sentenças são de particulares, e não de universais. Portanto, é manifesto que tal estado popular não é propriamente popular.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





### **3. As espécies dos estados de poucos.**

A primeira espécie do estado de poucos é aquela na qual os principados se distribuem segundo uma certa honorabilidade, por exemplo, de riquezas ou de gênero, de tal modo que os pobres não os alcancem mesmo que sejam muitos. Este primeiro modo do estado de poucos ocorre quando há muitos ricos na cidade os quais não possuem, todavia, riquezas excelentes, mas pequenas. Como há muitos cidadãos que não possuem poder, escolhem, por isso, alguns para governarem e, porque são ricos, escolhem aqueles que são semelhantes a si. E porque há muitos nesta espécie de estado que podem alcançar o principado, os príncipes que dominam nela segundo a vontade destes homens, mas segundo as leis. De fato, quanto mais se afastam da monarquia, porque muitos podem alcançar o governo possuindo vontades diversas e não uma única como ocorre na monarquia, e quanto menores riquezas tiverem, não tantas que possam dedicar-se muito ao principado sem negligenciar os próprios negócios, nem também tão pequenas que tenham necessariamente de viver da renda comum, tanto mais quererão não governarem por si mesmos, porque temerão ser oprimidos por outros e, por esse motivo, preferirão ser governados pela lei.

A segunda espécie de estado de poucos é aquela nos quais os principados são distribuídos segundo censos menores e na qual os governantes podem escolher outros seus consócios se disto necessitarem. Se estes forem escolhidos entre os que carecem de tudo, mas sejam virtuosos, este será um estado dos ótimos. Se, porém, forem escolhidos entre os ricos e os nobres, um estado de poucos. Esta segunda espécie ocorre quando há um menor número de ricos do que no caso anterior, os quais, porém, são também mais ricos do que os anteriores. Por serem mais ricos, querem exceder os demais e possuir vantagens. Adquirem, por isso, o poder de escolher entre muitos aqueles de que carecem para governar. Como, entretanto, não são tão poderosos a ponto de excederem a multidão, devem governar segundo a lei.

A terceira espécie de estado de poucos ocorre quando o principado é distribuído segundo uma maior honorabilidade do que a da riqueza ou a do gênero, de tal modo que o filho sucede ao pai no principado e se torna príncipe por causa do pai. Este estado de poucos surge quando há um número de ricos ainda menor do que nas espécies



anteriores e possuindo riquezas ainda maiores. Os governantes passam a receber o principado quase como por herança porque, sendo os governantes muito poderosos, ordenam e estabelecem que os filhos os sucedam no principado.

A quarta espécie de estado de poucos ocorre quando alguns governam por causa da máxima honorabilidade e o filho sucede ao pai. Neste principado não é a lei que governa, mas o príncipe segundo a sua vontade própria e este estado se coloca entre os estados de poucos assim como o tirano entre as monarquias. Assim como na tirania o tirano governa primeiro e per se por causa de seu próprio bem e oprime os bons, assim também neste principado o príncipe governa por causa de seu bem. E por isso, assim como entre as monarquias a tirania é a pior, assim também entre as potências de poucos esta é a péssima. E assim como entre os estados populares a última espécie assinalada é a péssima entre todas as espécies populares, assemelhando-se à tirania, assim como foi dito anteriormente, assim também entre as potências de poucos esta é a péssima entre as suas espécies. Esta última espécie de estado de poucos ocorre quando os ricos são ainda em menor número do que em todas as demais espécies deste modo de estado, e muito mais ricos e mais poderosos em amigos. Este principado se assemelha ao monárquico, porque os que governam o fazem segundo as suas vontades e não segundo a lei, como ocorre na monarquia real. Por causa de seu poder, os filhos sucedem aos pais no governo. Esta quarta espécie de potência de poucos é proporcional à última espécie de potência popular, porque assim como aquela é a péssima entre os estados populares, assim também esta é a péssima entre as potências de poucos, e se assemelha à tirania. Seus governantes governam principalmente por causa de seu bem próprio, assim como ocorre na tirania.

Tais são, portanto, as espécies de estados populares e de poucos, conforme foi dito.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





#### **4. As espécies de estados dos ótimos.**

**Depois que o Filósofo determinou as espécies dos estados populares e de poucos, determina as espécies dos ótimos.**

**A república da qual foi falada quando determinava-se sobre o reino é corretamente dita de política dos ótimos. A república em que os homens ótimos, considerados de modo simples, são os que governam, e não algum homem ótimo suposta [alguma condição], somente esta é dita [política] dos ótimos. Somente nesta república o homem ótimo e o cidadão ótimo de modo simples são a mesma pessoa. Nas demais políticas isto não ocorre.**

**O segundo modo do estado dos ótimos é aquele no qual os que governam são eleitos levando-se em conta riquezas e virtudes. Esta política difere do estado dos poucos e da república porque nesta são escolhidos para governantes homens virtuosos, não considerando apenas as riquezas. No estado dos poucos e na república não se considera a virtude enquanto tal ao se escolherem os governantes, embora haja pessoas escolhidas que pareçam ser excelentes homens aos quais se atribuem os principados, não porém, enquanto tais, mas na medida em que são ricos ou capazes de governar.**

**A terceira espécie de estado dos ótimos é aquela na qual ao se escolherem os governantes se consideram os ricos, os virtuosos e o povo, como ocorre em Cartago, onde consideram-se estes três. Tal república é dita estado dos ótimos, mas misturada de estado dos poucos, estado popular e estado dos ótimos.**

**A quarta espécie de estado dos ótimos é aquela na qual ao se eleger para o principado, consideram-se duas coisas, a virtude e o povo, como é a república dos Lacedemônios e, por este motivo, trata-se de uma mistura de estado dos ótimos e de estado popular considerado em seu primeiro modo.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





### III. A REPÚBLICA E A TIRANIA

#### 1. Introdução.

Depois que o Filósofo distinguiu as repúblicas e os modos dos estados populares, dos poucos e dos ótimos em universal, prossegue agora tratando daquela política que é conhecida pelo nome comum de república, e da tirania.

Afirma primeiro que depois que foi determinado sobre a monarquia real e sobre os seus modos, e dos estados populares, dos poucos e dos ótimos e de seus modos, resta considerar aquela que é conhecido pelo nome comum de república e de tirania.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **2. A república é composta do estado popular e do estado dos poucos.**

A política, ou república, é composta pelo estado popular e pelo estado dos poucos. Sua natureza é manifesta quando se consideram as razões do estado popular e do estado dos poucos, porque a política ou república, simplesmente considerada, é composta do estado de poucos e do estado popular. Na república em ato o estado de poucos ou o estado popular não permanece segundo a razão [ou natureza], mas apenas pela sua virtude, assim como ocorre com as coisas misturadas na medida em que permanecem naquilo que se compõe delas. Ora, [esta permanência] possui razão de meio. A razão de meio é conhecida pela razão dos extremos. Portanto, é manifesto que a política é conhecida pelas razões da potência dos poucos e da potência popular.

A política, ou república, é observada em muitas cidades. Em muitas cidades a assim chamada república é encontrada porque a maioria das cidades são compostas de pobres e ricos e, como a política é uma mistura de estado popular e de estado dos poucos, é manifesto que muitas cidades devem ser repúblicas.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





### **3. Opiniões sobre o principado na república.**

Há principalmente três coisas sobre o principado a respeito das quais discutem aqueles que tratam da república.

Alguns dizem que o principado deve ser distribuído segundo a dignidade da liberdade, de tal maneira que aqueles que são iguais na liberdade participem igualmente do principado.

Outros dizem que não se deve fazer a distribuição do principado segundo a dignidade da liberdade, mas segundo a dignidade das riquezas, para os que são abundantes em riquezas.

Já outros dizem que a distribuição do principado não deve ser feita segundo nenhuma destas [dignidades], mas segundo a dignidade da virtude, de tal modo que aqueles que alcançam igualmente a virtude alcancem igualmente o principado.

Há uma quarta dignidade sobre a qual alguns discutem, que é chamada de nobreza, a qual, na realidade, é anexa a duas das anteriores, a virtude e a riqueza.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





#### 4. Primeira conclusão.

Sendo assim, é manifesto que a política é composta de ricos e pobres, e é esta que é a política comumente chamada. Aquelas que é composta de ricos, pobres e virtuosos não é mais a república, mas um dos estados de ótimos entre os três tipo de estados de ótimos além do primeiro, a qual é uma verdadeira república de ótimos não composta.

Dissemos, portanto, que além da monarquia real, do estado de poucos e do popular há outras espécies de políticas, discriminando quais são e como são. Dissemos, finalmente, como a política difere do estado dos ótimos.

- 
- *Anterior*
  - *Índice*
  - *Posterior*





## **5. Os três aspectos da composição da república a partir do estado popular e do estado de poucos.**

Depois que o Filósofo declarou que a política assim comumente denominada é composta do estado popular e do estado de poucos, e explicou como difere do estado de ótimos, deverá explicar como a assim comumente denominada república é uma política diversa do estado popular e do estado de poucos, embora se componha de ambos.

Deve-se saber, portanto, que devem ser consideradas três coisas a respeito do principado. Primeiro, as pessoas que governam; segundo, os atos dos que governam; terceiro, o modo pelo qual se instituem os que governam.

[O Filósofo deverá considerar, a seguir, como se dá a mistura do estado popular e de poucos na república quanto a estes três aspectos].

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **6. A composição da república quanto aos atos dos governantes.**

Os termos ou razões da composição ou mistura da política a partir do governo de poucos e do estado popular são três, e um deles diz respeito ao ato dos governantes que é julgar.

Para que seja evidente a razão desta mistura, deve-se saber que houve uma lei sobre o julgamento, no estado de poucos, segundo a qual se os ricos não se apresentassem para os julgamentos e as disputas, seriam punidos, mas se os pobres se apresentassem não teriam nenhuma recompensa. É manifesto que esta lei foi introduzida em favor dos ricos e em ódio dos pobres. Pelo fato de que os pobres não teriam nenhuma recompensa ao se apresentarem, não apareciam, e assim eram excluídos. Esta lei foi dada para que os ricos participassem do principado pois, pela punição que sofreriam se não viessem, eram obrigados a se apresentarem.

Ao contrário, havia no estado popular uma outra lei, segundo a qual os pobres que compareciam às disputas e julgamentos recebiam uma recompensa, enquanto que os ricos nenhuma punição [se não se apresentassem]. É manifesto que esta lei foi dada por ódio aos ricos e em favor dos pobres.

Aquilo que é comum a estas duas leis é o [termo] médio no qual consiste a composição da república. Quando se toma da potência dos poucos a punição para os ricos que não se apresentam e do estado popular a recompensa aos pobres que se apresentam, temos um [termo] médio e comum a ambos, e isto pertence à república. Com isto fica manifesto como a república é composta pelo estado popular e pelo estado de poucos.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **7. A composição da república quanto às pessoas que devem ser elevadas ao principado.**

O Filósofo determina a razão da composição, quanto às pessoas que devem ser assumidas para o principado, dizendo que a razão da composição quanto às pessoas que são chamadas às assembleias ou aos principados no estado de poucos e no estado popular são diversas, pois no estado popular havia uma lei segundo a qual ninguém fosse elevado ao principado segundo a dignidade das riquezas ou da honorabilidade enquanto que, ao contrário, no estado de poucos, havia uma lei segundo a qual fossem elevados segundo a máxima honorabilidade. Se, portanto, tomamos o [termo] médio, nisto consistirá a razão da política, que o príncipe deseja tomado segundo uma honorabilidade média. Assim fica manifesto como a república é composta a partir do estado popular e do estado de poucos, quanto às pessoas que devem ser elevadas ao principado.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **8. A composição da república quanto à instituição das pessoas que são elevadas ao principado.**

O Filósofo, finalmente, declara a razão da composição quanto à instituição das pessoas que devem ser assumidas ao principado. Ele afirma que a terceira razão da composição é quanto ao modo da escolha ou da instituição das pessoas que governam. De fato, diverso é o modo de escolher no estado popular e no estado de poucos.

No estado popular havia uma lei segundo a qual; os governantes fossem elevados por sorteio, enquanto no estado dos poucos houve uma lei segundo a qual os governantes seriam elevados segundo as leis e segundo a dignidade das riquezas.

É uma coisa má que todos sejam elevados por sorteio e é também uma coisa má que todos sejam elevados segundo a honorabilidade das riquezas. A república toma da potência dos poucos que os governantes sejam elevados por uma eleição, e da potência popular que não o sejam por alguma honorabilidade das riquezas.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **9. A tirania.**

**Depois que o Filósofo determinou sobre a república, e como ela é composta do estado de poucos e do estado popular, passa a determinar sobre a tirania.**

**Diz o Filósofo que sobre a tirania não se deve fazer um discurso prolixo, porque é uma república péssima. Deve-se, ao contrário, dizer algo breve sobre a mesma para que faça parte do presente tratado.**

**Já que a tirania é uma transgressão do reino, o Filósofo retoma primeiramente certas coisas que foram determinadas sobre o reino. De fato, nos livros precedentes foi exposta [a natureza] da monarquia real, onde foi considerada a própria monarquia, se às cidades convinha que um só governasse ou não e, suposto que convinha, foi considerado também como deveria ser este [único governante], pois deveria ser ótimo e de onde deveria ser escolhido, isto é, a partir dos homens ótimos, e de que modo.**

**[Declaradas estas coisas], deve-se dizer que há duas espécies de tirania, sobre as quais já determinamos anteriormente, quando determinamos o que diz respeito ao reino, que são muito próximos da monarquia real. Os governantes segundo estas duas espécies de tiranias governam segundo as leis. Uma destas espécies é aquela segundo a qual em algumas cidades de bárbaros eleva-se um monarca que a rege segundo as leis e os costumes. É costume [entre estes bárbaros] que tomam para si um monarca, ou por eleição, ou por sucessão, que os governa segundo as leis.**

**A segunda espécie de tirania é aquela segundo a qual alguns escolhiam para si um príncipe para afugentar os inimigos, como ocorria junto aos gregos na antiguidade, entre os quais eram escolhidos alguns que eram chamados de Aesymnetas.**

**Estas duas espécies tinham em si certas coisas opostas e diversas. Quando estes reis governavam segundo as leis e imperavam sobre os que os queriam, eram monarquias reais; quando, porém, abandonadas as leis segundo as quais deveria reger, dominavam com pleno poder segundo o seu arbítrio, reinavam tiranicamente e estas monarquias eram tirânicas.**



A terceira espécie de tirania, a qual é o próprio e maximamente tirano é convertível com a monarquia real dita de modo principal e primeiro. Não que seja igual a ela, mas por oposição. Porque assim como no reino governa um só segundo a sua vontade, a qual é ordenada pela razão para a utilidade dos súditos, assim também nesta [terceira espécie de tirania] governa um só segundo a sua vontade. Esta tirania, que não se submete a nenhuma lei, é um principado incorrigível dos semelhantes e dos melhores por causa de seu próprio bem, não do bem dos súditos.

E dizemos que é incorrigível porque não tem a capacidade de corrigir-se. Dizemos ser incorrigível aquele que pode mudar de uma disposição má para uma disposição boa de tal modo que preserve a sua própria natureza. Este principado, porém, é tão péssimo que de sua má disposição não pode mudar a uma boa disposição de modo que consiga preservar a sua natureza. Ao contrário, se mudasse, corromper-se-ia [a si mesmo]. O Filósofo, acrescentando os termos "*dos semelhantes e dos melhores*", se refere à matéria deste principado. Neste principado, de fato, há homens iguais, livres e virtuosos. Ao acrescentar "*por causa do bem próprio, não dos súditos*", o Filósofo se refere à causa final do principado.

De tudo isto se segue que este principado não é voluntário, porque ninguém, livre e voluntariamente, se submeteria a um tal principado. A razão é clara, pois ninguém que seja bem disposto segundo a natureza e que se incline à virtude, quereria submeter-se a quem governa não segundo a virtude, mas por causa de seu bem próprio.

Podemos concluir, portanto, que tais são as espécies da tirania, e pelas causas já ditas.

---

▪ *Anterior*                      ▪ *Índice*                      ▪ *Posterior*





## IV. A MAIS EXCELENTE DE TODAS AS REPÚBLICAS POSSÍVEIS A MUITAS CIDADES E A MUITOS HOMENS

### 1. Introdução.

Depois que o Filósofo determinou sobre a república assim comumente denominada, e também sobre a tirania, declara a seguir qual é a república ótima para muitas cidades e muitos homens simplesmente considerada.

Afirma primeiro que, depois de ter determinado sobre a república e a tirania, deve-se dizer qual é a república ótima e qual é a vida ótima para muitas cidades e para muitos homens.

[Ao acrescentar a expressão "*para muitas cidades e para muitos homens*", o Filósofo quer dizer que] não irá tratar da vida ótima simplesmente considerada segundo a verdade por comparação aos simples e idiotas, isto é, aqueles que simplesmente vivem. Não irá tratar também sobre qual será a vida ótima em comparação à disciplina especulativa, pois esta necessita de uma boa inclinação natural e um bom sucesso de sorte, coisas difíceis de se obterem. Não irá tratar igualmente da república ótima que é segundo a vontade e a eleição simplesmente considerada. [Ao contrário, o que o Filósofo deseja] é trata sobre a vida ótima tal qual é possível a muitos homens e a muitas cidades, e sobre as repúblicas às quais podem pertencer muitas cidades. Os estados dos ótimos dos quais foi tratado anteriormente não são possíveis para muitas cidades, a maioria das quais ficam aquém do ótimo.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 2. A vida ótima possível para um homem é um termo médio.

O Filósofo passa, pois, a mostrar qual é a vida ótima e a república possível para muitas cidades.

Ele afirma, primeiro, que assim como foi dito no Livro da Ética, a vida ótima do homem é a operação segundo a virtude não impedida. De fato, ela não consiste no ato primeiro, porque aquilo que está em ato primeiro está em potência ao ato segundo e, portanto, não é perfeito simplesmente considerado. O homem feliz, porém, é perfeito simplesmente considerado. Ele não o é, também, em hábito, porque o hábito é potência para o ato segundo. De modo que deve-se concluir que [a vida ótima do homem] consiste na operação última, porque esta não está mais em potência a outro. Mas a virtude é um termo médio, sendo um ato eletivo existente e, um termo médio determinado pela razão, conforme pode ser determinado por um sábio. Pelo que a vida ótima do homem é uma vida média e, ao dizer isto, nos referimos a um termo médio tal como é possível a um homem.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





### **3. A república é a vida da cidade, e a república ótima é um termo médio.**

O Filósofo declara, a seguir, que o mesmo é o termo médio e a mesma é a razão da cidade e da república, e de [sua] virtude e malícia. Ele afirma que a mesma é a razão da cidade boa e da república boa, [assim como a mesma é a razão] da cidade má e da república má. O motivo é que a república se compara à cidade assim como a vida [se compara ao homem]. A república, de fato, é a ordem da cidade. Ora, a ordem é uma certa vida daquilo do qual é ordem. Por isso a república é a vida da cidade. E assim como cessando a vida cessa [também] aquilo do qual ela é [vida], assim também, cessando a república, cessa a cidade. Assim, portanto, como a mesma é a razão da vida e daquilo do qual ela é [vida], e a mesma é a razão da perfeição e daquilo do qual ela é [perfeição], assim também a mesma é a razão da república boa e da cidade boa.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





#### **4. Os cidadãos ótimos são aqueles situados num termo médio.**

**Disto o Filósofo passa a concluir que os cidadãos ótimos são aqueles que [estão situados] em um termo médio. Conforme foi dito, a razão da boa república e da boa cidade é a mesma. Ora, há três partes na cidade: nela alguns são muito ricos, outros são muito pobres, outros, finalmente, estão em um termo médio, nem demasiadamente ricos nem demasiadamente pobres, situando-se em um termo médio. Como todos concordam que o termo médio é ótimo, já que a vida segundo a virtude é ótima, e a virtude é também um termo médio, é manifesto que na cidade os termos médios são ótimos, e a posse daqueles que se situam em um termo médio é o ótimo em tudo. Isto pode ser demonstrado por quatro razões.**

**A primeira razão é a seguinte. São ótimas cidades aquelas que facilíssimamente obedecem à razão. Mas aquelas [que estão no] termo médio na cidade facilíssimamente obedecem à razão, não aqueles que estão nos extremos. Os que estão no termo médio, portanto, são ótimos cidadãos. Os que estão no termo médio na cidade facilmente obedece, à razão, e não os que estão nos extremos, como aqueles que excedem aos demais em beleza, em fortaleza, em nobreza ou em riquezas, os quais não facilmente obedecem à razão. A razão para tanto é que aquele que excede, tanto na beleza, como na fortaleza, na nobreza ou nas riquezas, despreza os demais e se torna injurioso e inclina-se, por causa do excesso de algumas destas coisas, às deleitações desordenadas, e são piores, porque estas os fazem declinar daquilo que é segundo a razão reta. Quanto aos necessitados, porém, os muito débeis ou vis, carecem de razão e se tornam astutos, e muito maus em coisas [até mesmo] pequenas.**

**Sobre isto deve-se explicar que a astúcia é uma inclinação a encontrar modos e caminhos diversos para um fim não reto. O ato que procede [da astúcia] é chamado dolo ou fraude para causar danos a outrem. Na medida em que se ordena a causar um dano a outrem nas coisas, é dito fraude; na medida em que [se ordena a causar dano à própria] pessoa ou à sua fama, é dito dolo. Os homens demasiadamente necessitados encontram diversos modos e caminhos pelos quais possam adquirir riquezas, poder ou outras coisas semelhantes, além da razão. Por causa do que é manifesto**



**que são astutos e imensamente maus em coisas [inclusive] pequenas.**

**A segunda razão [pela qual pode-se concluir que os cidadãos ótimos são os situados em um termo médio é a seguinte]. São ótimos na cidade aqueles que amam os príncipes, [apóiam] os magistrados e bem aconselham para o bem da república. Ora, são os [situados no termo] médio os que amam os príncipes, não os [situados nos] extremos. De fato, aqueles que são excelentemente ricos não os amam, nem conseqüentemente bem aconselham, e são danosos à república. Os pobres também não amam os príncipes, porque consideram-se oprimidos por eles. Pelo que é manifesto que os [situados nos] extremos não são ótimos cidadãos.**

**A terceira razão [é colocada] dizendo que é ainda manifesto que os extremos na cidade não são ótimos cidadãos, mas são ótimos cidadãos os [situados num termo] médio, porque aqueles que excedem os demais nos bens da fortuna, como nas riquezas, no poder, nos amigos e nos semelhantes, não querem nem sabem submeter-se a outros. E isto neles procede desde a infância, porque desde a infância foram educados nas delícias. E por isto não são acostumados a submeter-se aos que ensinam: a causa pela qual não querem submeter-se aos mestres é porque não podem inclinar-se ao oposto do que são inclinados pelo costume, já que desde o nascimento foram inclinados ao oposto da submissão. Este é o motivo também porque não querem aprender. Quanto aos que são muito pobres, estes são tão humildes que não sabem governar nem sabem submeter-se senão em condições de um principado servil, pois [aprenderam] a submeter-se ao principado despótico que é o do senhor para com o servo. Se, portanto, a cidade é constituída por estes, será uma cidade de servos e senhores, o que será inconveniente. Pelo que fica manifesto que os extremos não são ótimos cidadãos; resta, portanto, que sejam [os situados] num termo médio.**

**A quarta razão [é colocada pelo Filósofo] dizendo que aqueles que invejam a outros e os desprezam e não sabem exercer uma magistratura, não só ótimos cidadãos. Mas os que são imensamente pobres invejam os demais, e não sabem exercer a magistratura. Os ricos também os desprezam imensamente, e por isso são contra a razão da república. Não, porém, os [situados num termo] médio, pelo que os extremos não são ótimos cidadãos, mas sim os [situados no termo] médio. É evidente que os necessitados, assim como os que**



**excedem os demais nos bens da fortuna, são invejosos e desprezadores dos demais. Os ricos e os poderosos, percebendo-se possuir aquilo que os outros não tem, desprezam-nos. Os necessitados e carentes, vendo que não possuem o que os demais possuem, invejam-nos, não porém os [situados num termo] médio. Os que, de fato, possuem o suficiente, não invejam; não desprezam, porque não possuem em excesso. Ora, invejar e desprezar são [coisas] contra a razão da república porque a amizade é necessária para a cidade. A comunicação, de fato, é uma certa amizade, porque os inimigos não querem participar com os inimigos nem mesmo pelo caminho. Mas a inveja e o desprezo são contra a razão da amizade, pelo que são contra a razão da república. É manifesto, portanto, que os extremos não são ótimos cidadãos, mas sim os [situados num termo] intermediário entre os extremos.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **5. A cidade ótima é a constituída num termo médio.**

Depois que o Filósofo determinou quais são os cidadãos ótimos, isto é, os [situados num termo] médio, declara qual é a cidade ótima, isto é, a que é composta [dos que se situam] num termo médio.

Ele declara, em primeiro lugar, que os [homens que vivem num termo] médio são maximamente preservados na cidade. Isto é evidente, porque eles não desejam os bens alheios, como os pobres. Possuem-nos, de fato, à suficiência, e por isso não desejam o alheio e não armam ciladas aos ricos. Os pobres, por serem carentes, desejam o alheio, e por isso armam ciladas aos ricos. Os [situados num termo], não possuindo superabundância de riquezas, nem armam ciladas aos outros nem os outros lhes armam ciladas. São estes aqueles que são maximamente preservados, pelo que é manifesto que a cidade que é composta de [homens situados num termo] médio é aquela que é maximamente conservada. Os [homens situados num] termo médio vivem, de fato, sem perigo. Porque ninguém lhes prepara ciladas, nem eles próprios o fazem aos demais, vivem sem perigo.

Disto pode-se concluir que a república que é composta por [homens situados num termo] médio é a república ótima. É manifesto que a república ótima é constituída de [termos] médios e que aquelas cidades que possuem muitos homens [situados num termo] médio são as cidades que possuem uma república ótima. A razão disto é que a parte mais vigorosa da cidade e a melhor é a parte intermediária, mais do que as duas partes restantes em separado, porque se uma parte, além da razão, quiser oprimir a outra parte, assim como se os ricos quiserem oprimir os pobres, esta parte se acrescentará aos pobres e com ela reprimirá a malícia dos ricos. Se, porém, os pobres quiserem se insurgir além da razão contra os ricos, os médios se unirão aos ricos e reprimirão os pobres. E por isso os médios impedem que na cidade se cometam excessos. Ora, uma república assim constituída é ótima.

[Destes argumentos conclui-se também] ser manifesto que, dado que a cidade ótima é a constituída pelos intermediários, o bem máximo é que na cidade os governantes tenham uma riqueza moderada e posses moderadas. Onde houver pessoas que excedam imensamente a outras nas riquezas, ou houver outras imensamente



**indigentes, haverá ali ou um estado popular ou um estado de poucos intemperado, no qual poucos homens muito ricos dominarão segundo a sua vontade ou então haverá um tirano por causa de ambos os excessos, isto é, dos ricos e dos necessitados. De fato, dos estados populares excessivamente orgulhosos [facilmente] levantam-se os tiranos. O mesmo pode-se dizer da potência dos poucos, não porém [do estado constituído de homens situados] em um termo médio. Muito mais facilmente se origina um tirano de um estado popular do que entre aqueles que estão próximos de um termo médio. A causa para isto ficará evidente mais adiante ao tratarmos sobre as transmutações da república.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **6. Sinais que manifestam que a república constituída de [cidadãos situados] no termo médio é ótima.**

O Filósofo, a seguir, declara por meio de três sinais que a república que é constituída por [cidadãos situados] no termo médio é ótima.

O primeiro [sinal] é o seguinte. É ótima aquela república que está mais sem sedições e perturbações. Mas esta é aquela que é constituída [por cidadãos situados] no termo médio. Portanto, a república que é constituída [por cidadãos situados] no termo médio é ótima.

Que somente a república que é constituída [por cidadãos situados] no termo médio é sem sedição e turbação pode ser demonstrado do seguinte modo. Onde há muitos intermediários, não há sedições nem turbações. Por causa disso é que as grandes cidades são mais isentas de sedições do que as pequenas, porque nas grandes cidades há muitos intermediários, enquanto que nas pequenas cidades imediatamente todos são divididos entre ricos e pobres e por isso nelas freqüentemente há perturbações e sedições. Disto fica manifesto que aquela república que é composta de intermediários é mais isenta de sedições e de turbações. A mesma coisa pode ser provada de outro modo, porque os estados populares são mais duradouros do que os estados dos poucos, porque possuem muitos cidadãos [situados no termo] médio e estes mais alcançam os principados do que na potência dos poucos. De onde é manifesto que a república que é composta por [cidadãos situados no termo] médio é mais isenta de sedição e turbação. Ao contrário, quando ocorre que entre os pobres e os ricos não há muitos intermediários, ou pelo menos não em número suficiente, se a multidão se tornar poderosa, cometerá muitos excessos, e por isso tal república estará mal constituída e rapidamente perecerá.

O segundo sinal [que mostra que a república constituída por cidadãos situados no termo médio é ótima] está em que os legisladores ótimos provieram de [cidadãos constituídos no termo médio], como Sólon. Sólon não era homem muito rico, nem um dos pobres. Semelhantemente, Licurgo não foi um dos grandes; não era rei. Carondas também não foi alguém procedente dos muito ricos nem dos muito pobres e, assim como estes, muitos outros. Estes foram os mais excelentes legisladores e eram cidadãos situados



num termo médio, o que manifesta que situar-se no termo médio predispõe à república ótima. Que os legisladores excelentes provém dos cidadãos situados no termo médio é um sinal de que a república ótima é constituída de cidadãos situados no termo médio.

O terceiro sinal [pelo qual a república ótima é constituída de cidadãos situados no termo médio] consiste em que há muitas repúblicas que são estados populares ou potências de poucos. Isto ocorre porque freqüentemente nas cidades [os cidadãos situados no termo médio] são poucos. Facilmente os cidadãos se tornam ou muito ricos ou muito pobres e, quando isto ocorre, os que superarem aos demais converterão a república segundo a sua vontade para a sua própria utilidade, de tal maneira que se os ricos superarem os pobres, converterão a república à sua vontade e a regerão, e então se tornará uma potência de poucos. Se, porém, os pobres excederem os ricos, regerão a república segundo a sua vontade e esta se tornará um estado popular, de onde que é manifesto que a república será ou um estado popular ou um estado de poucos.

Estas coisas não são retas e ocorrem por causa da falta de [cidadãos situados no termo médio], o que é sinal de que a república que é constituída de pessoas [situadas no termo médio] é ótima.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **7. A causa pela qual há muitos estados populares e estados de poucos.**

O Filósofo assinala, a seguir, por meio de duas razões, a causa pela qual há muitos estados populares e muitos estados de poucos.

A primeira razão é que as sedições e as lutas que se fazem nas cidades entre os ricos e os pobres entre si são a causa pela qual há tantos estados populares e de poucos. De fato, aqueles que conquistam uma vitória contra seus adversários instituem a república para a sua utilidade e para honra e prêmio de sua vitória, instituindo-a de tal modo que excedam os adversários, de tal maneira que se ela for obtida pelos pobres, se fará um estado popular; se ela for obtida pelos ricos, se fará uma potência de poucos.

O Filósofo coloca a segunda razão dizendo que alguns homens proeminentes na Grécia, poderosos pelo número de amigos, pela riqueza, pela nobreza e outras coisas, educados em alguma república, querendo instituir alguma república não instituíram qualquer uma mas, considerando a república na qual foram educados, foi esta a que instituíram. E porque foram educados no estado popular ou no estado de poucos, instituíram esta ou aquela, não considerando o bem comum, mas o bem próprio e, como estas lhes eram mais úteis, por isto as instituíram. E este é o motivo por que nunca ou raramente e somente junto a poucos encontra-se uma república média. Houve apenas um só homem ótimo o qual, quando estava no principado, persuadiu os cidadãos a [aceitarem] a república média, mas estes não a quiseram. Semelhantemente, nem aqueles que agora estão nas cidades querem recebê-la, porque não têm o costume pelo qual se inclinam a querer a igualdade mas querem ou governar eles próprios ou sustentar uma república que não é bem ordenada, como é a potência de poucos pela qual dominam ou alguma outra.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **8. Conclusão. Como as demais repúblicas se relacionam para com a república média.**

Há várias espécies de repúblicas diversas da intermediária, como o estado popular e o estado de poucos. Cada uma destas possui diversas espécies, conforme foi explicado anteriormente. Qual destas é melhor, e qual é pior, considerada a natureza da república intermediária, não é difícil de se perceber. Como a república que está no meio é a ótima, aquela que for mais próxima desta é melhor, e aquela que for mais afastada é a pior. Pois universalmente isto é verdade, que em cada gênero aquilo que é mais próximo do primeiro é mais perfeito e melhor naquele gênero, pelo que aquela república que é mais próxima da república ótima é melhor em muitas [coisas], assim como a primeira espécie de estado popular é melhor do que a segunda, e a segunda é melhor do que a terceira e a terceira do que a quarta. A quarta, porém, é péssima entre todas. Semelhantemente, quanto à potência de poucos a primeira é melhor do que a segunda, a segunda do que a terceira, e a terceira [do que a quarta], e assim sucessivamente.

O Filósofo afirma que a república mais próxima da república ótima é melhor simplesmente falando sem suposição porque se tratamos do melhor e do ótimo por suposição nada proibirá que alguma, que não é a melhor simplesmente falando, seja melhor do que outras, assim como se em alguma cidade os cidadãos forem iguais em liberdade, melhor será para eles se regerem pelo estado popular do que pela república média.

---

▪ [Anterior](#)

▪ [Índice](#)

▪ [Posterior](#)





## V. QUAIS REPÚBLICAS CONVÉM A QUAIS CIDADES

### 1. Introdução.

Depois que o Filósofo declarou qual república é a ótima para muitas cidades, declara agora quais repúblicas convém a quais cidades. Ele declara, primeiramente, a quais cidades convém o estado popular; em segundo lugar, a quais cidades convém a potência de poucos e, finalmente, a quais cidades convém a república.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **2. A quais cidades convém o estado popular.**

Qualquer cidade em que haja uma grande multidão de necessitados mas que não exceda, pela virtude, o que falta na multidão dos ricos ou dos pobres, convém ser regida pelo estado popular.

Por exemplo, se os agricultores excedem em número, convirá haver um estado popular de agricultores. Segundo a diversidade do povo convirá que o mesmo seja regido por diversas espécies de estado popular. Por exemplo, se a multidão dos agricultores exceder, convirá que [esta cidade] seja regida pela primeira espécie de estado popular. Se, porém, a multidão exceder pelo número dos mercenários, convirá que a cidade seja regida pela última espécie de estado popular. Os [mercenários], de fato, são [os homens] menos persuadíveis pela razão e os que mais se inclinam à avareza e por isso convém que eles sejam regidos por aquela espécie de estado popular pela qual mais possam satisfazer à sua avareza. Ora, esta é a última espécie, na qual o povo não governa segundo a lei, mas segundo a sua sentença e vontade.

Onde a multidão for intermediária, convirá que seja regida por alguma espécie [de estado popular] intermediário. Se a multidão exceder pelo número dos livres, [o estado popular] deverá ser o da segunda espécie; se a multidão exceder por quaisquer outros, [o estado popular] deverá ser o da terceira espécie.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





### **3. A quais cidades convém o estado de poucos.**

O Filósofo mostra a quais cidades convém o estado de poucos dizendo que onde houver uma multidão de homens ricos que mais abunde em nobreza e riqueza do que carece de multidão, nesta cidade convém que haja um estado de poucos. É segundo a diversidade desta multidão convém diversificar a espécie de estado de poucos, de tal modo que onde houver uma multidão de ricos que tenham posses pequenas convirá que a cidade seja regida pela primeira espécie de estado popular, na qual dominam muitos ricos não muito excedentes em riquezas, mas tendo pequenas posses.

Onde, porém, houver uma multidão menor, mas que tenha mais riquezas, convém que esta cidade seja regida pela segunda espécie do estado de poucos.

Onde, porém, houver ainda menos ricos, mas mais ricos do que os anteriores, convém que esta cidade seja regida pela terceira espécie. Onde os ricos forem em ainda menor número, mas ainda mais ricos, convém que esta cidade seja regida pela quarta espécie.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





#### **4. A quais cidades convém a república.**

O legislador, se deseja bem ordenar a república, deve assumir à república os [cidadãos situados no termo] médio. E deve fazer isto, qualquer que seja a lei que estabelecer, sejam as leis convenientes à potência de poucos, sejam [as convenientes] ao estado popular. Sempre importa coassumir os médios e é assim que deverá fazer as leis e ordenar a república para que pelas leis possa salvar a república.

Alguém poderia objetar que o legislador não deveria assumir os [cidadãos que estão num termo] médio, porque os pobres e os ricos não o consentiriam, e deste modo far-se-ia a turbação da cidade. Mas o Filósofo exclui esta objeção, dizendo que não se deve temer que os ricos e os pobres não estejam de acordo [nesta questão]. A razão que o Filósofo aponta para tanto consiste em que nem os ricos, nem os pobres querem ser servos dos senhores, e por isso o que mais buscam é uma república comum. Ora, esta é a república, e não outra, porque os pobres não querem que os ricos dominem e sejam oprimidos pelos mesmos, nem os ricos querem que os pobres tenham ser dominados por eles, e por isso [ambos] buscam um governante mais confiável. De onde que fica manifesto que a república, quanto mais mista for, aproximando-se da igualdade e da indiferença, tanto mais será capaz de ser duradoura.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **5. Como a república deve ser mesclada do estado de poucos e do estado popular.**

Os estados de poucos possuem leis pelas quais sofisticadamente a multidão é excluída da república. Os dominantes dos estados de poucos com falácia e dolo propõem ao povo cinco coisas a respeito das assembleias, das magistraturas, do julgamento, das armas e do exercício.

Os que quiseram favorecer o estado de poucos ordenaram sobre as assembleias que seria permitido que todos comparecessem às mesmas, mas de tal modo que os ricos, se não comparecessem, sofreriam algum dano, enquanto que os pobres não. Ou então que os ricos sofressem um dano muito maior do que os pobres. É manifesto que por esta lei os pobres eram excluídos porque os ricos, por sofrerem um grande dano, eram compelidos a vir, enquanto que os pobres, por não sofrerem nenhum dano, não se importavam em comparecer, e assim não participavam da cidade com boa vontade.

Quanto à magistratura, ordenaram que todos poderiam alcançá-la, mas depois estabeleceram que aos pobres seria lícito que renunciassem à mesma, não porém aos ricos. É manifesto que através desta lei excluía-se os pobres porque estes, tendo que se ocupar de outras coisas, facilmente abandonavam a magistratura, sendo-lhes permitido fazê-lo, enquanto que os ricos sempre nela permaneciam, sendo-lhes proibida a renúncia.

Quanto ao julgamento, ordenaram que fosse imposto um dano aos ricos se estes não julgassem e discutissem, enquanto que aos pobres era concedida a dispensa para não [julgar e] discutir. Outras vezes era ordenado um dano para ambos se não quisessem julgar e discutir, mas de modo que seria um grande dano para os ricos e um pequeno dano para os pobres.

Disposições semelhantes foram ordenadas quanto às armas e aos exercícios, estabelecendo que seria lícito aos pobres não possuir armas, enquanto que os ricos, se não as possuíssem, seriam severamente punidos. Quanto aos exercícios, ordenaram que os pobres, se não se exercitassem nas armas, não lhes adviria nenhum dano; mas ordenaram aos ricos que se exercitassem sob pena de



**grandes prejuízos.**

**Estes são os sofismas legislativos pelos quais os que favorecem a oligarquia buscam excluir os pobres da civilidade.**

**Ao contrário, os que buscam favorecer o povo em sua política, sabiamente se opõem a estas disposições. Contra todas estas disposições ordenaram que os pobres se participassem das assembléias e discutissem, deveriam receber um soldo, enquanto que os ricos, se não comparecessem, não sofreriam nenhum prejuízo. Estas leis se destinavam a excluir os ricos. Os pobres, sabendo que ganhariam uma recompensa, de muito boa vontade se apresentavam às assembléias, enquanto que os ricos, sabendo que nenhum prejuízo lhes adviria pelo seu não comparecimento, não se preocupavam em estar presentes, principalmente porque ali não eram honrados e, deste modo, todo o poder era transferido à multidão.**

**[Destas coisas] pode-se concluir como a república deve ser mesclada do estado de poucos e do estado popular. Se fizermos uma combinação correta destes elementos, será necessário tomar as coisas que pertencem a ambos os regimes segundo a parte e ordenar que os pobres recebam uma recompensa se comparecerem às assembléias, enquanto que os ricos sofram um prejuízo se não comparecerem e, deste modo, a civilidade será comum a todos.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **6. A república é principalmente dos que usam as armas.**

**A república deve ser dos que usam as armas e dos que as usam em ato. O motivo disto é porque a república deve ser [daqueles que estão situados num termo] médio, e por isso deve ser daqueles em que há muitos medianos. Ora, estes são os que usam as armas.**

**Quanto porém deve ser o censo e a multidão [de homens que] haja na cidade, isto não é [aqui determinado pelo Filósofo]. Convém, de fato, determinar o censo na cidade segundo a região e segundo a potência do adversário. Convém que a multidão seja tanta quanta a região possa alimentar, e tanta quanta possa repelir os adversários. Deve-se considerar também que a qualidade e a boa disposição segundo a disciplina e os costumes muito acrescentam à bondade da república e, por isso, deve-se fazer com que os que participam da política sejam muitos, pelo menos segundo a qualidade, embora possam carecer de quantidade.**

**[Duas notas devem ser acrescentadas ao fato de que a república deve ser dada aos que usam das armas]. A primeira é que convém que haja mais pessoas que participam da república do que os que não participam. O motivo é que os pobres que vivem na cidade sem [participarem do] principado desejam viver quietamente e sem turbacão, sem que ninguém os moleste e sem que ninguém lhes tire os seus bens. Isto, porém, não é fácil de se obter, porque o que ocorre mais freqüentemente é que os governantes não são mansos nem humanos, e por isso é difícil que os pobres não sejam molestados. Ademais, aqueles que fazem uso de armas, quando deve-se lutar numa guerra, querem receber alimento dos pobres se houver pobres e, se não os receberem, movem guerra contra eles; se os receberem, porém, os pobres tentarão se insurgir contra eles. Para que, portanto, não possam se insurgir contra os governantes, importa que haja muitos mais que estejam no uso de armas do que os que não o estejam.**

**[A segunda observação é que] devem participar da república não somente os que possuem armas como também os que as possuírem e fizerem uso delas. É costume entre alguns que participem da república não apenas aqueles que vão às armas e as usam em ato, como também aqueles que já o foram e já tiveram o uso das mesmas. Isto é muito conforme a razão, porque estes últimos foram**



mais exercitados nos atos das virtudes e das armas. É razoável, portanto, que estes participem da república.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## VI. AS PARTES DA REPÚBLICA: OS CONSELHEIROS, OS GOVERNANTES E OS JUÍZES. I. OS CONSELHEIROS.

### 1. Introdução.

Depois que o Filósofo determinou qual é a república ótima, e quais convém a quais cidades, passa a determinar sobre algumas partes da república, isto é, sobre os conselheiros, os governantes e os juízes.

Depois que foi determinado sobre cada república em comum e separadamente, em seguida deve-se dizer que há três partes das coisas públicas sobre as quais o legislador deve considerar e comparar segundo a natureza de cada uma. Estas partes, estando corretamente dispostas, necessariamente a república estará bem ordenada e, vice versa, mal ordenada e segundo a diferença destas partes será necessário que as repúblicas difiram, porque através destas partes distribui-se a república que é a ordem dos que governam.

A primeira destas partes é aquela à qual cabe o conselho das coisas comuns à cidade. A segunda é a que diz respeito aos principados, a quem convém o principado, a quem convém governar e como devem ser tomados, se pela sorte ou pela escolha. A terceira parte é aquela que diz respeito aos [juízes e ao poder de] julgar.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 2. Sobre o que a república deve julgar.

Os governantes de uma cidade aconselham-se sobre a guerra, se devem guerrear ou não, e da paz, se a paz deve ser feita com os adversários ou não.

Devem aconselhar-se também sobre as leis, como devem ser estabelecidas. Devem aconselhar-se também sobre a morte de alguém, se deve ser morto ou perdoado aquele que foi contra a cidade. Devem aconselhar-se igualmente sobre como os governantes devem ser escolhidos e corrigidos.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





### 3. A quem cabe aconselhar a cidade. Colocação do problema.

É necessário que todos os julgamentos [ou conselhos] sejam dados a todos os cidadãos, de tal modo que todos os cidadãos julguem de todos os assuntos, ou a uma só pessoa sejam confiados todos os julgamentos, como a um governante único, ou a vários, se são vários juízes. Também [poderá ocorrer] que alguns julgamentos sejam dados a alguns cidadãos enquanto outros julgamentos sejam dados a outros, ou que alguns julgamentos sejam confiados a todos enquanto outros o sejam apenas a alguns.

[O Filósofo pretende mostrar, a seguir], a quais repúblicas competem cada um destes modos. Primeiro irá mostrá-lo quanto ao estado popular, depois quanto ao estado de poucos e finalmente, em terceiro, quanto ao estado dos ótimos.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





#### **4. Os modos de aconselhamento no estado popular.**

**Pertence ao estado popular que todos julguem e deliberem de tudo. Este modo, porém, pode ser subdividido em outros quatro.**

**Há vários modos pelos quais todos podem julgar de tudo.**

**O primeiro é aquele pelo qual todos alcançam todos os julgamentos, mas de tal modo que isto não convenha a todos simultaneamente, mas por partes. Quando, acerca de certos assuntos públicos, os governantes devem aconselhar-se, como ocorre na república Milesiana e em outras, todos os cidadãos se reúnem para tanto segundo a parte, isto é, segundo as tribos ou outras partes menores, de tal modo que uma parte se reúna após a outra e não haja nenhuma parte que não alcance a civilidade. Este é o modo que compete ao primeiro modo do estado popular, segundo o qual governam os agricultores, possuindo pequenas riquezas, e governam segundo as leis e não segundo a vontade. De fato, os agricultores nem sempre podem comparecer às assembléias, porque tem que viver da agricultura na qual tem que trabalhar. E por isso é necessário que estes compareçam às assembléias segundo a parte, embora em algumas circunstâncias convém que todos venham juntos.**

**O segundo modo é aquele pelo qual todos se dirigem à assembléia simultaneamente, mas apenas em grandes assuntos, como na escolha dos governantes, quando deve ser estabelecida alguma lei, quando deve tratar-se da guerra ou da paz ou ainda quando os governantes devem ser corrigidos. Os demais assuntos são delegados aos governantes que assumem pela eleição ou pela sorte. Este segundo modo compete ao estado popular em que a multidão não possui riquezas suficientes, pelo que convém confiar algumas coisas aos principados.**

**O terceiro modo é aquele pelo qual todos se reúnem em assembléia para as coisas maiores, como a correção dos príncipes e a guerra, enquanto que os demais assuntos são confiados aos príncipes que são escolhidos entre quaisquer cidadãos que saibam governar. Este modo difere do anterior, porque naquele os príncipes não são escolhidos entre quaisquer cidadãos, enquanto que neste o são. Este modo compete ao terceiro tipo de estado popular, no qual os**



**governantes podem ser quaisquer cidadãos.**

**O quarto modo é aquele pelo qual todos se aconselham e julgam de todas as coisas, de tal maneira que nada é confiado aos governantes, mas apenas referido. É assim que ocorre no último modo do estado popular, no qual governa a multidão. Este quarto modo compete ao quarto tipo de estado popular, o qual, conforme dito acima, é proporcionado ao quarto tipo de estado de poucos, que é proporcionado à monarquia tirânica. Assim como a monarquia tirânica é péssima, assim também esta potência de poucos é péssima entre todas as suas espécies, da mesma maneira como este quarto modo do estado popular é péssimo entre todos os modos de estado popular.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 5. Os modos de aconselhamento no estado de poucos.

Quando alguns se aconselham de todas as coisas, temos o estado de poucos.

Este modo se divide em muitos.

O primeiro ocorre quando alguns ricos que não possuem riquezas excelentes, mas apenas pequenas riquezas, se aconselham de todas as coisas, e são muitos os que possuem tais riquezas e ademais governam segundo a lei, de tal modo que não possam mudar a lei, mas apenas executar o que ela preceitua, e [todos estes] podem alcançar o principado. [Cidades] como estas ocupam o termo médio na cidade, pelo que este modo é uma mescla entre o estado de poucos e a república.

O segundo modo [de aconselhamento no estado de poucos] ocorre quando não todos os ricos se aconselham de todas as coisas, mas alguns, mais ricos do que os outros, são eleitos e governam segundo a lei.

O terceiro modo ocorre quando homens ainda mais ricos e em menor número governam e se aconselham sobre todos, possuem o poder de escolher aqueles que faltam nos principados e os seus filhos os sucedem, embora ainda governem segundo a lei.

O quarto modo [ocorre quando] homens ainda mais ricos do que no modo anterior e em número também menor governam não segundo a lei, mas segundo as suas sentenças, de tal maneira que são senhores da lei, porque podem estabelecer a lei ou mudá-la.

- 
- *Anterior*
  - *Índice*
  - *Posterior*





## 6. O modo de aconselhamento no estado dos ótimos.

[No estado dos ótimos] todos aconselham nas coisas grandes como a paz, se deve ser concluída com os adversários, e a guerra, e na correção dos príncipes. O restante é delegado aos príncipes, que devem ser assumidos por eleição. [A guerra e a paz, e a correção dos príncipes] devem caber a todos por causa de sua magnitude, de sua periculosidade e por produzirem grandes inimizades. De fato, alguém poderá ter uma maior inimizade para com poucos, ou para alguns, do que para toda uma multidão, porque esta se dividirá em muitas, tornando menor a inimizade para cada particular. Nos demais assuntos, por não haver grandes perigos, poderão julgar os príncipes.

Quando nas coisas grandes todos aconselham, enquanto que nas demais o fazem os príncipes, os quais são assumidos por eleição não dentre todos, mas dentre um número reduzido [de homens] devidamente investigados e julgados a partir dos quais é feita a eleição, temos então um estado de ótimos.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **7. Cautelas a serem observadas nos estados populares.**

**O Filósofo faz três recomendações a serem observadas nos estados populares.**

**Na primeira ele diz que no estado popular que maximamente parece ser popular, como é o caso da quarta espécie na qual todo o povo domina não segundo a lei mas segundo a sentença, convém e é melhor fazer com que os ricos, se não comparecerem ao julgamento e às assembléias, sejam onerados com um grande dano; quanto aos pobres, porém, se vierem à assembléia, que recebam uma recompensa. A razão para isto consiste em que, se vierem os ricos e os pobres haverá uma deliberação melhor e mais sadia. O que os ricos não discernirem será discernido pelos pobres, e inversamente. E o que for deliberado por todos, mais facilmente será executado por todos.**

**A segunda recomendação consiste em que convém ao estado popular que sejam escolhidos para julgar ou aconselhar sempre alguns de todos [os grupos], de tal modo que quantos forem chamados dos ricos, também sejam chamados dos pobres; tantos desta tribo quantos daquela outra; de tal maneira que sempre se conserve a igualdade e de modo que quantos sejam tomados de alguns, tantos sejam tomados de outros segundo uma proporção igual. A razão para isto é que, em assim o fazendo, melhor serão executadas as deliberações e maior concórdia haverá entre todos.**

**A terceira recomendação é uma cautela contra algo que poderia ser dito contra a primeira destas recomendações. O Filósofo dizia que deveria ser dada uma recompensa aos pobres que comparecessem às assembléias, Alguém poderia dizer que tal coisa não seria conveniente, porque então muitos viriam e neste caso, se forem em muito maior número do que os ricos, deliberarão segundo mais lhes aprouver, com o que os ricos não as quererão observar e deste modo haverá uma dissensão. A este respeito o Filósofo declara que se os pobres excedem pela multidão os homens médios e insignes, ou quaisquer outros, neste caso não deverá ser dada uma recompensa a todos, a não ser segundo uma proporção à multidão dos ricos, ou mesmo convirá privar a muitos da presença à assembléia.**



---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **8. Cautelas a serem observadas nos estados de poucos.**

Para que bem possam se aconselhar aqueles que favorecem o estado de poucos e o seu conselho se firme, convém que sejam chamados alguns do povo, por exemplo, aqueles que de algum modo são proeminentes entre o povo, e que tratem com eles sobre os assuntos que os que favorecem o estado de poucos forem tratar. A razão é que, deste modo, o povo participe do trabalho consultivo, e o que for deliberado desta maneira a multidão não o poderá dissolver, mas o executarão em unidade com o poder de poucos.

A segunda cautela consiste em que, para que o conselho de poucos seja firme, convém que os poucos investiguem a sentença do povo, ou qual seja a sua opinião, e então sentenciem segundo a sentença dele, de tal maneira que o povo sentencie a mesma sentença que os poucos ou, se tal não puder ser feito, que ao menos não sentenciem contrariamente ao povo. Ou ainda, que os príncipes se aconselhem sobre as coisas que se ordenam à república e então, o que for encontrado por meio deste conselho, seja comunicado a todos os conselheiros do povo. Estas são maneiras para que a sentença dos poucos seja mais firme.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## VII. AS PARTES DA REPÚBLICA. II. O PRINCIPADO.

### 1. Introdução.

Depois que o Filósofo determinou sobre o consultivo, seus modos e a quem ele compete em cada república, determina a seguir sobre o principado.

O Filósofo inicia dizendo que não é fácil determinar quais devem ser os principados, e quantos, porque a república bem ordenada necessita de muitos principados e príncipes.

Há principados que distribuem os bens comuns a quem estes deve, ser distribuídos; há também aqueles pelos quais são anunciados os avisos gerais que devem ser anunciados. Há outros que são escolhidos para serem enviados a cidades estrangeiras e outros principados. Há também outros príncipes que cuidam de todas as cidades quanto a alguma operação, como é o condutor de um exército dos que estão em guerra, ao qual cabe dirigir os cidadãos em guerra. Outros são príncipes, que não detém o cuidado de todos quanto a alguma operação, mas cabe-lhes cuidarem de alguma parte da cidade, como são os curadores das mulheres e das crianças. Outros ainda são principados econômicos como os mensuradores de trigo e os ministeriais, que possuem ministérios diversos na cidade.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 2. Os principais modos de principado.

As operações dos principados são aconselhar-se sobre determinadas matérias, julgar e preceituar, porém a operação máxima do principado é preceituar. Preceituar, de fato, pertence maximamente ao principado. O Filósofo diz: maximamente e simplesmente, o que vale dizer, devem ser chamados de principados aqueles aos quais competem os atos de aconselhar, julgar e preceituar. E será dito maximamente principado aquele principado ao qual competir preceituar, porque este é o ato principal do próprio principado.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





**3. Nas grandes cidades convém que uma só pessoa tenha um só principado, enquanto que nas pequenas que uma só pessoa tenha vários.**

Nas grandes cidades convém que um só príncipe se ordene a uma só obra e não a muitas. A razão para isto é dupla.

A primeira é que nas grandes cidades muitos são os cidadãos dignos de governar, pelo que nas grandes cidades não convém que uma só pessoa tenha vários principados.

A segunda razão é que uma só obra é melhor realizada por uma só pessoa a quem se lhe atribui o cuidado sobre a matéria, do que se se distraísse atendendo a muitas, pelo que é melhor que um só príncipe, em vez de vários, seja confiado a uma só pessoa.

Nas pequenas cidades, porém, convém que uma só pessoa tenha vários principados.

A razão disto se deve a que nos pequenas cidades há poucos cidadãos e por isso, por causa de seu pequeno número, não pode haver muitos principantes, motivo pelo qual convém que uma só pessoa tenha vários principados.

- 
- *Anterior*
  - *Índice*
  - *Posterior*





#### **4. Quando convém unir ou dividir os principados.**

**O Filósofo pretende a seguir discutir quando convém unir vários principados em um só, e quando convém dividir um só em muitos.**

**[Para tratar sobre este assunto, o Filósofo terá que levantar primeiro três questões e resolvê-las].**

**A primeira dúvida é se a diversidade dos lugares diversifica os príncipes, mesmo se o principado seja um só segundo a razão. Isto é, quando o que cuida da honestidade no fórum é uma pessoa e o que cuida da honestidade em outros lugares é outro, [se estamos diante de um só ou vários principados].**

**A segunda dúvida é se os principados devem ser distinguidos segundo a coisa ou segundo o homem. Isto é, se o principado deve ser distinguido segundo aquilo que per se é visto quando se [preceitua ou] dirige, ou segundo a multidão dos homens que deve, ser dirigidos, como por exemplo, se é o mesmo o principado que cuida do ornamento das crianças e o que cuida do ornamento das mulheres.**

**A terceira dúvida é se os principados se distinguem segundo a distinção das repúblicas, isto é, se no estado popular, no estado de poucos, no estado dos ótimos e na monarquia real os principados são os mesmos ou difere, pelo gênero ou espécie.**

**[Para solucionar estas questões] é necessário entender que os principados se distinguem assim como as [demais] coisas naturais, isto é, segundo a forma e a matéria.**

**A forma do principado é uma virtude ou potência. De fato, o principado é uma certa potência ou virtude. A virtude, porém, [é dita] em ordenação a um fim, de onde que, segundo a distinção do fim se distinguem os principados. O fim do principado é duplo, havendo um fim remoto e um fim próximo. O fim remoto é o fim da república ao qual se ordenam, de modo último, todos os principados. Este é o fim máximo e imediatamente principal. O fim próximo do principado é, por exemplo, a vitória para a condução de um exército, ou a sentença para o julgamento de um subordinado.**



**Ora, qualquer principado distingue-se em primeiro lugar segundo a distinção de seu fim remoto. Portanto, se os fins das repúblicas forem diversos, os principados das diversas repúblicas serão diversos.**

**Com isto resolvemos a terceira questão pela qual perguntávamos se um principado pode ser distinguido segundo a distinção das repúblicas. A resposta é afirmativa, isto é, os principados devem ser distintos segundo a diversidade dos fins últimos.**

**Segundo a distinção do fim próximo também devemos distinguir os principados, e isto de dois modos. De um primeiro modo, segundo a distinção do próprio fim segundo si mesmo e, deste modo, devem ser diversos os principados da condução de um exército e do julgamento. De um segundo modo os principados devem ser distinguidos pelo fato de que os homens se relacionam diversamente para com [o seu fim próximo], de tal maneira que o fim pode ser o mesmo segundo a coisa mas, porque os homens se relacionam diversamente para com aquele fim, os principados se distinguirão, como é o caso do principado do ornamento das mulheres, das crianças e dos homens.**

**Com isto resolvemos a segunda questão na qual perguntava-se se a distinção do principado é segundo os homens ou segundo a coisa. A distinção será segundo a coisa, como quando faz-se distinção do fim próximo segundo se e será segundo os homens quando os homens se relacionam de modo diverso ao fim do principado.**

**O principado pode ser distinguido segundo a matéria, como quando faz-se distinção segundo o lugar e os homens. De fato, os lugares podem ser tão distantes que um homem não possa regê-los e, neste caso, um principado será dividido em vários. Do mesmo modo, se há uma grande multidão de cidadãos que não podem ser dirigidos por um só, será necessário que um principado uno segundo a espécie seja distinguido em muitos. Se, porém, os lugares forem próximos e os homens forem poucos, então muitos principados serão unidos em um só.**

**Ocorre também que diversos principados segundo a coisa se unam, principalmente quando há um só fim segundo a coisa mas diversos modos dos homens se relacionarem para com eles. Por causa do pouco número de homens e da proximidade dos lugares, poderão**



ser unidos, como ocorre quando a mesma pessoa tenha o cuidado do bem do ornamento dos homens, das mulheres e das crianças. Em outras ocasiões ocorre o contrário por causa dos motivos contrários.

Tudo isto o Filósofo acenou brevemente dizendo que, segundo a diversidade dos lugares, dos homens, da coisa e das repúblicas ocorre uma diversidade de principados. Ocorre às vezes que diversos principados se congreguem em um só, outras vezes que um só seja dividido em muitos, porque ocorre em algumas cidades haver muitos cidadãos e lugares distantes, de tal modo que um só não pode reger e um só principado tenha que ser dividido em muitos. Em outros ocorrerá haver poucos cidadãos e os lugares não serem distantes, mas próximos, e então muitos principados serão unidos em um só, porque a mesma pessoa será suficiente para reger diversos principados.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 5. *Um modo de governo em que não há consultivo.*

Há um certo estado popular em que não há consultivo. Em algumas repúblicas o principado consultivo é removido ou destruído pelos estados populares, a saber, naqueles em que todo o povo, quando se reúne em assembleia, delibera sobre todas as coisas. Isto ocorre quando todo o povo se reúne em assembleia e todos tratam de todas as coisas, principalmente quando se estabelece uma pena aos chamados se não se apresentarem e prêmios se vierem. Sendo chamados deste modo, reúnem-se e tratam de todas as coisas.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 6. Os doze modos de instituição dos principados.

Depois que o Filósofo determinou sobre a distinção dos principados, declara a seguir o modo de instituição dos mesmos.

[O Filósofo afirma, em primeiro lugar], que há três diferenças segundo a razão pelas quais, divididas e combinadas, podem ser tomados todos os modos de instituição dos principados. A primeira das três diferenças é tomada daqueles que instituem o principado, isto é, se os instituintes são todos os cidadãos ou alguns. A segunda diferença é tomada daqueles de onde são instituídos os príncipes, se de todos os cidadãos ou de algumas pessoas determinadas segundo a dignidade, seja segundo a virtude, ou segundo algum outro modo. A terceira diferença é tomada do modo pelo qual os príncipes são instituídos, se o são pela sorte ou pela eleição.

Estas três diferenças podem ser combinadas entre si, porque ou todos instituem, ou alguns e instituem ou a partir de todos ou de alguns, e ou por eleição ou por sorte. Deste modo, no total, teremos uma divisão em doze membros.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **7. Os modos de instituição dos principados que competem a cada república.**

[Dos doze modos de instituição dos principados que foram tratados], duas destas combinações pertencem ao estado popular, isto é, que todos instituem os principados [tomando os que a eles serão elevados] dentre todos, seja por sorte ou por eleição. Isto, de fato, pertence maximamente onde a multidão domina, e este é o estado popular.

Não compete à república instituir a todos ou a alguns simultaneamente de todos. Os modos de instituição dos principados que pertencem à república, por ser mista do estado de poucos e do estado popular são instituir a todos simultaneamente mas divididamente pelas diversas tribos e instituir os ofícios a partir de todos mas divididamente, tanto pela sorte como pela eleição. Pertence à república também escolher segundo estes mesmos modo a alguns a partir de todos ou a partir de alguns, mas de maneira que alguns sejam sorteados dentre todos e outros o sejam por eleição.

Pertence ao estado de poucos instituir apenas a alguns a partir de todos, seja pela sorte ou pela eleição ou segundo ambos estes modos, de maneira que alguns sejam instituídos por eleição e outros por sorte. De fato, pertence à potência de poucos que poucos governem.

Pertence ao estado dos ótimos, [ou melhor], à república mesclada com o estado dos ótimos, instituir alguns a partir de todos por sorte e instituir a outros a partir de alguns por eleição. Este modo é o que convém à república mesclada com o estado dos ótimos.

Instituir a alguns a partir de alguns, por sorte ou por eleição, mas de modo que isto diga respeito aos poucos ricos, é coisa que pertence ao estado de poucos. Instituir porém a partir de alguns que sejam virtuosos e por eleição, isto pertence ao estado dos ótimos.

---

▪ *Autorizar*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## VIII. AS PARTES DA REPÚBLICA. III. O JUDICATIVO.

### **1. As espécies de julgamento.**

Depois que foi determinado sobre o consultivo e sobre o principado, devemos tratar agora do terceiro a que nos tínhamos proposto, que é o judicativo e o julgamento.

As espécies de julgamento, universalmente consideradas, são oito.

A primeira é a dos julgamentos corretivos segundo os quais são punidos os que transgridem a lei.

A segundo é a dos julgamentos que punem aquele que peca contra algo comum, por exemplo, contra alguma pessoa pública.

A terceira é a dos que punem aqueles que delinqüiram contra toda a república.

A quarta é a dos julgamentos sobre os danos e injúrias infringidos e dos quais há disputa.

A quinta espécie dos julgamentos é a dos contratos grandes e pequenos.

A sexta espécie é a dos julgamentos dos homicídios, a qual possui as suas [próprias] espécies.

A primeira espécie dos julgamentos dos homicídios é aquela que julga os homicídios feitos premeditada e deliberadamente, e voluntariamente armando insídias.

[A segunda espécie dos julgamentos dos homicídios é a dos homicídios involuntários].

A terceira espécie de julgamento dos homicídios é aquela que julga os homicídios perpetrados e confessados, sobre os quais, todavia, alega-se que isso tenha sido feito com justiça e, sobre esta alegação, existe uma disputa se verdadeiramente tal ato foi feito



**justa ou injustamente.**

**A quarta espécie dos julgamentos dos homicídios é aquela que julga os homens sobre os quais alguns imputam o homicídio, mas os [supostos culpados] eles próprios o negam. Algumas vezes costuma-se conduzir este julgamento pelo juízo do fogo ou da água, de tal modo que o acusado seja obrigado a segurar um ferro em brasa com as mãos desprotegidas de maneira que se o réu se queimar, seja condenado e, se não se queimar, seja absolvido. Este modo de julgamento é irracional, porque isto equivale a confiar-se à sorte e ao julgamento divino e por isso raramente hoje é feito por homens que fazem uso da razão, e menos ainda nas grandes cidades onde há mais homens sábios.**

**A sétima espécie de julgamento é a que julga as disputas dos peregrinos, e esta subdivide-se em duas [espécies próprias]. A primeira é a que julga as controvérsias que ocorrem entre os peregrinos entre si; a segunda é a que julga as disputas que há entre peregrinos estrangeiros e os cidadãos.**

**Além destas sete espécies de julgamento ainda há uma oitava, que é a que julga sobre as pequenas comutações, que são acerca de coisas mínimas. Destas coisas é necessário também fazer julgamento, e estes não devem ser delegados à multidão dos demais juízes por causa de sua pequenez; ao contrário, [precisamente por causa de sua pequenez] devem ser levados a um único juiz para eles delegados.**

**[Enumeradas as espécies dos julgamentos, o Filósofo declara a seguir] que as diversas espécies de julgamentos acerca dos homicídios e as que julgam sobre as disputas entre peregrinos não serão tratadas no momento. [O Filósofo, de fato], deseja tratar apenas das espécies de julgamento que dizem respeito à república, porque se estes não forem bem conduzidos, surgirão sedições nas repúblicas e das coisas pelas quais podem ocorrer sedições e transmutações das repúblicas é necessário que o cidadão determine.**



▪ *Autoritas*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 2. Os modos de instituição dos julgamentos.

É necessário que todos julguem, ou apenas alguns. Se todos [ou alguns] julgarem, julgarão de todos ou de alguns. [Em todos os casos], julgarão [de todos ou de alguns] por eleição, por sorte ou de alguns por sorteio e de outros por eleição. [Daqui resultam doze combinações de] modos, os quais são semelhantes ao que foram acima considerados quando se tratou da instituição dos principados.

Os quatro primeiros modos, nos quais todos julgam de todos, convém ao estado popular. Os quatro modos que vem em seguida, em que qualquer um, escolhido entre alguns, pode julgar de todos, pertencem à potência de poucos. Os últimos quatro modos convém ao estado dos ótimos e às repúblicas, nos quais os [juízes] são em parte escolhidos entre todos, em parte escolhidos dentre alguns.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## LIVRO V

### I. AS CAUSAS DA CORRUPÇÃO DOS DIVERSOS REGIMES EM GERAL

#### 1. *Introdução ao livro quinto.*

Depois que o Filósofo determinou sobre as repúblicas, mostrando o que cada uma é, suas diferenças em universal e em particular, neste livro quinto passa a determinar sobre os princípios que salvam e corrompem a república.

Ele afirma primeiro que depois de tudo o que foi determinado deve-se tratar em seguida sobre as coisas que corrompem a república, quantas são e quais são. Deve-se tratar também quais são as corrupções e as correções de cada república e a partir de quais repúblicas fazem-se as transformações para quais repúblicas.

No final deste livro quinto o Filósofo comentará as opiniões de Platão a respeito destes assuntos, reprovando- o.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **2. O princípio da dissensão nas repúblicas.**

**Para investigar a causa da corrupção das repúblicas é necessário primeiro supor o princípio pelo qual algumas repúblicas são retas e outras não o são, [e pelo qual] todos tendem a algo justo e igual segundo a proporção.**

**A razão disto é que todas pretendem a salvação. Ora, a república não pode salvar-se sem a união, e a união não pode fazer-se sem que se retorne o igual. Ora, isto é o justo, e é por isso que todos pretendem o justo e o igual. Todavia, muitos pecam ao determinar o justo.**

**Alguns, de fato, determinam mal [o justo e o igual]. O povo, [por exemplo], considera que se há pessoas iguais em algum aspecto, serão também iguais de modo simples e, portanto, deverão receber igualmente. Como todos os cidadãos são livres, são ditos [pelo povo] ser simplesmente iguais.**

**Já a potência de poucos considera que se os cidadãos são desiguais em algo eles também serão desiguais de modo simples e que portanto deverão receber desigualmente. Isto é, se há cidadãos desiguais nas riquezas, consideram que são desiguais de modo simples e desigualmente devem receber os bens comuns.**

**Mas a desigualdade na riqueza não implica em uma desigualdade de modo simples, nem a igualdade na liberdade implica na igualdade de modo simples, porque as riquezas e a liberdade não são bens do homem enquanto homem.**

**Assim, portanto, é manifesto que todas estas repúblicas pretendem algo justo, mas são viciadas simplesmente consideradas.**

**De tudo isto pode concluir-se qual é a primeira raiz e o primeiro princípio da corrupção da república e de [sua] sedição.**

**Já que cada um, segundo alguma dignidade, deve receber algo dos bens comuns, quando estes não recebem segundo o que se estimam ser dignos, promovem uma sedição na cidade e transmutam a república. Por não receberem segundo a estimação que tem de si, parece-lhes que se lhes faz injustiça e que são**



**desprezados. Estas coisas são causas das dissensões.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





### **3. Os virtuosos podem mover dissensões justissimamente, mas freqüentemente não o fazem.**

Há alguns que com justiça podem mover dissensões na cidade e todavia não o fazem. Há alguns entre todos que podem mover justissimamente uma dissensão na cidade e, todavia, não o fazem; são os homens virtuosos que sobrepassam a todos os demais segundo a virtude.

A razão para tanto é que aqueles que são desiguais de modo simples, se não receberem segundo esta desigualdade, a injustiça que lhes é feita é uma injustiça de modo simples. Ora, os virtuosos são, simplesmente considerados, desiguais em relação aos outros, já que os excedem segundo a virtude. Portanto, se não receberem segundo esta desigualdade, faz-se- lhes injustiça. E, por excederem aos demais naquilo que é o bem de modo simples, justissimamente podem mover uma dissensão, mas não o fazem por duas causas.

A primeira é porque freqüentemente ocorre, por causa da dissensão, um detrimento do bem comum. O sábio, entretanto, no mais das vezes mais ama o bem comum do que o bem próprio e por isso não promove dissensões.

A segunda razão é porque para que alguém deva mover uma sedição na cidade é necessário que tenha uma justa causa e poder. Mas estes virtuosos freqüentemente não têm este poder, nem consideram que tenham justa causa e, por isso, não movem a dissensão. Mas se concorrerem a posse da justa causa e o poder, e não houver detrimento do bem comum, moverão a sedição racionalmente, e pecariam se não a movessem.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





#### **4. Os modos pelos quais ocorre a transmutação na república.**

**Pelos motivos pelos quais ocorrem sedições na república sucede a república ser mudada.**

**O primeiro modo ocorre quando faz-se uma transformação de uma república a outra diversa, como quando de uma república instituída há uma transmutação a outra, como quando do governo popular constitui-se uma administração de poucos e vice versa.**

**O segundo modo ocorre quando uma república transmuta-se em outra república, mas permanecendo a mesma, [os cidadãos] escolhendo terem a mesma instituição e ordenação da república, mudando apenas os governantes, como quando, na potência de poucos e na monarquia real, permanecendo a mesma república, querem conservá-la mas ser regidos por outros e, por conseguinte, mudam [os governantes].**

**O terceiro modo ocorre quando faz-se uma transmutação da república não de modo a que a república seja transmutada em outra, nem mesmo quanto ao principado per se, mas [de tal modo] que a mesma república se mude na mesma, mais intensa, porém, ou mais remissa. É o caso do estado de poucos quando este muda em um estado de poucos mais intenso ou mais remisso, ou do estado popular quando este muda em um estado popular mais ou menos intenso.**

**O quarto modo ocorre quando se faz a transmutação da república segundo a parte, como quando um principado é destruído e outro é instituído, conforme afirma-se ter sido feito na Lacedemônia quando Lisandro foi forçado a dissolver o reino. Semelhantemente ocorreu com Pausânias, que foi rei, e foi obrigado a destruir o principado dos éforos segundo o qual o povo tinha o poder de convocar a multidão.**

---

▪ [\*Anterior\*](#)

▪ [\*Índice\*](#)

▪ [\*Posterior\*](#)





## **5. Comentários ulteriores sobre a igualdade proporcional e a segurança das repúblicas.**

O Filósofo retoma a consideração das causas da sedição, alargando [seus comentários].

Em todos os lugares as sedições se fazem por causa da desigualdade. [A desigualdade, porém, a que o Filósofo se refere, é a desigualdade segundo a proporção, da qual ele passa a explicar o que segue].

Não somente nos [desiguais segundo algo] pode haver uma igualdade proporcional, mas também entre os desiguais segundo algo pode haver uma desigualdade proporcional. Por exemplo, se alguém é mais digno do que os outros segundo a virtude, é digno de ser rei. Poderá, porém, não ser digno de ser rei perpetuamente, porque talvez sua dignidade em virtude não excederá tanto a dignidade dos outros quanto a dignidade do reino perpétuo excede a honra dos outros e, deste modo, também entre os desiguais pode ocorrer haver desigualdade proporcional.

Ora, de modo universal, os que estimam dever ter o igual [proporcional] e não o têm, movem sedições na república.

A proporção é na relação de duas quantidades entre si. Esta proporção pode ser considerada ou segundo a igualdade da quantidade, ou segundo a igualdade da dignidade. De fato, a igualdade [proporcional] pode ser dita segundo o número [ou segundo a quantidade] e segundo a dignidade.

Um exemplo de igualdade [proporcional] segundo a quantidade é [a igualdade segundo a proporção] do dois para p um e do três para o dois. O excesso de cada um dos dois é igual.

A igualdade [proporcional] segundo a dignidade ocorre quando dizemos que assim como o quatro está para o dois, assim o dois está para o um. Assim como, de fato, o dois é a metade do quatro, assim o um é a metade do dois.

O Filósofo afirma, em seguida, que todos querem a igualdade segundo a dignidade. O estado popular e o estado de poucos



**querem ambos a igualdade segundo a dignidade, mas diversamente.**

**Todos confessam que o justo é a igualdade segundo a dignidade, mas diferem entre si. Os que promovem o estado popular dizem que se alguns forem iguais segundo algo, por exemplo, segundo a liberdade, serão simplesmente iguais e deverão receber igualmente. Já os que promovem o estado de poucos dizem que se alguns são desiguais segundo algo, por exemplo, segundo as riquezas, serão simplesmente desiguais e mais dignos, e segundo isto deverão receber desigualmente.**

**Ambas estas repúblicas, porém, são mal ordenadas, isto é, o estado popular no qual se considera a igualdade segundo a liberdade e o estado de poucos no qual se considera a igualdade segundo as riquezas, pelo que ocorre que nenhuma destas repúblicas é duradoura. A razão de sua pouca durabilidade é ser impossível que naquilo que no princípio é corrompido e desordenado no fim não ocorra o mal. Ora, ambas estas repúblicas são desordenadas. Embora no princípio pareça tratar-se de uma pequena desordem, todavia depois torna-se grande, e o mal se torna evidente. Isto, porém, não pode ser duradouro.**

**Como ambas as repúblicas são viciadas e desordenadas, para que sejam mais duradouras é necessário que ambas às vezes façam uso da igualdade segundo a proporção aritmética, isto é, a igualdade que há do três para o dois e do dois para o um, e às vezes façam uso da igualdade segundo a proporção geométrica, isto é, a igualdade que há do quatro para o dois e do dois para o um.**

**No entanto, dentre estas duas repúblicas, o estado popular é mais seguro e menos propenso à sedição. [Diz o Filósofo que], embora o estado dos poucos e o estado dos muitos sejam mal ordenados, todavia o estado popular é mais seguro e menos sedicioso do que o estado de poucos. A razão disto é porque é mais segura aquela república na qual se fazem menos sedições. No estado popular, porém, há menos sedições do que no estado de poucos. De fato, no estado de poucos há duas sedições: uma, a dos ricos entre si, a outra, a dos pobres para com os ricos. No estado popular, porém, apenas há uma única sedição, a dos ricos para com os pobres. A sedição dos pobres entre si não é uma sedição que seja digna de consideração, porque entre si os pobres mais estão de acordo do que com os ricos.**



A outra razão pela qual é manifesto que o estado popular é mais seguro é porque a república que é constituída [de cidadãos pertencentes ao termo] médio é mais próxima ao estado popular do que ao estado dos poucos no qual poucos dominam. A república média, porém, é a mais segura entre [as] repúblicas [que se] afastam da ótima, [e o estado popular], que está mais próximo dela [do que o estado de poucos], é mais seguro do que [este último].

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **6. As causas das sedições e das transmutações das repúblicas, universalmente consideradas.**

Depois que o Filósofo colocou a primeira raiz e o primeiro princípio da corrupção das repúblicas, e os modos pelos quais se transmutam, determina universalmente as causas desta corrupção e transmutação. Já que a nossa intenção, diz o Filósofo, é a consideração das coisas que dão origem as sedições e as transmutações das repúblicas, deve-se tomar primeiro em universal os princípios e as causas da transmutação e da corrupção das repúblicas.

O Filósofo diz que a causa dos homens de algum modo se disporem a promover as sedições e as turbações é a que foi mencionada, isto é, que alguns homens, por apeterem o igual, se não crêm terem o igual, mas terem menos do que o igual, sendo todavia iguais, ou estimam-se serem iguais aos que mais receberam, movem as sedições. Já outros querem ter o desigual e ainda mais, estimando-se serem desiguais e excederem os outros. Estes, se estimam não terem o mais, mas o igual ou o menos, movem a sedição.

Ocorre, porém, que o mais e o igual pode ser apeterido justa e injustamente. Se, de fato, alguém é digno de possuir o igual, possuindo o bem da virtude de modo simples e de maneira igual aos outros, então pode apeterer [o igual] de modo justo. Se, porém, não for digno, o apetererá injustamente.

Semelhantemente, alguém pode apeterer o mais e o desigual de modo justo e de modo injusto. Poderá apeterê-lo de modo justo se exceder os demais naquelas coisas que são bens de modo simples. Se, porém, não os exceder, o apetererá injustamente.

Deve-se entender que aquela igualdade [que o Filósofo chama de modo simples] deve ser considerada segundo a dignidade daquilo que é bom no homem enquanto homem. Ora, o bem do homem é duplo. Há um certo bem do homem intrínseco, e este pode ser dividido em outros, porque há um certo bem segundo a parte inferior do homem, como a saúde e a força. Há um outro bem que é segundo a parte superior, como a ciência, a virtude e outros. Estes são os bens de modo simples. Os demais são os bens exteriores do homem, como as riquezas e a honra; estes, porém, são bens apenas



segundo um certo aspecto. Ora, a dignidade do homem não deve ser considerada segundo a dignidade destes bens, mas segundo a dignidade dos bens de modo simples. Por este motivo, como no estado de poucos considera-se a igualdade segundo estes bens segundo um certo aspecto, não se considera o justo de modo simples, mas segundo algo, e por isso por causa destes não se move uma sedição com justiça quando aqueles que excede nestas coisas não recebe a mais. Mas aquele que não recebe a dignidade do bem de modo simples, se for bom, poderá movê-la com justiça.

No estado popular, porém, considera-se a liberdade, de tal modo que ninguém sirva a outros segundo o corpo ou nas coisas. Estes, porém, também não são bens de modo simples, mas segundo algo. Por isto, nesta república em que se considera a igualdade segundo esta liberdade, não se considera o injusto de modo simples, mas apenas segundo um determinado aspecto. Como os homens nesta república se dispõem a mover sedições já o foi dito.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **7. As causas que dispõem o homem à sedição.**

**O Filósofo, a seguir, declara por causa de qual fim são feitas as dissensões.**

**Deve-se entender que há um fim [que é] segundo a verdade, como é o bem da alma. Há um outro fim segundo a aparência, como é o bem do corpo. O bem do corpo é o lucro; o bem da alma é a honra. O Filósofo afirma, [ao dizer isto], que as coisas pelas quais se promovem as dissensões são duas, o lucro e a honra. Sob [o nome de] lucro [o Filósofo] entende todos os bens que o são segundo um certo aspecto, ou seja, os bens do corpo. Sob o nome de honra [o Filósofo entende] todos os bens de modo simples, que são os bens da alma.**

**Os homens promovem sedições por causa dos contrários destas coisas, isto é, por causa do dano e da desonra. Por causa do dano, porque pertence à mesma razão apetecer o lucro e fugir do dano. Por causa da desonra, porque pertence à mesma razão apetecer a honra e fugir de seu oposto. Mas porque o amigo é como um outro [si mesmo], o Filósofo acrescenta também que os homens promovem a sedição por causa da honra e do dano próprios ou dos amigos.**

**[Tendo dito isto], o Filósofo diz que os princípios e as causas das transmutações das repúblicas pelas quais os homens se dispõem a promover a sedição por causa do lucro são sete em número. Se, de fato, forem enumeradas as causas que dispõem à dissensão oculta, que é a sedição, pois a sedição é uma dissensão oculta, haverá sete causas em número. Se, porém, forem enumeradas as causas que dispõem às dissensões ocultas e acrescentarmos as que dispõem à dissensão manifesta, o número será maior.**

**Os primeiros princípios dispositivos à sedição são as duas coisas já mencionadas, isto é, a honra e o lucro, não porém conforme foi dito anteriormente. De fato, a honra e o lucro podem ser considerados de dois modos diversos.**

**A honra e o lucro podem ser considerados de um primeiro modo na medida em que são almejados por alguém, e deste modo possuem razão de fim. Podem ser considerados de um segundo modo na**



medida em que alguém os contempla em outro e, então, porque contempla o lucro e a honra, e vê que um os possui com justiça enquanto que outro não, se entristece, e isto não porque os queira possuir, mas porque alguém possui injustamente destas coisas mais do que deveria.

Há, portanto, [estes dois primeiros] princípios pelos quais os homens promovem a sedição, que são a honra e o lucro. Há também outros, que são a injúria, o temor, o excesso, o desprezo e a excelência além das proporções. À dissensão manifesta o homem é disposto por causa da vergonha, do desprezo com julgamento de inferioridade [parvipensio], da pusilnamidade, da imparidade e da negligência.

O Filósofo prossegue declarando como estas coisas dispõem à sedição. Em primeiro lugar, trata das coisas que dispõem indiferentemente à dissensão manifesta e oculta. Depois, daquelas que dispõem principalmente à dissensão manifesta.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **8. As causas que dispõem indiferentemente à dissensão oculta e manifesta.**

É bastante manifesto quanto poder possuem e como são causa de sedição a honra e o lucro. De fato, ocorre que os governantes injuriem aos cidadãos, e que os excedam pelas honras e pelo lucro, por causa do que os cidadãos promovem sedições contra o príncipe e contra a república. Contra o príncipe, porque injuria e possui a excelência de modo injusto, contra a república, porque é por ela que o príncipe possui o poder. Os homens, portanto, promovem sedições por causa da injúria e do lucro.

Quanto à honra, é manifesto também quanto poder tenha e como é causa de sedição. Quando alguns não são honrados e vêem a outros honrados, promovem sedições.

Os homens também promovem sedições por causa do excesso. Quando alguém é maior em poder, seja este um ou vários que tenham poder, estes promoverão a sedição. É a partir de homens como estes que ocorre às vezes fazer-se uma monarquia, o que é evidente, porque cada um de inclina à própria excelência. Quando, portanto, há alguém assim, que se sobressai sobre os demais em poder, ou em amigos, ou em riquezas, procurará mudar a república em monarquia ou, se não fizer uma monarquia, fará algumas vezes um potentado em que dominarão os [homens] muito ricos e poderosos, não segundo a lei, mas segundo as suas vontades. É este o motivo pelo qual em algumas cidades, como em Argos e Atenas, tais pessoas excelentes eram banidas. Teria sido melhor, todavia, que tivesse sido ordenado, desde o princípio, que não houvesse ninguém na cidade que tanto excedesse, e até que limite poderia exceder do que ter que baní-los, assim como nos remédios é melhor prevenir desde o princípio para que nenhuma doença se exacerbe, do que depois de crescida e ultra[passado limites] perigosos, somente então expelir a mesma e curar o doente.

Os homens também promovem sedições na cidade por causa do temor. Quando, de fato, alguns causam injúrias a outros, temendo ser punidos e que se lhes arme uma vingança, passam a promover a sedição, para que pela sedição movida possam fugir e não ser punidos. Semelhantemente, se alguns hão de sofrer injustiças, ou temem que venham a sofrê-las, antes que venham a padecê-las,



**querendo prevenir-se, promovem a sedição e turbam a república, antes de sustentarem as injúrias. Assim sucedeu na Ilha de Rodés, onde os ricos se reuniram contra o povo, temendo as sentenças que deviam ser dadas contra eles, e turbaram a república.**

**Os homens também se dispõem à sedição por causa do desprezo. O Filósofo afirma que os homens, por causa do desprezo, fazem sedições e se insurgem. É manifesto que todos querem ser reputados como algo e, por isso, se forem desprezados, movem sedições, como ocorre no estado de poucos e na potência popular. No estado de poucos, no qual há muitos que participam do principado, aqueles que são ricos e possuem o principado desprezam os outros que não governam e por isso incitam os outros à dissensão, causa pela qual fazem-se sedições contra os ricos e mudam a república.**

**Semelhantemente ocorre no estado popular. Aqueles que são mais ricos desprezam os menores que são ou parecem ser destituídos de razão e ordem, como a pessoas indignas do principado, por causa do que incitam a que sejam dissolvidos. Foi assim que aconteceu em Tebas; depois da guerra que houve em Enofitis, passando o povo a governar, excedeu-se e governou mal, pelo que os ricos fizeram uma sedição e mudaram o estado popular.**

**A sedição pode também ser causada pelo [aumento ou] excrescência além das proporções. A excrescência que se dá além das proporções ocasionam às vezes sedições e corrupções das repúblicas. Se os ricos crescerem além das proporções, ou também os virtuosos ou os pobres, poderá ocorrer uma transmutação da república. Isto é evidente porque, assim como o corpo se compõe de muitas partes, assim também a cidade é composta de partes. Ora, isto é de tal modo que é necessário que o corpo composto do animal aumente segundo a proporção, de tal modo que se conserve a reta proporção e a comensuração de seus membros. Se as partes não aumentarem proporcionalmente, corromper-se-á o animal. Se o animal crescer improporcionalmente segundo a quantidade, a virtude ou a qualidade, transmutar-se-á na forma de outro animal. Semelhantemente ocorre na cidade, que é composta de partes. Por esse motivo, se esta deve salvar-se, importa que seja composta de partes comensuradas entre si. Às vezes, porém, a multidão excederá, como ocorre no estado popular e na república e, neste caso, corromper-se-á o estado de poucos e se fará o estado popular ou a república. Outras vezes a excrescência não é segundo a**



quantidade, mas segundo a qualidade, assim como quando há alguns ricos muito excelentes em poder e, neste caso, corromper-se-á o estado popular e far-se-á o estado de poucos. Esta excrescência, às vêzes, ocorre por causa da sorte, como ocorreu na cidade de Tarento. Tendo ela ido à guerra e muitos nobres e ricos sendo mortos pelos lapigêncios, fêz-se de um estado popular uma potência de poucos e assim, por causa da sorte, além de qualquer intenção, o povo cresceu além das proporções e mudou a república.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **9. As causas das transmutações da república sem sedição oculta.**

**O Filósofo declara a seguir as causas da transmutação da república sem sedição oculta.**

**Em primeiro lugar afirma que as repúblicas alguns vezes se transmutam sem sedição, isto é, sem oculta dissensão, e isto por causa da infâmia, como aconteceu na cidade de Herea. Aconteceu de fato naquela cidade que alguns que cometeram alguma coisa torpe, pela qual padeceram infâmia, foram eleitos para o principado. Outros, porém, não querendo sustentar que estes infames governassem, fizeram uma sedição e instituíram que os principados que antes eram feitos pela sorte passassem a ser feitos por eleição. Deste modo, por causa da infâmia, fêz-se a sedição e a transmutação da república.**

**Por causa do desprezo às vezes faz-se uma mutação da república e uma sedição, como quando alguém é assumido ao principado principal que não o ama, mas o despreza como coisa pouca. Então ocorre que aquele que diminui e despreza o principado mude a república. Foi assim que ocorreu na cidade de Horeus, onde os cidadãos elegeram como príncipe a Heracleodoro. Este [homem] não amava a república deles e por isso mudou o estado dos poucos que havia naquela cidade e instituiu a república e o estado popular.**

**A república também pode ser mudada por causa da negligência para com o pequeno. Há negligência para com o pequeno quando negligencia-se alguma pequena transgressão e, semelhantemente, também outras. Ocorre então que de todas estas faz-se uma grande transgressão que no princípio não era manifesta e, por causa desta grande transgressão que foi causada de muitas outras pequenas que haviam sido negligenciadas, ocorreu que a república fosse mudada.**

**Uma outra causa da sedição é a dessemelhança. Quando os que habitam uma cidade não possuem os mesmo hábitos e costumes, [estes] movem sedições, a não ser que tenham conspirado ou viveram muito tempo juntos. A primeira afirmação é evidente, porque aqueles que possuem diversos costumes inclinam-se a fins diversos. Disto se segue uma divisão da vontade, o que é causa de**



dissensão, pelo qual fica manifesto que a dessemelhança é causa de dissensão. A segunda afirmação é também evidente porque se aqueles que possuem diversos costumes viveram [muito tempo juntos] ocorrerá que um trará o outro [para os seus costumes] e no fim [todos] terão os mesmo costumes e se inclinarão a um mesmo fim, e então não mudarão a república. É, portanto, manifesto que até que não tenham vivido juntos por muito tempo, moverão sedição aqueles que tiverem costumes diversos. O Filósofo manifesta o que foi dito dizendo que porque a dessemelhança é causa de sedição ocorre que aquelas cidades que receberam os estranhos indiferentemente passaram por muitas sedições e divisões.

O Filósofo trata também de uma causa mais accidental das sedições. Diz que em algumas cidades fazem-se sedições por causa da disposição do lugar. Ocorre, de fato, que uma região não está bem disposta para que uma cidade seja una, mas mais para que seja outra. A unidade da ordem para com o fim é que faz a cidade ser una e por isso requer-se para a unidade da cidade aquilo que dispõe para esta [unidade da ordem]. Ora, esta boa disposição do lugar concorre para tal. Se, portanto, o lugar não é bem disposto para que haja uma cidade una, far-se-ão sedições, como aconteceu em Clazômenas. Aqueles que habitavam em Citro, que é uma parte da cidade, eram contra aqueles que habitavam na Ilha, isto é, na outra parte da cidade, e queriam fazer diversas repúblicas e a cidade principal [cada um] na sua parte.

Assim, portanto, é manifesto que a diversidade promove a divisão e a sedição na cidade. Mas deve-se considerar que a dessemelhança que maximamente causa a sedição é a dessemelhança da virtude e da malícia, porque inclina imediatamente a fins diversos. Depois desta vem a da riqueza e da pobreza, e assim sucessivamente uma dessemelhança depois da outra, as quais podem ser consideradas sob diversos [aspectos].

---

▪ [Anterior](#)

▪ [Índice](#)

▪ [Posterior](#)





## **10. Como sedições iniciadas por pequenos motivos podem tornar-se grandes.**

**Depois que o Filósofo declarou quem são os que promovem as sedições e quais são as disposições para as mesmas, declara agora como as sedições iniciadas por coisas pequenas podem tornar-se muito grandes.**

**Ele diz, em primeiro lugar, que as sedições não se fazem de pequenas coisas, mas de grandes. Fazem-se, porém, de pequenas coisas, porque iniciam-se de pequenas coisas.**

**[Há duas causas para que as] pequenas sedições e dissensões se robustecem mais rapidamente.**

**[A primeira causa para isto ocorre quando estas dissensões] se fazem entre senhores que possuem poder na cidade, como aconteceu antigamente na cidade de Siracusa. Assim, portanto, é manifesto que uma pequena dissensão pode tornar-se muito grande quando se faz entre ricos que têm poder na cidade. O remédio contra isto é o seguinte. Por causa de que uma pequena dissensão entre senhores muito se robustece, é necessário que os súditos as temam muito, e que dissolvam as dissensões entre os ricos e os tragam à concórdia, porque a dissensão que ocorre entre os maiores e os governantes é um pecado no princípio. O princípio é a metade do todo, porque o princípio contém a si e ao principado em virtude e, por isso, deve-se resistir ao pecado no princípio. O pecado no princípio está proporcionalmente a aqueles pecados que se fazem nas partes principais dos animais. Observa-se, de fato, que feita uma pequena diversidade na parte principal do animal, a saber, no coração, produz-se uma grande diversidade nas demais partes. Semelhantemente, feita uma pequena transposição no leme do navio, todo o navio é transmutado. Assim também o será na república quando um pequeno pecado no princípio e uma pequena dissensão muito se robustece.**

**[A segunda causa para que as pequenas sedições e dissensões se robustecem mais rapidamente são as próprias dissensões] dos insignes, que muito se robustecem. Não apenas as dissensões dos governantes muito e rapidamente ganham força, mas, ao contrário, universalmente as dissensões dos ricos. De fato, por serem ricos,**



possuem poder. E é manifesto que eles se indignam quando não se lhes faz segundo o quanto eles estimam que excedem os demais, promovendo dissensões e colocando toda a cidade em dissensão. Assim ocorreu na cidade de Histiea, na qual dois irmãos dissentiram sobre a herança paterna e quando um deles não recebeu das riquezas e do tesouro que o pai havia adquirido, juntou a si os populares e outros homens ricos; a cidade dividiu-se em duas partes e houve uma grande dissensão.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **11. No que e quando maximamente as repúblicas se transmutam.**

**O Filósofo passa a declarar no que as repúblicas se transmutam.**

**As repúblicas se transmutam para o estado de poucos ou para o estado popular pelo fato de que algum colégio [de pessoas] ou alguma parte da cidade alcançou uma fama ou um aumento maior do que o seu modo [corrente]. Por este motivo ocorre que se governava quem [este grupo] pretendia [que governasse], maior e mais forte se torna o seu estado e, deste modo, a república muda do mais débil para o mais forte. Se, porém, não governava [quem este grupo pretendia que governasse], ocorre que [este] passará a governar por causa de uma justa fama e poder e, deste modo, faz-se a transmutação de uma república a outra.**

**Daqui o Filósofo conclui uma regra universal, dizendo que isso deve ser universalmente manifesto e não deve ser escondido, que quem quer que por causa do poder tiver feito algo ilustre, sejam estes idiotas, sejam príncipes, sejam algumas tribos, tanto elas em sua inteireza como em parte, seja qualquer multidão, moverá a sedição. Ou aqueles que invejam aos que são honrados na cidade se moverão e farão a sedição, ou aqueles que se sobressaem e fizeram algo grande, por causa do poder, não quererão permanecer com os iguais e se conformar a eles. Por terem feito coisas grandes, inclinam-se às coisas grandes, às quais se consideram dignos. Não querem, por isso, permanecer com os iguais. De onde que, se tiverem o poder, farão a sedição.**

**As repúblicas são maximamente transmutadas quando duas partes que parecem ser contrárias, como os ricos e o povo, se igualam no poder ou quase, e não há intermediário, ou pelo menos os há muito pequenos. Nestes casos qualquer parte de considera mais forte do que a outra e se esforça por repelir a outra. E se acontecer que uma parte supere a outra, [esta] instituirá a república que [melhor] lhe parecer. Se, porém, uma parte, qualquer que seja ela, exceder a outra em muito, manifestamente aquela parte que é excedida, não querendo perecer, submeter-se-á à parte que é mais forte e não moverá sedições contra ela. E por causa disto é manifesto que aqueles que excedem os outros em virtude não movem sedições, porque são poucos em relação à multidão.**



O Filósofo conclui dizendo que universalmente os princípios e as causas das sedições das repúblicas se fazem deste modo.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índico*

▪ *Posterior*





## **12. Como e de que modo os dissidentes movem as repúblicas.**

Os dissidentes às vezes movem as repúblicas e as transmutam pela violência, às vezes pela falácia e pela astúcia.

Pela violência podem fazê-lo de dois modos. De um primeiro modo em seu início, usando a violência para que tenham a república que instituem. De um segundo modo, coagindo posteriormente, mas não no princípio. De fato, às vezes persuadem pela astúcia [para que se institua] tal ou qual república; enganados os cidadãos, transmutam a república sem que estes o queiram e, no final, se quiserem voltar atrás, fazem-lhes violência e os obrigam a ter a república já instituída. Às vezes, porém, ocorre que no princípio [os cidadãos] se persuadem e aceitam a república; depois, já persuadidos e observando a república instituída, permitem que sejam voluntariamente governados.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## II. AS CAUSAS DAS SEDIÇÕES E DA TRANSMUTAÇÃO DA DEMOCRACIA

### 1. Introdução.

Depois que o Filósofo declarou as causas e os princípios das sedições e das transmutações das repúblicas em universal, passa a determinar as causas e os princípio especiais das sedições e das transformações [de cada república], primeiramente do estado popular, depois do estado de poucos e finalmente do estado dos ótimos.

O Filósofo diz que depois de ter determinado as causas e os princípios das sedições e das transmutações das repúblicas em universal, deve-se considerar em especial quais são os acidentes segundo os quais fazem-se as transmutações e as sedições segundo cada espécie de república e considerando cada uma em especial.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **2. A principal causa das sedições nos estados populares.**

Os estados populares são principalmente transmutados e padecem sedições por causa da malícia daqueles que são condutores do povo. Estes [condutores], por malícia ou impotência, fazem com que os ricos se unam, o que pode ocorrer de duas maneiras.

O primeiro modo é pela calúnia. A calúnia é a falsa imposição de crime. Às vezes é dito usurpação da coisa alheia por causa da imposição do falso crime. Quando, portanto, os condutores [do povo] impõem falsos crimes aos ricos os ricos se unem entre si e, embora houvesse separação entre ricos e até inimizades, por causa da calúnia se unem porque o temor comum congrega e reúne aqueles que são imensamente separados. A razão disto é que o temor é a tristeza ou a turbação por causa da fantasia do mal futuro e por isso aquele que teme busca caminhos pelos quais possa evitar o mal que é opinado como futuro. Se, portanto, estimar que poderá fazê-lo unindo-se com o inimigo, unir-se-á a ele.

Deve-se, porém, considerar que se o movimento do temor for menor do que o movimento da inimizade, não se unirá com o inimigo. Se, porém, for maior, se unirá a ele para repelir [o temor]. Sempre, de fato, será seguido o movimento maior. Pelo que é manifesto que os ricos se unem entre si e, congregados e unidos, se insurgirão contra a multidão, a oprimição e transmutarão a república.

O segundo modo [pelo qual os condutores do povo fazem com que os ricos se congreguem] consiste em fazer com que a multidão seja oprimida pelos ricos, de tal maneira que a multidão, oprimida pelos ricos e induzida pelos condutores, se insurja contra os ricos e então os ricos, temendo ser oprimidos pela multidão, se congregam e insurgem contra a multidão e transmutam a república.

Tudo isto pode ser manifestado através de exemplos. Se alguém se der ao trabalho de considerar, verá que em muitos casos os estados populares foram transmutados por causa da malícia dos condutores do povo. Foi assim que ocorreu na cidade chamada de Cous, na Ilha de Rodes, na cidade de Heracléia, na cidade de Megara e na cidade de Cumas.



▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





### **3. A causa pela qual os condutores do povo movem as multidões contra os ricos.**

O Filósofo passa a assinalar a causa pela qual [na democracia] os condutores [ corruptos] do povo movem a multidão contra os ricos. O Filósofo afirma que estes movem a multidão contra os ricos ou para que [estes condutores] recebam dons da parte dos ricos por causa da injustiça, de tal modo que os ricos, por causa da injúria que lhes é feita, possam redimir as vexações a que são submetidos, ou [para que estes mesmos condutores recebam dons] da própria multidão que odeia os ricos. Quando estas coisas ocorrem, os ricos por causa destas injúrias se congregam.

Outras vezes os condutores movem a multidão contra os ricos para que as possessões se tornam iguais, para que assim eles próprios possam ter algo das posses dos ricos, ou para que seus rendimentos possam passar a ser subvencionados pelo dinheiro público. Outras vezes ainda acusam os ricos de crimes para que por isto sejam banidos pela cidade e suas posses sejam confiscadas pelo povo.

Conforme foi dito anteriormente, estes condutores do povo são adutores e por isso fazem as coisas que agradam à multidão, por causa do que ganham [com isso] muito lucro.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





#### **4. Na antiguidade os condutores do povo facilmente se tornavam tiranos.**

Em tempos antigos, quando o condutor do povo também era o condutor do exército, o estado popular transmutava-se em tirania, o mais freqüentemente. este é o motivo pelo qual muitos dos antigos que foram tiranos se tornaram tiranos após terem sido condutores do povo.

A causa pela qual antigamente [o condutor do povo] se tornava tirano e agora não é porque na antiguidade os condutores de povo eram tomados entre os militares. Estes eram mais [astutos] e eloqüentes que os demais, porque eram mais experimentados e possuíam retórica. Os homens em geral não eram capazes de falar com poder e nem se exercitavam em geral na retórica. Por esse motivo aquele que era mais exercitado no falar, possuidor de retórica e exercitado na guerra era escolhido como príncipe. Este, governando sozinho, mais tarde se tornava tirano e, deste modo, mudava-se o estado popular em tirania.

O estado popular transmutava-se antigamente em tirania também porque as cidades não eram muito grandes. Ao contrário, o povo habitava nos campos ocupados na agricultura e por isso pouco cuidava do bem comum. De onde que aqueles que eram mais sagazes e melhores no povo, já que viviam para a guerra, avantajavam-se ao povo e governavam tiranicamente. Tiranizavam porque o povo cria neles e a causa disto era porque persuadiam os pobres contra os ricos. A inimizade que pretendiam ter contra os ricos era para o povo a mais eficiente persuasão. De fato, quando alguém tem ódio contra o inimigo de [uma pessoa], isto faz com que seja facilmente crido por esta pessoa. Foi assim que aconteceu em Atenas com Psístrato, em Megara com Teágenes e semelhantemente com Dionísio que acusou alguém chamado Dafne assim como aos ricos. Por causa disso foi considerado digno de governar por meio de um principado tirânico, tornado crível diante do povo que o considerava fiel tanto porque era popular como porque parecia diante do povo nutrir inimizade para com os ricos.



▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **5. Uma transformação comum de um estado popular em outro.**

O Filósofo declara que uma espécie de estado popular pode transmutar em outra do seguinte modo. Do primeiro estado popular em que governavam alguns homens livres, fêz-se uma transformação para o estado popular novo no qual toda a multidão domina segundo sua sentença e não segundo a lei, e também ninguém governa segundo a honorabilidade.

Esta transformação faz-se do seguinte modo. Como o povo na primeira destas repúblicas tem o poder de eleição, os condutores do povo que pretendem governar propõem decretos pelos quais a multidão deve governar, [dizendo ao povo] que [o povo todo] é melhor do que qualquer um escolhido dentre a multidão e, portanto, é melhor que toda a multidão governe do que alguns. O povo ouve de boa vontade tais argumentos e acaba instituindo que toda a multidão governe [não] segundo a lei, mas [que ele próprio seja o senhor da lei]. Este é o estado popular chamado de novo.

Esta espécie de estado popular para o qual se realiza esta transmutação é péssima. O remédio contra este modo de transmutar o estado popular, para que não se realize este estado popular ou que se realize menos é sustentar e procurar que uma só tribo eleja, de tal maneira que uma tribo eleja agora, depois outra e assim sucessivamente, e não toda a multidão. O Filósofo, de fato, afirmou anteriormente que toda a multidão pode ser eleita de dois modos. De um primeiro modo separadamente, de tal maneira que agora uma só tribo seja eleita, depois outra e assim sucessivamente, de tal maneira que todas as partes obtinham a eleição separadamente. De um segundo modo em conjunto, mas, como o primeiro modo é possível de ser obtido, deve ser preferido.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





### III. AS CAUSAS DAS SEDIÇÕES E DAS TRANSMUTAÇÕES DA OLIGARQUIA

#### 1. Introdução.

Depois que o Filósofo determinou as causas das sedições e das transmutações do estado popular passa a determinar as causas das transmutações e das sedições no estado dos poucos.

O estado dos poucos é transmutado segundo dois modos que são muito manifestos. De fato, ele é transmutado por causa das dissensões dos ricos entre si e por causa da dissensão dos pobres para com os ricos.

- 
- *Anterior*
  - *Índice*
  - *Posterior*





## 2. O primeiro modo de corrupção do estado dos poucos.

Um dos motivos pelo qual se transmuta o estado dos poucos é pela opressão da multidão por parte dos ricos governantes que fazem o que é injusto. Quando a multidão é oprimida, insurge-se contra os ricos e os expulsa, corrompendo-se assim o estado de poucos. De fato, qualquer que seja a multidão se está presente e é unânime, é suficiente para a expulsão dos ricos e para corromper o estado dos poucos e principalmente quando o povo elege um só do número dos poucos e o transforma em condutor.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





### **3. O segundo modo de corrupção do estado dos poucos, que é subdividido em sete.**

[O segundo modo pelo qual se corrompem os estados de poucos] se deve à divisão dos ricos entre si. Este modo pode ser dividido em sete outros, na medida em que são sete modos.

No primeiro modo, ocorre que às vezes os ricos que não estão no principado corrompem a república. Isto ocorre quando aqueles que governam são poucos, como sucedeu em Massalia, em Istro, em Heracléia e em algumas outras cidades. Ocorreu nestas cidades que aqueles ricos que não governavam saíram da cidade, ou por causa da injúria que lhes havia sido feita ou por causa da inveja, e ficaram fora da cidade até que puderam mudar os governantes mais antigos e depois os mais jovens dentre [poucos irmãos]. Foi assim que aconteceu em Istro onde por causa da dissensão dos ricos e pelas causas já mencionadas o estado de poucos foi mudado em popular e, em Heracléia, onde o estado de poucos foi mudado para um governo de seiscentas pessoas pela mesma causa.

O segundo modo [de corrupção do estado de poucos pela divisão dos ricos teve um exemplo na cidade de] Gnido. Nesta cidade a república foi mudada de um estado de poucos por causa que os ricos entraram em dissensão entre si. Como havia poucos governantes e muitos ricos, os que não governavam promoveram dissensões. Estando estes em desacordo, a multidão oprimida insurgiu-se contra eles [aproveitando-se] de sua dissensão e tomou para si um príncipe dentre eles próprios. Como os ricos estavam divididos, não puderam conseguir nada contra a multidão, pois o que está dividido por dissensão torna-se débil, já que toda força dividida é menor do que ela mesma quando unida.

O terceiro modo [de corrupção do estado de poucos pela divisão dos ricos] se dá como por um princípio intrínseco quando ocorre a dissensão e a disputa entre os próprios que governam ao quererem cada qual um poder maior. Há dois modos pelos quais tais prepotentes mudam seu regime de poucos. O primeiro ocorre quando eles unem a si outros provenientes do próprio número dos poucos e, desta maneira, por esta divisão mudam a república. O segundo modo ocorre quando poucos prepotentes conciliam a plebe consigo; neste caso, as próprias pessoas que detém o poder não



**escolhem a si mesmos como magistrados, mas permitem a eleição dos cidadãos ou da plebe. Para que depois possam merecer o sufrágio do povo, já que a eleição [passa a] pertencer à plebe, muito favorecendo o povo acabam por mudar a república, transformando-a de estado de poucos em popular.**

**O quarto modo [de corrupção do estado de poucos pela divisão dos ricos] ocorre quando há alguns ricos que governam e o principado se reduz a um menor número, de tal modo que um número menor do que antes passa a governar. Os ricos que assim foram expulsos do principado, vendo-se desprezados, e querendo uma igualdade e uma proporcionalidade maior do que serem submetidos a outros, convocam o povo em seu auxílio e com isto transmutam a república.**

**O quinto modo [de corrupção do estado de poucos pela divisão dos ricos] ocorre quando se faz a mudança do estado de poucos costumeiro a outro estado de poucos mais comum. Isto ocorre quando há poucos governantes e há outros homens ricos e insignes que não participam dos principados. Vendo estes que não alcançam o principado e considerando-se desprezados, movem sedições e reduzem aquele estado de poucos a outro mais comum em que mais ricos do que antes governam. Esta e outras transformações podem ocorrer tanto em tempos de guerra como em tempos de paz.**

**No tempo de guerra ocorrem porque os ricos desconfiam da multidão. A multidão, de fato, inveja os ricos e considera-se desprezada por não ser considerada pelos ricos. Assim desprezados, passam a odiá-los, de onde que estes, presenciando estas coisas, desconfiam com razão da multidão. No entanto, por estarem em guerra contra os inimigos, necessitam da multidão que possui a potência [para a luta]. Os ricos consideram também que se a multidão elevar alguém para governá-los, dando-lhe poder, este os governará e que, se elevar a vários, estes terão maior senhorio e facilmente alcançarão maior poder. E como os ricos temem tudo isto, acabam por entregar o domínio da república à multidão, para que não o percam de todo. De fato, por causa da guerra, é-lhes necessário usar a multidão, pois poderia acontecer que os inimigos prevalecessem e que perdessem as suas posses.**

**No tempo de paz [estas transformações que corrompem o estado de poucos] ocorrem por causa da desconfiança dos ricos entre si. Como os ricos desconfiam uns dos outros mutuamente previnem-se armando-se militarmente uns contra os outros. Com isto ocorre que**



**o povo, oprimido por causa da dissensão que há entre eles, insurge-se contra os mesmos, e ocorre que um é assumido para governar e se torna príncipe dos ricos e do povo.**

**O sexto modo [de corrupção do estado de poucos] ocorre quando aqueles que governam iludem os outros. Quando o povo se vê então enganado pelos ricos, indigna-se e move-se contra eles promovendo a sedição e assim acontece que aquela república é transmutada. [Este modo de] transmutação pode ocorrer semelhantemente por causa de dissensões que se fazem por causa de casamentos e de julgamentos. As dissensões que se fazem por causa de casamentos ocorrem quando alguém desposa outra pessoa que não o quer receber [como cônjuge], movido pelo conselho de terceiros. Na cidade de Heracléia ocorreu uma sedição semelhante por causa da sentença dada por um juiz contra alguém, e na cidade de Tebas houve uma sedição por causa de um julgamento sobre um adultério. Embora [os injustiçados se rebelassem com justiça], todavia agiam por meio de sedições e usando de violência.**

**O sétimo modo [de corrupção do estado de poucos] ocorre quando corrompe-se o estado de poucos por ser exageradamente dominativo e os que governam se tornam senhores, pois querem usar dos súditos como se fossem servos. Ao assim procederem, contristam-nos, pelo que estes se insurgem e, tomando um entre eles [para governá-los], expulsam os demais e corrompem a potência de poucos.**

---

▪ [\*Anterior\*](#)

▪ [\*Índice\*](#)

▪ [\*Posterior\*](#)





#### **4. Quando o estado de poucos é mais e menos facilmente corrompido.**

O estado dos poucos se corrompe e transmuta maximamente quando os ricos consomem os seus bens vivendo impudica e desonestamente. Tendo-se acostumado a viver deliciosamente consumindo os bens próprios, passam a apetecer possuí-los de qualquer lugar, para que possam continuar nas delícias em que se acostumaram. Crêem poder ter as riquezas se turbarem a república e por isso buscam e procuram inovar a república e, ao fazerem isto, ocorre que encontram uma preferência [entre os demais] e passam a governar como tiranos. {Estes homens encontram preferência entre os cidadãos} porque consumiram seus bens vivendo voluptuosamente com os outros, pelo que costumam ter amigos pelos quais são amados por terem vivido e gastado com eles com a máxima liberalidade. É por isso que ocorre que, ao turbarem a república, encontram amigos que os patrocinam e os instituem [como dominantes]. Se não puderem ser instituídos como tiranos, buscam e dispõem que um outro seja príncipe de tal modo que, conquistando a sua amizade, possam ter o que gastar. Esforçam-se, portanto, para transmutar a república segundo este modo para que possam rapidamente [retornar à vida a que estavam acostumados]. Se não puderem ser instituídos como tiranos, nem elevar algum outro ao poder, roubam e rapinam os bens comuns, pelo que ocorrem as sedições, ou por obra deles mesmos ou daqueles que lutam contra eles, pelo que sucede mudar-se a república.

O estado de poucos que não facilmente se corrompe é aquele no qual os ricos concordam entre si e fazem bom uso de todas as coisas que são da república, cada um segundo o seu grau. Sinal disto foi a república que havia na cidade chamada de Farsalo, onde aqueles que ali dominavam eram poucos e estes mesmos eram senhores de muitos. Fazendo bom uso de si próprios, atribuíam a cada um o que lhes era proporcional, sabendo unir a todos na vontade do fim e pretendiam um só fim e as demais coisas o pretendiam por se ordenarem àquele fim. Não é fácil corromper-se uma república assim estabelecida, pelo menos por si mesmo, pois pode corromper-se por um agente externo.



▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 5. *Como o estado de poucos pode corromper-se por acidente.*

O estado de poucos e a república podem ser transmutados às vezes quando aqueles que governam pelo principado consultivo ou judicativo o fazem segundo alguma honorabilidade determinada, por exemplo, quando se determina a quantidade de riquezas as quais, possuídas, torna-se lícito ser elevado ao principado. Ocorre às vezes que nos lugares onde foi determinada e estabelecida uma honorabilidade segundo as quais governa-se no estado de poucos ou na república intermediária que, posteriormente, muitos ou todos busquem e alcancem esta honorabilidade por causa da felicidade que há nela, por causa da paz ou por qualquer outra vantagem, de tal modo que todos se tornem dignos de todos os principados. Ora, quando todos governam estabelece-se o estado popular, pelo que o estado de poucos transmuta-se no estado popular por acidente. Esta transmutação às vezes se dá paulatina e ocultamente, outras vezes rapidamente.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## IV. AS CAUSAS DAS SEDIÇÕES E DAS TRANSMUTAÇÕES NA ARISTOCRACIA

### 1. Introdução.

Depois que o Filósofo determinou as causas da sedição e da transmutação do estado popular e do estado de poucos, passa a determinar as causas das sedições e das transmutações do estado dos ótimos e das repúblicas distintas em outras.

Deve-se observar que o Filósofo havia indicado existirem dois modos de estado dos ótimos. O primeiro era o estado dos ótimos simples, o segundo era o estado dos ótimos [apenas em parte, menos excelente do que o simplesmente considerado].

O Filósofo passa a determinar as causas e os princípios das sedições primeiramente no estado dos ótimos simples. Depois fará o mesmo para o estado dos ótimos mesclado e, juntamente com ele, para a república.

- 
- *Anterior*
  - *Índico*
  - *Posterior*





## **2. Os cinco modos das sedições no estado dos ótimos simples.**

**Há cinco modos pelos quais realiza-se a sedição e a transmutação do estado dos ótimos simples.**

**O primeiro modo às vezes ocorre quando poucos são honrados e poucos são governantes no principado. É o mesmo motivo que movia as sedições no estado dos poucos, porque o estado dos ótimos de algum modo é um estado de poucos. O estado dos ótimos é um estado de poucos porque em ambos, no estado de poucos e no estado de ótimos são poucos os que governam; todavia, diferem entre si porque os poucos que governam, em cada caso, não o fazem pela mesma dignidade. De fato, no estado dos poucos são poucos os que governam porque os que governam o fazem por causa das riquezas e poucos são os ricos. No estado dos ótimos poucos governam por causa da virtude e poucos são os virtuosos.**

**Ocorre maximamente fazerem-se sedições por este motivo quando há muitos homens astutos e como que semelhantes aos virtuosos; por serem astutos, podem encontrar diversos caminhos para alcançarem seus fins maus, para o que sabem e podem mover sedições. Foi assim que aconteceu na Lacedemônia, onde alguns que eram chamados de Partenios, isto é, honestos, que conduziam uma existência semelhante aos homens virtuosos por causa da aparência da temperança, por não participarem do principado, promoveram a sedição. Os outros, compreendendo-os, expulsaram-nos da cidade, enviando-os à colônia de Tarento, onde passaram a viver.**

**O segundo modo de sedição no estado dos ótimos ocorre quando alguns homens grandes e menos virtuosos do que os governantes são desonrados pelos demais governantes por meio de desonras de que não são dignos. Estes, indignados, movem a sedição.**

**O terceiro modo ocorre quando há algum homem viril e prudente o qual, segundo suas considerações, não participa do principado.**

**O quarto modo ocorre quando alguns são muito pobres e outros muito ricos. Ocorre então que os pobres, invejando os ricos, movem sedições contra eles, e isto ocorre principalmente em tempos de**



guerra, por causa do que costumam suceder sedições o mais freqüentemente. Foi assim que ocorreu na Lacedemônia quando de sua guerra contra os Messenienses.

O quinto modo ocorre quando há alguém grande, seja pela estirpe, pelas riquezas ou pela virtude, e possui habilidade e poder para tornar-se ainda maior e, não possuindo ainda a monarquia, move a sedição. Sendo ele grande e poderoso e considerando-se maior do que os outros, se não governa, considera-se desprezado e então move a sedição. Foi assim que ocorreu na Lacedemônia com Pausânias, que havia sido condutor da guerra contra os Medos, e com Hanno entre os cartagineses; sendo grandes e não governando, moveram a sedição.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





### **3. A primeira causa da sedição nos estados ótimos mesclados e na república.**

A república e também o estado dos ótimos corrompe-se por causa da transgressão da justiça que há na república. De fato, somente é duradoura a república na qual observa-se o igual segundo a dignidade e dá-se a cada um segundo o que é seu. Se, portanto, na república denominada por este nome comum mais se atribui aos pobres do que aos ricos e aos ricos não se atribui segundo a dignidade, os ricos se insurgem contra a república e a transmudam num estado de poucos.

A causa e o princípio pelo qual faz-se a transgressão do justo no estado dos ótimos e na república é porque não são bem mesclados a partir daqueles pelos quais nasceram para serem mesclados. Por exemplo, quando a república não é bem mesclada a partir da potência de poucos e do estado popular de que se compõe, ou quando o estado dos ótimos não é bem mesclado a partir do estado dos poucos, do estado popular e da virtude. As repúblicas maximamente declinam do justo quando não são bem mescladas e proporcionadas quanto às duas [primeira coisas], isto é, o estado de poucos e o estado popular; de fato, as repúblicas, e semelhantemente muitos estados de ótimos, são maximamente mesclados a partir destes dois. O estado dos ótimos difere das repúblicas porque as repúblicas são mescladas apenas do estado popular e do estado de poucos, enquanto que o estado dos ótimos é mesclado a partir do estado popular, do estado de poucos e da virtude, embora haja alguns estados de ótimos que são mais mesclados dos dois primeiros do que da virtude.

Por este motivo, porque as repúblicas e os estados dos ótimos são mesclados a partir destes [componentes] é manifesto que poderão ser mais e menos duradouros. Os que são melhor mesclados podem ser mais duradouros do que os que são pior mesclados.

As repúblicas que se afastam do estado de poucos são chamadas por alguns de estado de ótimos, enquanto que aquelas que se inclinam para a multidão são chamadas pelo nome comum de república.

Disto também é manifesto que a república denominada pelo seu



nome comum é mais segura que o estado de poucos e do que o estado dos ótimos. Há duas razões para tal. A primeira é que na república domina a multidão, mas no estado dos poucos e no estado dos ótimos dominam poucos; ora, a multidão pode mais do que um pequeno número e é mais forte, pelo que as repúblicas mais podem ser conservadas do que as demais. A segunda razão é que na república a distribuição dos bens e dos principados é mais realizada segundo a igualdade do que nos demais estados. Ora, os homens comumente apetezem mais a igualdade; por isso os homens mais amam as repúblicas do que os demais estados, de onde que se segue que estas são mais conservadas e mais seguras do que os outros.

Algumas vezes a república é totalmente transmutada naquilo para o qual se inclina mais, que é o estado popular, pelo ímpeto dos que querem transmutar a república aumentando a inclinação da república e pela inclinação da república que aumenta o ímpeto dos que a querem transmutar.

Semelhantemente. algumas vezes o estado dos ótimos é transmutado ao estado dos poucos para o qual se inclina.

Outras vezes o estado dos ótimos pode ser transmutado ao seu estado contrário, que é o estado popular, assim como as repúblicas podem ser às vezes transmutadas ao estado dos poucos. [O estado de ótimos pode ser transmutado ao estado popular] quando os ricos se sobressaem muito e se inclina fortemente ao estado de poucos; os pobres, vendo-se deste modo agravados, e já tendo que sustentar injustiças, insurgem-se contra os ricos e transmutam o estado dos ótimos em estado popular.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





#### **4. A segunda causa de sedição nos estados ótimos mesclados e na república.**

Faz-se também a sedição e a transmutação no estado dos ótimos porque todo estado dos ótimos mesclado é mais estado de poucos [do que estado popular]. Por este motivo os ricos mais possuem dos bens comuns do que os pobres. Ora, a causa pela qual no estado dos ótimos mais se atribuem [bens] aos ricos é porque no estado dos ótimos a distribuição dos bens é feita segundo a dignidade da virtude, de tal maneira que aqueles que mais participam da virtude mais recebem dos bens comuns. Os ricos, porém, alcançam mais a virtude do que os pobres, ou pelo menos assim às vezes o parecem. Como conseqüência, pelo fato de que os pobres vêem os ricos mais receber dos bens comuns do que eles próprios o recebem, os invejam e se contristam, e insurgem contra eles, e acontece que mudam a república em deste modo o estado dos ótimos mesclado se transforma em estado popular. Isto não aconteceria num estado popular e num estado de ótimos bem mesclado. De onde que fica manifesto que o estado de ótimos mesclado corrompe-se pelo fato de que os ricos recebem mais do que os pobres.

[Deve-se observar, porém], que as transmutações do estado dos ótimos maximamente se ocultam, porque apenas paulatinamente e aos poucos estes se corrompem. Ora, a transgressão daquilo que é pequeno é causa da transmutação, porque quando se faz uma transgressão segundo o pouco no tocante ao que é necessário para a república, por se tratar de coisa pouca, não inspira cuidados. Quando outra transgressão de pouco monta se realiza, novamente é negligenciada. Assim, portanto, procedendo gradativamente, permitem-se por negligência maiores movimentos até que toda a república é movida.

Assim como vemos nos atos morais, nos quais um ato inclina a outro ato consemelhante, e o exercício induz uma inclinação a atos consemelhantes, assim também ocorre nas repúblicas nas quais quando se negligencia aquilo que é necessário à república, este defeito inclina a atos consemelhantes. E assim, por um procedimento contínuo é induzida uma inclinação tão grande ao contrário da república que esta acaba por corromper-se. Porque esta corrupção faz-se segundo o pouco e gradativamente, ela não é aparente [aos homens].



Um exemplo deste procedimento encontrou-se na república dos Túrios, a qual foi destruída por este modo, gradativamente e segundo o pouco. Ali havia uma lei segundo a qual ninguém poderia exercer a condução do exército senão por cinco anos. [Os que exerciam esta cargo], desprezando a utilidade da cidade e crendo que poderiam obter com a multidão aquilo que queriam, empenharam-se em destruí esta lei e persuadiram a multidão que estes poderiam exercer a condução do exército vitaliciamente. Os governantes conselheiros que tinham o poder de instituir e destruir as leis, principiando a contradizer, foram finalmente persuadidos a conceder, e consideraram que sobre as demais partes da república de resto nada mudariam. Posteriormente estes mesmos se empenharam em destruí outra lei, e persuadiram à multidão para a qual eram benévolos. Quando os governantes quiseram resistir-lhes, [perceberam que] não o poderiam; antes, ao contrário, toa a ordem da república gradativamente e segundo o pouco corrompeu-se e transformou-se num potentado de poucos e no domínio daqueles que se empenharam em desacostumar [os homens] para com a república anteriormente existente e a destruí-la.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 5. Conclusão.

Todas as repúblicas podem corromper-se a partir de si mesmas, por causa da dissensão dos cidadãos, [conforme exposto pelo Filósofo]. [Além deste motivo, o Filósofo coloca também que as repúblicas podem corromper-se] por alguma causa extrínseca. De fato, quando há uma república contrária externa [à cidade], seja esta próxima à cidade ou longe dela, a qual possui poder sobre esta cidade, corrompe-a por causa da contrariedade.

De fato, cada contrário nasceu para dissolver o outro. Foi assim que aconteceu com os atenienses e os lacedemônios. Com os atenienses possuíam uma república popular, em todo lugar destruía os estados de poucos e os mudavam em estados populares. Os lacedemônios, possuindo um estado de poucos, em todo lugar corrompiam os estados populares, e os mudavam em estados de poucos.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## V. AS CAUSAS E PRINCÍPIOS DA SALVAÇÃO DOS REGIMES POLÍTICOS EM GERAL

### 1. Introdução.

Depois que o Filósofo declarou as causas e os princípios da corrupção e da transmutação das repúblicas em universal e em particular, determina em universal e em particular as causas e os elementos pelos quais se salvam.

Deve-se saber que ao apresentar os elementos pelos quais as repúblicas se salvam o Filósofo não procede como procedeu acima ao fornecer as causas pelas quais se corrompem. Ao apresentar as causas da corrupção das repúblicas o Filósofo primeiro apresentou as causas da corrupção e da transformação das repúblicas em universal e depois em particular, segundo cada uma das repúblicas separadamente. Aqui o Filósofo apresenta os elementos pelos quais se salvam cada uma das repúblicas em geral e em particular [simultaneamente].

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **2. De onde podem ser tomados os elementos pelos quais se salvam as repúblicas.**

É manifesto que se temos quais são as causas e os princípios pelos quais se corrompem as repúblicas, temos também quais são as causas e os princípios pelos quais se salvam. A razão disto é que dos contrários os princípios são contrários. Ora, a corrupção e a salvação são contrários, portanto, devem ter princípios contrários. Se, portanto, temos quais são os princípios de transmutação e da corrupção das repúblicas, temos também quais são os princípios de sua salvação, já que são contrários.

Deve-se saber também que a república pode corromper-se ou destruir-se por uma corrupção próxima ou remota.

O Filósofo, portanto, apresenta primeiro os elementos que preservam a república da corrupção mais remota. Depois apresenta os elementos que a preservam da corrupção mais próxima.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





### **3. Os modos pelos quais se salvam as repúblicas da corrupção remota.**

A república pode corromper-se por uma corrupção remota de três modos. Primeiro, pela negligência daquilo que é pequeno. Segundo, por causa da persuasão dos adutores. Terceiro, por causa do mau modo da ordenação da república.

Quanto aos elementos que salvam a república da corrupção pela negligência do que é pequeno, em todas as repúblicas bem mescladas importa observar que não se façam transgressões em algo, e maximamente que não se façam segundo aquilo que é pequeno. Às vezes de fato acontece que inicia-se a sedição que é feita segundo o pequeno e esta permanece oculta por causa de sua pouquidade e por isso não é cuidada. Se tais prevaricações são negligenciadas, darão origens a uma grande prevaricação que corromperá a república.

Quanto ao elementos que salvam a república da corrupção que se realiza pela persuasão dos adutores, deve-se saber que os adutores persuadem a multidão das coisas que agradam à multidão. Não o fazem por causa do bem da multidão, mas por causa do bem [dos próprios adutores]. Daqui ocorre que eles às vezes persuadem [à multidão] de coisas que corrompem a república e por isso o Filósofo diz que é necessário prevenir-se para que não se creia aos adutores que se aproximam da multidão com os seus sofismas para enganá-la. É evidente que estes não devem ser cridos, pois podem ser argüidos pelas suas obras. Segundo diz o Filósofo no Décimo Livro da Ética, aqueles que estão imersos nas paixões e nas ações tem discursos muito menos dignos de fé do que suas obras. Por isso, se persuadem a alguém e fazem o contrário, deve-se acreditar mais nas suas obras do que nas suas persuasões.

Quanto aos elementos que preservam a república da corrupção que é pela desordenação que há em si mesma ou em outras, deve-se saber que há algumas repúblicas que são duradouras não porque são bem ordenadas, como é o caso do estado dos ótimos simplesmente considerado, mas porque os governantes procedem corretamente com os que estão na república e com os que estão fora dela. Procedem corretamente com os que estão sob a república



**quando não fazem injustiça contra aqueles que estão fora da república, quando chamam à república aqueles que são principais e melhores na multidão, quando não cometem injúrias desonrando aos que são ambiciosos de honras, quando chamam os populares aos ofícios e aos atos em que possam lucrar e quando se comportam corretamente entre si e popularmente, de tal modo que os governantes se recebam de modo igual entre si.**

**Pelo fato de que os semelhantes devem receber de modo igual, se houver muitos que sejam semelhantes e iguais na república, deverão nela ser introduzidos muitas coisas que são estabelecidas e ordenadas no estado popular. Isto é, no estado popular as leis que estabelecem que os principados sejam breves, por exemplo, seis meses, ou algum outro breve tempo, e não maiores, e isto deve ser estabelecido também se houver muitos semelhantes na república. Há duas razões para tanto.**

**A primeira é que onde há semelhantes é necessário que eles recebam igualmente. Portanto, para que todos possam alcançar o principado é necessário estabelecer aquela lei, de modo que todos possam alcançar o principado pois, pelo fato de que o principado não durará senão por seis meses, muitos poderão suceder-se nele. Que os semelhantes recebam de modo igual é algo popular e por isso na república em que há muitos semelhantes devem ser ordenadas coisas populares. É por isso que em tais repúblicas, em que há muitos semelhantes, os condutores do povo são estabelecidos conforme foi mencionado.**

**A segunda razão [para que os principados sejam breves] é que quando se estabelece que o principado não dura senão por seis meses o estado dos poucos e o estado dos ótimos se inclinará menos para aquela outra espécie de estado de poucos em que um número muitíssimo pequeno governa, muitíssimo rico, e governam [segundo a sua vontade] e não segundo a lei. A razão para isto é que não é fácil arrastar alguém para o mal junto com outros em pouco tempo e em muitas coisas e, no estado de poucos, é por causa deste motivo que se formam os tiranos.**



▪ *Autoritas*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





#### **4. Considerações gerais sobre os modos pelos quais se salvam as repúblicas da corrupção próxima.**

As repúblicas não são salvas apenas porque estão distantes dos princípios que as corrompem, mas também às vezes são salvas porque estão próximas [destes mesmos princípios], e porque isto porque aqueles que temem as transformações da república procuram mantê-las o quanto podem.

Por este motivo os que governam e tem cuidado [na preservação da] república devem propor e ordenar temores para que possam conservar a república e para que nada se corrompa daquilo que se ordena à república. É assim que devem ordenar por causa da conservação da república que a cidade seja guardada à noite e impedir que aquele que está longe se aproxime, se for inimigo; deve também ordenar que os cidadãos estejam preparados para as armas porque os cidadãos, e também os populares, vendo tais coisas, temerão, e conservarão melhor a república.

As repúblicas podem corromper-se [por cinco modos]: [em primeiro], por causa das honras, ou das desonras; [em segundo] por causa da insolência dos cidadãos'[em terceiro] por causa do lucro ou dos prejuízos; [em quarto] por causa da impotência; [em quinto] por causa da falta de conhecimento e pelo descostume. [Segundo esta quántupla divisão] o Filósofo apresenta a seguir os documentos que preservam as repúblicas [de cada um destas cinco princípios].

---

▪ [\*Anterior\*](#)

▪ [\*Índice\*](#)

▪ [\*Posterior\*](#)





## **5. A preservação da república da corrupção pelo desprezo dos que são dignos de honra.**

**A república pode corromper-se de três modos por causa das honras e desonras. Primeiro, por causa do desprezo daqueles que são dignos de honra na cidade; segundo, por causa da distribuição das honras; terceiro, por causa da busca das honras além das proporções.**

**Quanto ao primeiro, a república às vezes pode corromper-se por causa do desprezo dos insignes e daqueles que são dignos de honra. Isto deve ser prevenido pelas leis e outras medidas estabelecidas para que não aconteçam tais contendas e, se acontecerem, deve-se providenciar um modo pelo qual possam ser acalmadas. Semelhantemente deve-se prevenir que aqueles que não estão nestas contendas não se ponham nas mesmas. Este, de fato, é o princípio de muitos grandes males. Ao cidadão, e não a outros, cabe conhecer o mal em seu princípio e por isso os cidadãos devem remediar a estas contendas desde o seu princípio.**

**Quanto ao segundo, a república pode corromper-se pela distribuição das honras. Toda república no início foi instituída em alguma ordem, de tal modo que um principado dure por um ano ou por um biênio e que os que possuírem tantas riquezas ou tantas honras alcancem o principado [e outras disposições semelhantes]. Ocorre que às vezes nos afastamos desta ordem ou segundo o excesso ou segundo o defeito, permanecendo, porém a mesma república. Por este motivo, permanecendo a mesma república, convém considerar a ordem que atualmente há na cidade, comparando-a com o estado em que a república foi instituída desde o princípio. Deve-se considerar se o excesso daquilo que foi desde o início é múltiplo ou se o defeito é submúltiplo. Se o excesso for múltiplo, deve ser removido; se o defeito [é submúltiplo], deve ser sanado segundo a proporção devida conforme a primeira instituição, estabelecida uma lei que permita acrescentar ou remover as honras quando isto deva ser feito. Quando isto não se observa e ocorre [a má distribuição] por defeito, a república costuma transformar-se em uma potência de poucos e [posteriormente], de potência de poucos mais remissa para aquela espécie que é chamada de potentado, na qual governam homens extremamente ricos segundo as suas próprias sentenças e não segundo a lei, a qual é péssima [entre todos os estados de**



poucos]. [Se, porém, ocorre a má distribuição] por excesso, segundo a superabundância, a república se transforma em estado popular; se se tratar de um estado de poucos, este se transforma em uma república ou em um estado popular.

Quanto ao terceiro, a república pode corromper-se pelo incremento das honras além da proporção. É comum para a salvação do estado popular e do estado de poucos, assim como universalmente para toda república, que não se permita que alguém cresça segundo alguma dignidade além das proporções ou da dignidade. A razão disto é que as cidades, por causa de tais excelências além da proporção, são corrompidas, porque não todas podem conduzir a boa sorte. Fazê-lo, de fato, pertence ao homem virtuoso, conforme diz o Filósofo no Quarto Livro da Ética quando afirma que sem virtude não é fácil conduzir com moderação a boa sorte. E por isso, quando é dado a algum homem não virtuoso honras além da proporção para com os demais e para com a sua dignidade, este homem passa a oprimir o outro e a destruir a cidade. O documento que preserva da corrupção que é devida ao excesso da potência pode ser depreendido pela semelhança com o que foi precedentemente exposto. Deve ser maximamente ordenado pelas leis, ou por qualquer outro modo conveniente, que ninguém se torne muito excelente além da proporção no poder, nos amigos ou no dinheiro. Estas potências, conforme foi explicado no terceiro Livro da Política, podem facilmente corromper a cidade.

---

▪ [\*Anterior\*](#)

▪ [\*Índice\*](#)

▪ [\*Posterior\*](#)





## **6. A preservação da república da corrupção pelo prejuízo e pelo lucro.**

**[O Filósofo e o comentador tratam antes desse tópico sobre a preservação da república da corrupção devido à excelência dos cidadãos, a qual omitimos nesta compilação].**

**A república pode ser corrompida por causa do prejuízo e do lucro. Em toda república o documento máximo para salvá-la [desta corrupção] é ordenar e prevenir para que nenhum principado seja lucrativo, o que pode ser exposto de duas maneiras. De um primeiro modo, determinando que o principado não seja vendido porque, se o fosse, quem mais tivesse em dinheiro mais teria em principado, o que seria inconveniente. De um segundo modo, [este documento pode ser exposto] de tal maneira que o principado não seja lucrativo, isto é, que o governante não lucre com o principado.**

**Há dois documentos pelos quais o principado pode se fazer não lucrativo. O primeiro consiste em que, para que os governantes não roubem os bens comuns, ordenar-se que o dinheiro comum seja trazido à presença de todos os cidadãos e que se lavrem rescritos ou letras sobre todas as coisas que forem repassadas às comunidades, às casas ou a algumas tribos. Deste modo não será possível roubar dos bens comuns. O segundo documento consiste em que no lugar do lucro se ordenem honras e reverências que serão feitas [aos governantes]; por exemplo, se vierem à cidade, que sejam recebidos com grande reverência e solenidade, e outras coisas semelhantes, fazendo com que, deste modo, estes apeteçam menos [apoderarem-se] do bem comum.**

**Fora estes, há outros [documentos] particulares pelos quais os estados populares e os estados de poucos podem ser salvos da corrupção que se deve às riquezas e aos prejuízos.**

**O primeiro documento se refere ao estado popular. Para que se salve o estado popular importa não apenas que as pessoas não sejam iguais, mas que também os ricos tenham mais do que os pobres. Até mesmo dos frutos importa que não sejam iguais, mas que os ricos deles participem mais, porque de outro modo os ricos moverão a sedição e poderá acontecer que corrompam a república. Mas isto [não significa que não devam ser proibidos] despesas e**



donativos suntuosos e inúteis, como [grandes] bailes e jogos, e outras despesas como estas. Gastos como estes devem ser proibidos na cidade, porque não são úteis, antes, ao contrário, são muito nocivos.

O segundo documento se refere ao estado dos poucos. O Filósofo mostra o que é necessário fazer para que os pobres não se mobilizem contra os ricos. No estado de poucos convém que os governantes tenham muita preocupação para com os pobres, e convém que lhes sejam dados principados, pelos quais possam ter algo. E se algum rico injuriar a algum pobre, seja mais punido do que se injuriar a algum rico. Deste modo os pobres não farão sedições contra os ricos.

De modo geral, em ambos estas repúblicas, [o estado dos poucos e o estado popular], convém que se os bens de alguns devem ser distribuídos em comum pela sentença de algum magistrado, que estes sejam distribuídos mais aos que não alcançam a república. Isto é, no estado popular, que sejam distribuídos [mais] aos ricos, no estado de poucos que sejam distribuídos [mais] aos pobres. Todavia, se existem magistrados que tenham muita autoridade, [estes magistraturas] não devem ser distribuídas a quem não tenha possibilidade de alcançar o principado, isto é, devem ser atribuídas aos ricos no estado de poucos e à multidão no estado popular.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **7. As qualidades requeridas para a perfeição do governante no principado principal.**

**Três [coisas] se requerem para a perfeição do governante no principal principado.**

**A primeira é o amor ao principado. Convém que o governante, se deve governar perfeitamente, ame o principado. A razão disto é que aquele que governa perfeitamente deve possuir a prudência, pois a prudência é a reta razão do agíveis. Ora, o príncipe, tendo que reger a outros, convém que tenha a reta razão dos agíveis. Pelo que importa que tenha a prudência perfeita. Mas não poderá possuir a prudência a não ser que tenha o apetite reto para com o fim; este, porém, não poderá ser, a não ser que ame o fim, assim como as coisas que se ordenam para com o fim, na medida em que este principado é princípio das coisas que se ordenam ao fim da república. Pelo que é manifesto que aquele que governa bem deve possuir amor ao principado e à república.**

**A segunda [coisa que se requer para a perfeição do governante no principal principado] é que possua poder em relação às obras do governante que forem máximas. E isto é evidente pois, de fato, o príncipe tem que dirigir os súditos ao fim da república. Ora, entre os súditos alguns são bem persuadíveis pela razão e, quanto a estes, não é necessário a obra da coação. Há, porém, outros aos quais não é possível persuadir facilmente pela razão, sendo desobedientes e insolentes; para estes é necessário a potência coativa e não é possível coagir e punir se não se tem o poder, pelo que é manifesto que é necessário que tenha poder.**

**A terceira [coisa que se requer para a perfeição do governante no principal principado] é a virtude. Isto é manifesto pelo que já foi dito. É necessário, de fato, que o governante tenha prudência, mas isto não será possível a não ser que possua o reto apetite. Ora, a retidão do apetite se dá pela virtude moral, de onde que importa que o governante possua virtude e justiça segundo qualquer república. O Filósofo acrescenta, porém, [não segundo qualquer república], mas segundo aquela república, porque a justiça não é a mesma segundo cada uma [delas], pois, de fato, em cada república pretende-se [alcançar] o igual segundo alguma dignidade que lhe é própria e por isso em cada república é necessário que haja justiça segundo**



aquela república.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **8. Primeira dúvida sobre as qualidades requeridas para a perfeição do governante.**

[Sobre as perfeições requeridas para o governante o Filósofo levanta duas dúvidas, das quais a primeira é a seguinte]. Se um só e mesmo governante não possui todas as [três] perfeições [requeridas para a perfeição], mas um possui apenas uma [das três] e outro possui outra, a quem deverá ser atribuído o principado?

Ou seja, se houver um só que possua a potência militar, mas seja sem virtude, sendo mau e inimigo da república, enquanto haja outro que seja virtuoso e ame a república, porém seja impotente, a quem deverá ser atribuído o principado?

O Filósofo resolve esta dúvida dizendo que na eleição do príncipe é necessário considerar que o principado toma a sua razão da parte do fim e as coisas que se ordenam ao fim tomam sua razão do próprio fim. Por isso deve ser tomado como príncipe aquele que possui aquele segundo o que mais possa ser alcançado o fim da república. E por isso na milícia ou na condução do exército mais deve ser considerada a experiência do que a virtude, porque pela experiência nas armas mais será possível alcançar o fim da república do que pela virtude. Os homens virtuosos, de fato, na maioria das vezes são poucos experientes nas coisas da guerra, embora sejam muito melhores. Por isso, para o principado [militar] mais deve ser escolhido aquele que possui a experiência com uma prudência imperfeita do que aquele que possui a virtude perfeita mas não possui a experiência. Mas na custódia ou no governo da cidade e na administração do erário deve ser escolhido aquele que possui a virtude, porque neste principado requer-se mais a virtude do que a experiência, a qual é possuída por muitos. A ciência, porém, [deve] ser comum a todos; é necessário que os governantes tenham ciência tanto na condução do exército como no governo da cidade, de outro modo não poderão dirigir ao fim pretendido as coisas que se ordenam ao fim.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **9. Segunda dúvida sobre as qualidades requeridas para a perfeição do governante.**

O Filósofo diz que alguém poderia questionar que se alguém ama a república e possui poder, para nada pareceria necessária a virtude. Pois parece que esta já não seria necessária porque, pelos dois outros, isto é, pela potência e pelo amor parece que poderiam fazer-se todas as coisas que fossem necessárias para o principado.

O Filósofo responde a esta dúvida dizendo que juntamente com a potência e o amor ao principado requer-se a virtude se se deve governar bem e perfeitamente, porque os que possuem a potência civil e o amor à república podem ser como incontinentes, isto é, estarem dispostos para com a república assim como [o homem] incontinente está disposto para consigo mesmo. Ora, o incontinente, embora tenha um julgamento reto e a ciência de como se deve agir e o amor a si, segue, no entanto, as concupiscências e os movimentos das paixões. E, deste modo, de nada lhe serve a ciência que tem de como se deve agir.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **10. A preservação da república da corrupção por causa da impotência.**

Depois que o Filósofo apresentou os elementos pelos quais a república é salva da corrupção por causa do lucro, passa a expor os elementos pelos quais é salva da corrupção por causa da impotência.

O Filósofo diz que em primeiro lugar o documento máximo e efficacíssimo para salvar a república é buscar que aquela parte que ama e deseja a salvação da república seja mais forte e mais potente do que aquela que não a quer nem a ama; deste modo, de fato, a república durará maximamente.

Além de todos os elementos que já foram mencionados é necessário não ocultar o que é médio e proporcional, pelo qual se salva a república, para que esta seja conservada e que não seja transgredida. De fato, o excesso deste termo médio é a causa, na maioria das vezes, das transgressões que se fazem. É necessário salvar o termo médio porque observa-se que muitas coisas que parecem ser populares corrompem o estado popular por causa de seu afastamento do termo médio. Semelhantemente, há muitas coisas que corrompem o estado de poucos que parecem pertencer ao estado de poucos. Aqueles que crêem ser obra da virtude ser popular e fazer tudo o [que parece ser] popular e ser obra da virtude para o estado de poucos fazer tudo o que [parece] ordenar-se ao estado de poucos, estes [são os que o mais das vezes] se afastam do termo médio segundo o excesso e corrompem [com a intenção] de salvar. Deste modo é manifesto que para a salvação da república é necessário considerar qual é o termo médio no qual se salva a república.

Há, pois, certas coisas que pertencem ao estado popular mas corrompem o estado popular, e há outras que pertencem ao estado de poucos mas corrompem o estado de poucos. Importa, pois, que o legislador e o cidadão não ignore quais são as coisas que pertencem ao estado de poucos que subvertem o estado de poucos [e quais coisas que pertencem ao estado popular] que subvertem o estado popular. Nenhuma destas repúblicas pode existir sem ricos e sem pobres. A multidão e as riquezas fazem parte da integridade da república e, por causa disto, se alguém quiser igualar



completamente as posses de tal modo que todos se tornam igualmente ricos, não permanecerá a mesma república, mas será corrompida. No estado popular pecam os condutores do povo quando lutam contra os ricos e dividem a cidade em dois, adulando a multidão e movendo-os contra os ricos. Isto não se deve fazer se se pretende salvar o estado popular; ao contrário, a multidão deverá parecer para os ricos esteja fazendo o que eles querem. Somente assim poderá salvar-se [o estado popular]. No estado de poucos igualmente peca a potência dos poucos quando oprime a multidão, do que se segue a corrupção do estado dos poucos. Se o estado dos poucos deve salvar-se, é necessário que [seus governantes] façam o juramento contrário ao que costuma ser feito, pois costuma-se no estado dos poucos, quando são instituídos, que seus príncipes jurem dizendo: "*Juro que terei ódio para com o povo e darei conselho para que se dêem mal*". Semelhantemente, no estado popular, o povo costuma jurar: "*Serei maligno para com os ricos e aconselharei tudo o que souber que seja mau para eles*". Nenhuma destas coisas, porém, deve ser feita; ao contrário, deve-se sustentar que importa fazer o oposto e estabelecer juramentos pelos quais os poderosos do estado de poucos não cometam injustiças contra o povo. E, quanto ao povo, deve jurar que não agirá injustamente contra os ricos.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **11. A preservação da república da corrupção por causa da ignorância e do descostume.**

Entre todos os elementos o máximo e efficacíssimo para salvar a república consiste em aprender as leis e as coisas que se ordenam à república e acostumar-se a elas. O motivo por que importa tanto acostumar-se a elas está em que as coisas em que os homens são acostumados lhes são delectáveis, mais lhes agradam e mais são por eles amadas. Ora, as coisas que mais são amadas mais se salvam. Se, porém, os homens não forem acostumados e eruditos na república e nas leis que significam a ordem da república, por exemplo, se os que vivem no estado de poucos não tiverem o costume e a erudição das leis do estado de poucos, e os que vivem no estado popular não tiverem o costume e a erudição das leis do estado popular, nenhuma utilidade haverá para eles de qualquer bondade e glória que houver em suas leis.

Acontecerá, deste modo, em uma tal cidade em que há leis ótimas, mas os cidadãos não estejam acostumados nelas, o mesmo que ocorre no homem incontinente. No homem incontinente ocorre que, embora ele tenha o reto julgamento da razão de algum modo, porque, todavia, ele segue o ímpeto das paixões, de nada lhe serve a retidão da razão. Semelhantemente ocorre no caso de que tratamos. Embora a cidade possua boas leis, se todavia não houver cidadãos acostumados e eruditos nas mesmas, estas não lhes serão de nenhuma serventia, porque não agirão segundo as mesmas. Devem ser ensinados e acostumados não naquelas coisas às quais, se puderem ser alcançadas, se deleitarão tanto os que pertencem à potência de poucos como ao estado popular, mas naqueles em que, ao tornarem-se eruditos, poderão guardar a república. Ora, atualmente nas cidades observa-se o contrário; no estado de poucos os filhos dos ricos são educados nas delícias e se inclinam às mesmas e nelas se deleitam, enquanto que os pobres são acostumados ao que é trabalhoso. É claro que deste modo os filhos dos ricos e os filhos dos pobres poderão e quererão mais viver insolentemente quanto à república. Não devem, portanto, ser ensinados nestes casos.



▪ [\*Anterior\*](#)

▪ [\*Índice\*](#)

▪ [\*Posterior\*](#)





## **12. Um equívoco sobre a liberdade, habitual no estado popular.**

No estado popular define-se mal o que [significa] ser livre.

Há, de fato, duas coisas segundo as quais define-se o estado popular, a saber, o poder e a liberdade, de modo que a multidão domina e faz segundo a liberdade. A liberdade, porém, [é definida] na medida em que alguém possa fazer qualquer coisa que quiser. Ora, que cada um viva segundo o que bem entender é o contrário daquilo que contribui para [a salvação] da república.

Segundo o Filósofo, [o homem] livre é aquele que é causa de si próprio no gênero da causa agente ou da causa final. Ora, cada coisa é dita maximamente aquela que nela é principal. No homem, porém, o principal é o intelecto. Por isso o homem é maximamente o intelecto ou [o que] opera segundo o intelecto. O homem, portanto, é maximamente dito livre quando opera segundo o intelecto e a razão, e tendo em vista o bem de si próprio segundo o intelecto e a razão. Se, portanto, pode operar segundo a razão e viver segundo a república, não estará mais em servidão, mas em liberdade.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## VI. A CORRUPÇÃO E A SALVAÇÃO DA MONARQUIA

### 1. Introdução.

Depois que o Filósofo determinou as causas e os princípios da corrupção e da salvação das repúblicas nas quais muitos dominam, passa a determinar as causas e os princípios da corrupção e da salvação das repúblicas em que um só domina, que são as monarquias.

Ele afirma que depois de ter determinado quais são os princípios da salvação e da corrupção das repúblicas em que muitos dominam, resta conseqüentemente considerar sobre a monarquia, quais são as causas e os princípios pelos quais se corrompem e quais são os princípios e as causas pelas quais se salvam.

- 
- *Anterior*
  - *Índice*
  - *Posterior*





## **2. A origem das monarquias e tiranias.**

**Tanto a monarquia como a tirania geram-se a partir de contrários. O reino é instituído para auxílio dos bons contra a multidão, para que a multidão não oprima os homens virtuosos. O rei, nestes casos, é tomado dentre os homens virtuosos como alguém que os excede segundo a virtude ou na obra da virtude, ou é tomado segundo a nobreza da descendência, [por proceder de uma família que possui estas qualidades], para que estes não sejam oprimidos pela multidão.**

**A tirania tem sua origem do próprio povo, a partir do povo e da multidão [em dissensão] contra os ricos e insignes, para que o povo não seja mais molestado pelos ricos. Isto é algo manifesto [pela experiência de fatos] já ocorridos. Muitos tiranos se fizeram [a partir de homens que antes] eram condutores do povo, aos quais o povo dava muito crédito pelo fato de que de muito boa vontade impunham crimes aos ricos por meio de calúnias. [Este é o modo pelo qual surgem as tiranias nas épocas em que as cidades já se tinham tornado bastante grandes]. Antes dessa época, porém, algumas tiranias se originaram de reis que transgrediam as leis e costumes paternos nos quais haviam sido educados e que mais queriam governar por um principado dominativo, que é do senhor ao servo, querendo usar dos súditos como se fossem servos.**

**Outras vezes os tiranos se fizeram a partir daqueles que foram eleitos para os principados mais excelentes e poderosos. Antigamente, de fato, o povo instituía muitos governantes e reitores do povo. Acontecia então que alguns mais perversos traziam para si o domínio da cidade e tiranizavam. Outras vezes ainda os tiranos se fizeram a partir da potência de poucos, quando os homens escolhiam um homem poderoso para algum dos principados máximos, o qual depois se tornava um tirano.**

**O reino, conforme já mencionado anteriormente, institui-se como o estado dos ótimos, que é instituído segundo a dignidade da virtude ou da descendência, ou por causa de um benefício concedido a uma região, ou por causa de todas estas coisas simultaneamente com o poder. Isto é evidente porque todos os reis antigos, conforme já foi mencionado, tendo feito algum benefício à cidade ou ao povo de uma região, [por causa da virtude] ou porque eram poderosos para**



**beneficiar, receberam a honra de terem sido tomados como reis. Codro, por exemplo, que lutou contra os adversários da cidade e impediu-os de se tornarem seus servos, foi feito rei. Outros, como Ciro que libertou os persas da servidão do rei dos Caldeus, foi feito rei da Pérsia. Outros foram feitos reis porque constituíram uma cidade, outros ainda porque adquiriram uma região, como os reis dos Lacedemônios, dos Macedônios e dos Molosios.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





### 3. O ofício de rei.

O ofício de rei é o de ser e querer ser o guardião da justiça. Por isso recorrer ao rei é como que recorrer à justiça viva. Seu ofício é o de ser o guardião da justiça de tal modo que os que possuem posses e riquezas não padeçam nenhuma injustiça por parte dos que não as têm, nem o povo padeça nenhuma injúria por parte dos ricos.

- 
- *Anterior*
  - *Índice*
  - *Posterior*





#### 4. *Comparação do fim do reino para com a tirania.*

O tirano não pretende o bem comum, mas pretende o bem próprio. A razão disto é porque o tirano pretende a deleitação segundo o sentido e por isso apetece aquilo pelo qual estima [poder] tê-la, que são os excessos da riqueza.

Chamamos, porém, de rei aquele que governa por causa do bem da multidão, para o que necessita ser virtuoso e, por este motivo, não injuriar os súditos. É necessário também que ele seja rico, para que não seja compelido a tomar injustamente dos súditos.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **5. Os males do tirano provenientes do estado de poucos e do estado popular.**

O Filósofo a seguir declara quais são os males que a tirania possui do estado dos poucos e quais são os males que possui do estado popular.

A tirania possui do estado de poucos os males seguintes. Assim como o fim do estado dos poucos são as riquezas, assim também o é da tirania. O tirano é também como um homem só sem amigos, tal como os dominantes no estado de poucos. Estes, porque oprimem a multidão, são objetos de ódio e por isso são sozinhos, sem amigos; assim também o tirano é sozinho, porque não tem amigos. Assim como é necessário que os dominantes no estado de poucos tenham uma guarda pessoal, porque têm muitos inimigos e são sem amigos, assim também deve possuí-la o tirano e, porque esta não pode ser possuída sem riquezas, por isso o tirano deve procurar as riquezas. Ademais, como o tirano é objeto de ódio por parte da multidão, o tirano não pode confiar nela, nem crer nela. Por isso o tirano deve proibir a multidão de portar armas, assim como também os dominantes o fazem nos estados de poucos, para que a multidão não possa insurgir-se contra ele. Os tiranos consideram a turba como suspeita, pelo que expulsam as multidões das guarnições e misturam entre elas elementos estranhos. O tirano obriga os cidadãos a demorarem-se em suas casas e a não formarem sociedade entre si, para que não possam maquinar algo contra si. Todos estes males são comuns à potência de poucos e à tirania.

A tirania possui do estado popular os males seguintes. Impugnar os ricos e matar os insignes, e isto tanto manifesta como ocultamente. O tirano persegue os insignes de ambos estes modos. O tirano possui do estado popular a [característica] de lutar contra os [ricos e insignes] e de baní-los como a pessoas que promovem maquinações e preparam insídias contra os governantes. Os ricos e os insignes, de fato, fazem maquinações e promovem dissensões às vezes porque alguns deles querem governar, às vezes porque querem que outros governem, não querendo propriamente os principados para si, razão pelas quais são algumas vezes muito perseguidos pelos tiranos.



▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **6. As causas da corrupção das monarquias, reinos e das tiranias em geral.**

Assim como já foi mencionado, o reino se estabelece [ao modo] do estado dos ótimos. Por isso, os princípios da corrupção do estado dos ótimos são também os princípios da corrupção da monarquia real.

A tirania, porém, estabelece-se segundo o estado dos poucos e segundo o último dos estados populares. Por este motivo, os princípios que corrompem estes estados são também os princípios que corrompem a tirania.

Ora, os princípios que, [considerados em geral], corrompem as monarquias, [reinos e tiranias], são três: a contumélia [ou injustiça], o medo [ou temor] e o desprezo. A contumélia pode ser por causa da injúria feita a alguma pessoa ou pela subtração de seus bens.

Às vezes levanta-se uma insurreição contra uma monarquia por causa de uma injúria. A insurreição que se levantou contra Felipe rei da Macedônia, pai de Alexandre o Grande, foi feita por um certo Pausânias, porque o rei Felipe havia permitido que Pausânias sofresse uma injúria por parte de Átalo que tinha vínculos com Felipe por consagüinidade ou por ofício.

Outras vezes as insurreições se devem a injúrias corporais. Muitos que foram flagelados em seus corpos, padecendo espancamentos e ferimentos, levantaram-se contra o monarca destruindo-o ou assassinando-o. Outros que foram injuriados deste modo invadiram o principado. Temos um exemplo disto na pessoa de Decamnico, que foi o condutor e a principal causa da insurreição que se levantou contra Arquelau, tendo sido o primeiro a exacerbar e comover aqueles que se insurgiram contra ele. A causa da ira pela qual estes e ele próprio se insurgiu foi que Arquelau entregou Decamnico para ser flagelado pelo poeta Eurípedes, o qual fervia de raiva contra Decamnico por ter este afirmado que o poeta possuía uma boca fétida. Foi por este motivo que, movido pela ira, Eurípedes flagelou a Decamnico. Isto fêz com que posteriormente ele se insurgisse por causas semelhantes. Por causa desta insurreição alguns foram mortos, outros tiveram que padecer graves insídias e turbações.



Outras vezes as insurreições se fazem por causa do temor. Assim como se fazem as insurreições por causa da injúria, assim às vezes se fazem por causa do temor [e medo]. O temor é uma das causas de insurreição contra os monarcas, assim como a injúria. Foi assim que Artabanes quis repelir Xerxes do principado monárquico, porque o temia devido ao crime que havia cometido contra Dario, a quem havia enforcado sem que Xerxes o tivesse ordenado.

As insurreições, [finalmente], podem levantar-se por causa do desprezo. Fazem-se certas vezes insurreições por causa do desprezo como ocorreu quando alguém, observando a Sardanapalo entregue aos prazeres e aos banquetes, sempre entretido com mulheres em seu palácio e nunca exercitando-se na luta nem na caça, insurgiu-se contra o mesmo. Poderá tratar-se de uma fábula; todavia, se tal não for verdade de Sardanapalo, poderá ser verdade acerca de algum outro. Semelhantemente Dion insurgiu-se contra Dionísio, porque desprezou-o ao vê-lo sempre ébrio e entregue aos prazeres, observando que os cidadãos o desprezavam.

Algumas vezes os amigos se insurgem contra os amigos por terem sido desprezados por eles. A excessiva familiaridade dá luz ao desprezo. Algumas vezes [os governantes], confiando nos amigos por terem sua familiaridade, desprezam-nos crendo que por causa desta inimizade esquecer-se-ão da injúria feita. Estes, porém, crendo poder obter o principado e tendo sido desprezados, insurgem-se não fazendo caso do perigo e finalmente invadem [a república], ora porque são movidos pela esperança do sucesso, ora porque possuem poder para tanto, como ocorre com os condutores dos exércitos que às vezes invadem uma monarquia por estes motivos. Os que maximamente se insurgem por tais motivos são os homens naturalmente audazes, como aqueles em que há uma abundância de calor e de espírito, possuem poder e são condutores dos exércitos das monarquias.

---

▪ [Anterior](#)

▪ [Índice](#)

▪ [Posterior](#)





## **7. Uma causa accidental da corrupção das monarquias.**

**Alguns [homens] às vezes se insurgem [contra a monarquia] por um modo que difere de todos os demais anteriormente enumerados. São aqueles que se insurgem fazendo-o apenas por causa da honra, organizando uma sedição não como aqueles que invadem uma monarquia para obterem riquezas e grandes honras, mas apenas para fazer uma ação singular e notável, para serem conhecidos pelos outros, não se preocupando nem do principado nem das riquezas.**

**Pouquíssimos são aqueles que se insurgem por estes motivos. Embora haja quem se insurja contra as monarquias por causa do apetite deste tipo de honra, estes são, todavia, pouquíssimos porque quem promove tais golpes contra a monarquia, se deve prevalecer, importa que não tema a morte, e isto não é fácil de ser encontrado em muitos homens. Foi o caso de Dion que com poucos soldados invadiu e se insurgiu contra Dionísio e dizia que, desde que pudesse proceder contra Dionísio isto era-lhe suficiente e, se depois viesse a morrer, considerava-se bem pago, não fazendo caso da morte nem a temendo. [Disposições como estas], porém, dificilmente se encontram entre os homens, pois são poucos aqueles capazes de negligenciar a própria vida e desprezar a morte. De onde que é manifesto que poucos haverá dispostos a invadir uma monarquia apenas por causa do apetite de tais honras.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **8. Causas e princípios especiais da corrupção da tirania.**

O primeiro modo pelo qual uma tirania pode corromper-se é como qualquer outra república pode corromper-se por uma causa extrínseca, como se houvesse alguma república próxima mais potente contrária à mesma. Sendo mais poderosa, por ser contrária à mesma, corrompe a tirania.

[Deve-se notar que o Filósofo, quando diz república próxima, não está se referindo a uma proximidade geográfica, mas a uma proximidade formal. Do mesmo modo, quando diz que a tirania pode corromper-se por uma causa extrínseca, não se refere a uma extrinsicidade geográfica, mas a uma extrinsicidade além do corpo de governo do tirano].

Todos os que querem agir algo, se tiverem o poder de fazê-lo, farão o que quiserem. Este é o motivo pelo qual uma outra república contrária e mais poderosa corrompe a tirania. A tirania é contrariada pelo estado popular, como diz Hesíodo, por acidente, como um oleiro é contrário a outro oleiro. Um oleiro não é contrário per se a outro oleiro, é, na verdade, semelhante ao outro. Por acidente, na medida em que um impede o bem do outro, que no caso é o lucro, pode ser contrário ao outro. Assim também o estado popular é contrário à tirania, não per se, mas na medida em que um impede o outro; de fato, a última espécie de estado popular é péssima e já é um modo de tirania, conforme ficou evidente que pelo que foi explicado no Quarto Livro da Política. A tirania, porém, e o estado dos ótimos são contrários per se. Um corromperá o outro porque perseguem fins diversos. Foi assim que os Lacedemônios corromperam muitos tiranos, porque eram mais poderosos. [Note-se que, ao dizer que os Lacedemônios corromperam muitas tiranias, o Filósofo não se refere às tiranias dos estados vizinhos, mas a tiranias que dominavam sobre elas próprias].

O segundo modo de corrupção da tirania não é por uma causa extrínseca, mas intrínseca. Ocorre, de fato, que o tirano tenha às vezes alguns familiares que alcancem de algum modo o principado e participem de suas honras. Quando estes promovem uma sedição, ocorre que corrompe-se a tirania.

**As causas pelas quais há insurreição contra os tiranos são**



maximamente duas, a saber, o ódio e o desprezo. O ódio é nutrido contra o tirano [não por acidente], mas per se. A razão é que o tirano governa sobre [homens] que são melhores do que ele [na virtude], e o faz para além da utilidade destes homens, já que o tirano pretende apenas o seu próprio bem. Este é o motivo pelo qual o tirano é odiado [pelos seus súditos].

Quanto ao desprezo, o Filósofo acrescenta que esta é a causa pela qual muitas vezes a tirania é corrompida. Aqueles, de fato, que se apoderam de um principado pela sua virtude e indústria, mesmo que o tenham feito através da guerra, costumam conservar o principado e não serem desprezíveis. Mas, [logo a seguir], aqueles que receberam esta tirania de [seu primeiro fundador], imediatamente a perdem e são mortos por causa do principado, já que costumam viver em delícias, entregues aos prazeres da mesa e venéreos, fazendo-se desprezíveis. E, ademais, por se terem entregues deste modo às delícias, costumam oferecer muitas oportunidades e ocasiões para os que querem se insurgir contra os mesmos, ora porque às vezes se colocam sob o poder das mulheres, ora porque freqüentemente são encontrados embriagados e, por conseqüência, impotentes de fato.

Para finalizar, devemos dizer que quantos princípios e causas de corrupção já apontamos para o estado de poucos intemperado, que é a sua última espécie, e o último dos estados populares, tantas são também as causas e os princípios [da corrupção] das tiranias, porque estas repúblicas, isto é, o último dos estados dos poucos e o último dos estados populares, já são [de certo modo] tiranias, diferindo da tirania propriamente dita apenas pelo fato de que nestes estados são muitos os que tiranizam, enquanto que na tirania somente um tiraniza.

## 7. Causa e princípios especiais da corrupção do reino.

O reino não se corrompe pelo que é extrínseco. A razão disto é que o rei governa sobre homens bons e o faz segundo a virtude, com súditos que a ele se submetem por sua própria vontade. Tal república não pode corromper-se por causas extrínsecas. Por este mesmo motivo o reino dura muito tempo. Pode, porém, corromper-se de muitos modos.

Um reino pode, de fato, corromper-se de dois modos. De um



**primeiro modo quando aqueles que alcançam o principado e são príncipes de um reino promovem uma sedição. Ocorre às vezes que estes promovem a sedição, por causa do poder que têm, expulsando o rei do principado e mudam a monarquia em outra república.**

**De um segundo modo o reino pode corromper-se quando o próprio rei passa a querer governar tiranicamente, como quando pretende ser senhor de mais súditos do que o deve, contra a vontade dos mesmos e além da lei. Ocorre então que os súditos se insurgem contra o rei, expulsam-no e mudam a república em outra.**

## **8. Os motivos pelos quais não há muitos reinos.**

**O Filósofo mostra porque atualmente não se fazem muitos reinos. Atualmente não se fazem muitos reinos, [diz ele], e, se se fazem, são mais propriamente monarquias tirânicas do que reinos. Há duas razões para tanto.**

**A primeira é que o reino deve ser um principado voluntário. O rei, de fato, governa sobre súditos que desejam que ele reine segundo um principado real e este rei deverá ser senhor sobre os maiores da cidade ou do reino. Ora, não é fácil encontrar alguém que governe a muitos porque estes o querem e que ao mesmo tempo seja digno de ser senhor dos maiores. Este é o motivo porque não há muitos reinos.**

**A segunda razão é porque a proporção da dignidade e da honra do rei à dignidade e à honra dos súditos deve ser a mesma proporção da virtude do governante para com a virtude dos súditos. Ora, a dignidade e a honra real excede em muito a dignidade dos súditos. A virtude do rei, portanto, deve exceder a virtude de todos ou de muitos. [Usualmente] não é possível encontrar alguém [nestas condições], ou pelo menos é extremamente difícil. Por isso, quando alguém é tomado como rei, não costuma governar sobre seus súditos porque estes o querem e, por isso mesmo, não governará por muito tempo. Ora, se alguém governa pela fraude ou pela violência, este não é rei, mas tirano, porque não governa a súditos que o querem.**



▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 9. *Duas outras causas pelas quais pode corromper-se o reino.*

Há uma outra causa da corrupção dos reinos segundo a descendência. [Os reinos podem corromper-se quando possuem um caráter hereditário], porque facilmente haverá reis que se farão desprezíveis. Ocorrerá que após o pai, sucederá o filho, que poderá ser desprezível a todos por causa de uma vida desonesta. Os súditos então se insurgirão, e expulsarão e modificarão a república.

O reino pode corromper-se ainda por uma outra causa, quando o rei não possuir tão grande poder, quanto costuma ser o poder da tirania, para punir os maus. Ao contrário, poderá até ocorrer que o rei padeça injúria. Onde acontecerem tais casos, facilmente corromper-se-á o reino, porque se os súditos já não mais querem ser governados pelo rei, não poderá mais haver reino, mas uma tirania. O tirano, de fato, é senhor dos súditos que não querem que ele domine.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **10. Os princípios que salvam o reino.**

**O reino é uma república ótima, otimamente ordenada. Por isso ele é maximamente salvável pela razão. Este é o motivo pelo qual o Filósofo não trata senão de um só modo de salvar o reino.**

**[Na realidade, o Filósofo apresenta dois modos. Estes podem ser entendidos como sendo um só modo na medida em que o segundo é consequência do primeiro].**

**O reino salva-se na medida em que o principado é conduzido ao termo médio segundo cada coisa que pertence a ele próprio. Por exemplo, se algo pertence ao rei que é senhor de todas as coisas e sobre todos governa, e isto pesa sobre os súditos e muito os desagrada, deve o rei moderá-lo ou mesmo abandoná-lo.**

**Quanto mais o rei for senhor de um menor em número, [ao que parece o Filósofo se refere não a um pequeno reino ou apenas a um pequeno número de pessoas, mas também a um pequeno número de coisas], tanto mais duradouro será o seu principado, porque quanto mais for senhor de um menor número, governará tanto menos dominativamente, julgará de um menor número e mais pessoas alcançarão o principado, e terão aquilo que lhes compete segundo a dignidade, e parecerá ter-se instaurado a igualdade entre os súditos. Se o rei puder manter-se deste modo, menos os súditos lhe terão inveja e, estando as coisas deste modo, governará com o consentimento dos súditos. Tudo isto torna o principado mais duradouro.**

**Por estes motivos durou muito o reino dos Lacedemônios. No princípio dividiram o principado em duas partes, moderando-o deste modo. De modo semelhante, Teopompo, que posteriormente ali reinou, moderou o principado. Sendo senhor de tudo, instituiu o principado dos Éforos, trazendo a si os outros, como que retirando algo de seu poder. Deste modo conseguiu que o seu reino se tivesse tornado de algum modo maior e muito mais duradouro. Por este motivo diz-se ter ele respondido à sua esposa, quando esta o reprovou, perguntando-lhe se não se envergonhava que tivesse transmitido ao seus filhos um reino menor do que aquele que o tinha recebido de seus pais, que embora não o tivesse transmitido igual segundo o poder, transmitia-o, porém, mais duradouro, o que lhe**



parecia ser melhor.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **11. Os princípios que salvam a tirania intensivamente.**

**A tirania, por ser desordenada pela sua própria natureza, é facilmente corruptível. O Filósofo, por isso, fornece mais elementos pelos quais pode-se salvar uma tirania do que um reino.**

**A tirania pode salvar-se de dois modos, imensamente contrários. Um deles é intensivamente, o outro é remissamente. [O Filósofo trata primeiro do modo intensivo, para tratar mais adiante do modo remissivo].**

**Na antigüidade foram dados muito conselhos sobre a salvação [intensiva] da tirania. Dentre estes temos: matar todos os que se sobressaem no poder ou na riqueza, porque estes, pelo poder que têm, podem insurgir-se contra o tirano; matar também todos os sábios, porque estes, pela sua sabedoria, podem encontrar caminhos para depor os tiranos; foi dito também que muito convém à salvação da tirania não permitir as comunicações, nem a formação de sodalícios e sociedades, para impedir que os homens possam se unir entre si por vínculos de amizade, com o que mais facilmente poderiam se insurgir contra os tiranos. Não permitir também a disciplina, nem qualquer coisa que possa promover a sabedoria, evitando tudo isto, porque por meio destas coisas os cidadãos poderiam encontrar caminhos diversos para insurgir-se contra o tirano e depô-lo. Por isso o tirano deve-se precaver contra tudo aquilo que pode tornar os homens sábios, seja a sabedoria ativa, seja a sabedoria especulativa, assim também como aquilo pelo qual os homens encontram a persuasão e se tornam persuasivos. Não se devem permitir também as escolas nem quaisquer outros agrupamentos pelos quais possa ocorrer que os homens se entreguem à sabedoria. Os sábios, de fato, se inclinam facilmente a coisas grandes, tornando-se com isso magnânimos, e pessoas como estas se insurgem com facilidade.**

**Para salvar a tirania é necessário ordenar e fazer com que os súditos se ignorem entre si ao máximo, porque a notícia faz com que mais creiam entre si. Por se crerem mutuamente, mais facilmente se unem e mais poderosamente se insurgem. Por isso o tirano deve ordenar tudo aquilo pelo qual os seus súditos maximamente se ignorem.**

**Para a salvação da tirania convém que o tirano faça com que seus**



**servos e prepostos estejam manifestamente presentes nos lugares em que os súditos costumam congregarem-se, isto é, próximo das portas das cidades ou outros semelhantes, para que vejam e ouçam o que dizem e agem os súditos. Assim ficará mais manifesto o que fazem e os súditos poderão maquinar menos facilmente contra o tirano. É muito importante para a salvação da tirania procurar obter informações de servos designados para tanto sobre tudo aquilo que os súditos maquinam, insultam ou de qualquer forma se desviem do que foi ordenado pelo tirano, e outras coisas semelhantes tais como as que se fazem nas tiranias bárbaras e persas. Os tiranos devem ter o máximo cuidado para que nada do que dizem e fazem os súditos fique oculto, mas devem se informar atenciosamente de tudo e fazer como fizeram os tiranos de Siracusa em relação aos seus súditos. Hieron de Siracusa ordenou a homens a quem ele chamou de delatores que estivessem presentes em todas as reuniões de seus súditos para ouvirem e presenciarem o que ali se dissesse ou se fizesse. Deste modo, aqueles que se reúnem, por causa do temor e confiando menos em si mesmos, nada maquinavam ou, se confiassem em si mesmos, nada poderiam esconder, com o que o tirano poderia conseqüentemente precaver-se.**

**É importante também para salvar a tirania que o tirano procure fazer com que os súditos se acusem mutuamente de crimes e se turvem mutuamente, o amigo contra o amigo, o povo contra os ricos e os ricos entre si. Deste modo, quanto maiores forem as suas divisões, menos poderão insurgir-se contra o tirano. De fato, toda virtude dividida é sempre menor.**

**Para a salvação da tirania importa também fazer com que os súditos se tornem pobres. Deste modo poderão insurgir-se menos contra o tirano. Embora haja muitas maneiras de tornar pobres os súditos, importam para a tirania principalmente as quatro seguintes.**

**Primeiramente, [não remunerar os guardiões dos bens comuns, mas obrigar aos próprios cidadãos que se incumbam eles próprios completamente desta tarefa].**

**Segundo, manter os súditos ocupados em suas obrigações diárias, para que ocupados deste modo não possam maquinar e não tenham tempo livre para maquinar algo contra o tirano. Temos um exemplo disto nos tiranos do Egito, que obrigavam os súditos a se ocuparem no trabalho de construção das pirâmides e em outros trabalhos cotidianos, como o fizeram os filhos de Israel [durante o tempo de**



seu cativo no Egito]. Tudo isto faz com que os súditos não possam ter tempo para planejar algo contra o tirano; ocupados como estão nestes trabalhos, não poderão tratar sobre como poderão depor o tirano. Ademais, estes procedimentos trazem também a penúria e a pobreza para os súditos pois, enquanto são obrigados a construir edifícios e a ocupar-se de outras coisas semelhantes, necessariamente acabarão por se empobrecerem.

Para empobrecer os súditos, em terceiro lugar, os tiranos devem instituir impostos, isto é, muitas e volumosas extorsões. Desta maneira poderão empobrecer rapidamente os súditos, assim como aconteceu em Siracusa. Nesta cidade, quando era governada por Dionísio, este tirano extorquiou o povo de tal maneira que todas as riquezas dos súditos acabaram chegando às suas mãos em um prazo de cinco anos.

Finalmente, para a salvação da tirania [e empobrecimento dos súditos] o tirano deve provocar a guerra entre os súditos, ou também contra os estrangeiros, de tal modo que seus súditos não possam ter tempo para planejar algo contra seu próprio governante, e vivam continuamente no medo. Este recurso tem a vantagem de que, por meio dele, o povo sentirá necessidade de um governante [forte], e então este poderá exigir ainda mais coisas do povo.

[É importante fazer notar ao tirano] que o reino se salva pelos amigos, pois os súditos amam o rei e querem que ele governe, e por isto a amizade salva o reino. Mas o tirano, se quiser salvar a tirania, não deve confiar nos amigos. A razão disto é evidente. Os amigos são poderosos; pelo fato de serem amigos do príncipe, já são por isso poderosos. Por isso mesmo, todos eles se inclinam ao principado e querem governar. Por isso o tirano não deve confiar em nenhum deles se quiser salvar a sua tirania.

O tirano também não deve alegrar-se com os homens livres, veneráveis ou virtuosos. O verdadeiro tirano deve desejar ser o senhor inteiramente só. Os homens veneráveis e os homens livres serão sempre contrários a esta pretensão, nem poderão tolerar a excelência que o tirano possui além de toda a razão, nem a própria tirania que ele exerce governando dominativamente. Por este motivo os verdadeiros tiranos odeiam os homens livres e veneráveis como a pessoas que são [por natureza] dissolventes de seu governo.



**O tirano deve acostumar-se a conviver e a banquetear-se mais com os estrangeiros do que com os cidadãos, porque os cidadãos são seus inimigos, não os estrangeiros.**

**Todas estas coisas podem ser [resumidas ou] abarcadas em três espécies, pois o tirano, ao querer salvar o seu governo, considera as três seguintes coisas.**

**A primeira é que seus súditos sejam ignorantes e conhecedores de poucas coisas. A razão é porque nenhum fraco, covarde e tímido se insurge contra alguém. Por isso, para que os súditos não se insurjam contra ele, o tirano considera como poderá tornar os súditos ignorantes. A ignorância, de fato, gera a pusilanimidade, [isto é, a fraqueza, a covardia e a timidez]. Para que se produza a magnanimidade, é necessária a ciência das coisas grandes e árduas; a magnanimidade é, de fato, a virtude pela qual alguém se inclina às coisas grandes e árduas pela sua simples decência.**

**A segunda é que seus súditos se ignorem e [desconheçam] mutuamente. A razão para isto é que a tirania não se dissolverá antes que os súditos creiam uns nos outros. Por causa disso o tirano será contra todos os homens virtuosos, porque são nocivos ao principado tirânico, não apenas porque não querem submeter-se ao tirano dominativamente, mas também porque são fiéis a si mesmos e aos demais concidadãos, nem manifestam aquelas coisas que eles mesmos ou seus concidadãos querem fazer contra os tiranos.**

**A terceira é que seus súditos se tornem impotentes depois de tê-los tornado pobres. A razão para isto é que ninguém põe a mão naquilo que crê ser impossível, de onde que é manifesto que não se dissolve a tirania se os súditos não possuírem poder.**

**Estes são os modos pelos quais a tirania pode ser salva intensivamente, isto é, intensificando a própria tirania.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **12. Os princípios que salvam a tirania remissamente.**

Há um outro modo de salvar a tirania diverso dos anteriormente mencionados. Os modos já expostos salvam a tirania intensificando-a, estes salvam a tirania por remissão ou abrandamento. Este modo deve ser tomado por semelhança à corrupção dos reinos, porque assim como de um modo o reino se corrompe na medida em que se aproxima da tirania, declinando da retidão da razão, assim também salva-se a tirania na medida em que se aproxima do reino e ao que é segundo a razão. O reino é salvável por si mesmo; por esse motivo para salvar a tirania é suficiente abrandá-la e aproximá-la do reino.

[Segundo o modo de abrandamento], para salvar a república tirânica é necessário que o tirano se comporte de tal modo que pareça ter cuidados com o bem comum, e que não gaste as coisas que tiver tomado dos súditos sem finalidade e superfluamente, principalmente em coisas que descontentam os súditos, como quando os tiranos tomam dos súditos que trabalham assiduamente e depois são vistos entre meretrizes e estranhos aos quais demonstram freqüentemente familiaridade, artífices e histriões. Quando o tirano faz estas coisas, passam a ser odiados pelos súditos, os quais facilmente se insurgem contra ele. Por isso o tirano deve precaver-se de gastar os bens que tiver recebido dos súditos em coisas que os molestam.

Para que o tirano possa salvar a tirania e parecer que tenha cuidado com o bem comum importa que ele dê contas do dinheiro recebido e das despesas feitas. Alguns tiranos o fizeram e, com isso, tornaram mais duradouro o seu principado. A razão é que aquele que dispensa e governa deste modo a república parece ser um certo ecônomo, isto é, um dispensador, e parece trabalhar pelo bem comum, não parecendo um tirano.

Alguém poderia objetar que se o tirano prestar contas de seus gastos, faltar-lhe-ão recursos. Mas o Filósofo responde que o tirano não deve temer que lhe faltem o dinheiro e as riquezas. De fato, todas as coisas que há na cidade, para o uso e a utilidade comum, são [na verdade] dele, porque ele é o senhor da cidade. A razão disto é que os bens exteriores são por causa do bem da alma e do corpo, e os bens do corpo são por causa do bem da alma, e estes todos são [por sua vez] por causa do bem comum da cidade e, por isso, os



**bens dos súditos são, de certa forma, daquele a quem pertence ordenar tudo para o fim da cidade. Por isso o tirano não deve temer que lhe faltem os recursos, porque poderá recebê-los dos súditos, na medida em que lhe compete ordenar tudo para o fim da cidade. O que ele mais deve temer é apoderar-se das casas dos súditos além da razão. Isto é o que dá origem ao ódio por parte dos súditos e, ao fazer isto, deve o tirano temer [com fundamento] que se insurjam contra ele. Portanto, convém mais aos tiranos deixar as riquezas nas próprias casas dos súditos e usar delas na medida em que for necessário ao bem comum quando tal for necessário do que perdê-las todas reunindo-as em sua casa própria, o que acontecerá quando os súditos se insurgirem contra ele.**

**O tirano deve cuidadosamente reunir os impostos e as ofertas que lhe foram gratuitamente feitas para poder dispensá-las com cuidado e, se algumas vezes for oportuno, gastá-las em jogos públicos, [de tal maneira que através desta e outras ações] possa exhibir-se como um guardião e patrocinador da cidade e do bem comum, e não como do bem próprio. Deste modo será menos odiado e os súditos ficarão mais contentes.**

**Importa também para que o tirano possa salvar o seu regime tirânico que ele não pareça desumano e cruel aos seus súditos. A razão disto é que, se parecer cruel aos súditos, tornar-se-á odioso para eles, e com isto facilmente se insurgirão. Ao contrário, o tirano deve parecer digno de reverência por causa da excelência de algum bem excelente. A reverência, de fato, é devida ao bem excelente e, se o tirano não possuir este bem excelente, deve pelo menos simular possuí-lo.**

**Disto segue-se também que o tirano deve se comportar de tal modo que se os súditos tiverem que recorrer a ele, que o façam sem temor servil, tendo, em vez disso, reverência para com ele. Não devem temê-lo, porque se o temerem também terão ódio por ele; antes, que o reverenciem. Pelo fato de que alguém recorre a outro e este possui um bem que ao primeiro lhe falta, o segundo é reverenciado porque não tem aquele bem, ou pelo menos não do mesmo modo. Por isso o tirano deve se apresentar de tal modo que pareça aos seus súditos possuir a excelência de algum bem excelente do qual os súditos carecem e pelo qual possa ser reverenciado pelos mesmos. Mostrar-se tal, porém, não é fácil, sem que ao mesmo tempo se siga o desprezo se não se tornar terrível. Facilmente é desprezado aquele que não é temido e por isso, se o tirano não quiser parecer terrível, e**



com isto não ser desprezado, deve trabalhar para adquirir virtudes e nas próprias obras que tornam o homem não desprezível por causa de sua excelência. Se o tirano não puder possuir todas as virtudes e os seus atos, trabalhe pelo menos para possuir as virtudes civis que parecem principais e, se não as possuir segundo a verdade, faça com que pelo menos os homens opinem que ele as tenha. Embora isto em si mesmo não seja bom, pelo menos será bom para que não se torne facilmente desprezível.

O tirano deve se comportar também de modo a que não pareça inferir injúrias a ninguém, nem ao jovem, nem ao moço e que não somente ele em sua própria pessoa, mas também que ninguém que esteja próximo dele injurie aos outros.

O tirano deve fazer também com que sua esposa se torne familiar às esposas dos súditos, porque por causa de injúrias feitas às [mulheres] muitas tiranias foram destruídas. O tirano deve procurar, por isso, que sua esposa seja amiga e tenha familiaridade com as esposas dos súditos.

Quanto aos prazeres do corpo o tirano deve fazer o contrário daquilo que atualmente fazem certos tiranos. Há, de fato, certos tiranos que não somente querem se entregar a estes prazeres até durante muitos dias, mas querem também ser vistos deste modo pelos demais, como se quisessem ser tidos por bem aventurados e felizes por este motivo e, assim sendo reputados por todos, sejam por isto objeto de admiração para os mesmos. Mas o tirano deve ao contrário proceder bem diversamente; deve saber moderar-se acerca destes prazeres ou, se assim não o fizer, deve pelo menos exhibir-se de tal modo que pareça fugir deles, pois aquele que é sóbrio na busca do prazer não é facilmente invadido nem desprezado, enquanto que aquele que é usualmente ébrio é facilmente invadido e facilmente desprezado. Aquele que vigia acerca dos atos das virtudes não é facilmente invadido, nem desprezado, mas aquele que dorme, [diz o Filósofo], isto é, aquele que não opera segundo a virtude, é facilmente invadido e desprezado. Quem opera segundo a virtude é tido como alguém grande por causa da virtude, à qual todos respeitam, tanto os bons quanto os maus, embora aqueles mais e estes menos. Aquele que é reputado grande não é facilmente invadido nem desprezado. Ninguém despreza a quem considera; quem, porém, opera desordenadamente, situa-se na condição oposta.



**Aquele que quer salvar a tirania deve ademais fazer o contrário das coisas que foram mencionadas anteriormente, isto é, o tirano deve preparar e ornamentar a cidade, construindo torres e muros, edifícios e habitações e outras construções [que visem o bem] comum e ordenando os cidadãos como se fosse o benfeitor da cidade e não o seu tirano. Deste modo parecerá um homem benévolo, e não um tirano.**

**Para salvar a tirania o tirano deve também comportar-se estudado e reverente para com as coisas que pertencem à religião e ao culto divino e isto tanto mais diversamente dos demais quanto mais for excelente. A razão disto é que os súditos estimam um governante religioso e deícola, e não temerão padecer males de sua parte. Da divindade, de fato, ninguém espera males per se, e os súditos se inclinam menos à promoção de insídias opinando que Deus lhe será propício e que estará ao seu lado contra os que lhe promovem maquinações.**

**Importa também que o tirano seja sábio, para que saiba considerar o fim e a dignidade do homem. Convém que honre os cidadãos bons e virtuosos quanto aos atos de algumas virtudes de tal modo que estes considerem ser mais honrados pelo tirano do que seus próprios concidadãos. Deste modo parecerá maximamente benevolente para os súditos.**

**Para que pareça mais benevolente as honras maiores devem ser distribuídas pelo próprio tirano, enquanto que os suplícios devem ser infligidos pelos demais príncipes e juízes.**

**Para a guarda comum de toda [tirania], importa muito que nenhum homem faça algo muito grande tanto pelo poder como pela riqueza. Os que vivem de modo grandioso pelo poder ou pela riqueza facilmente se insurgem. Se, porém, algo assim deve ser feito, que o seja feito por muitos. Dificilmente estes serão unânimes e um poderá colocar-se contra o outro. Se algo de grande deve ser feito segundo o poder, [o tirano deverá precaver-se] que não o seja feito por aquele que é audacioso segundo o costume e possui inclinação para a audácia. Este homem, de fato, é o mais invasivo de todos segundo todas as suas ações e por isso, inclinam-se às coisas grandes e possuindo poder, facilmente se insurgirá [depois contra o tirano].**



**Se for necessário que o tirano afaste alguém de um potentado, deverá depô-lo gradualmente, de tal modo que não lhe tire logo da primeira vez todo o poder, mas apenas alguma parte, depois outra, até que o tenha perdido todo. Deste modo [aquele que perde o poder] se contristarà menos e, por conseqüência, se insurgirá menos e poderá insurgir-se menos se o poder lhe é tirado aos poucos porque, o que é pouco, costuma ser reputado por nada. Se, porém, o tirano lhe tirar todo o poder de uma só vez, se contristarà muito e poderá insurgir-se.**

**O tirano que quiser salvar a tirania deve proibir todas as injúrias e não cometer nenhuma. Deve precaver-se de modo principal para não cometer duas injúrias. A primeira é a flagelação corporal e a outra é a injúria que é segundo a idade, isto é, a desonra. O motivo é que a flagelação do corpo é algo servil e os cidadãos querem ser livres; por esse motivo, se são injuriados pela flagelação, podem insurgir-se. A injúria que é segundo a idade não deve ser feita; ao contrário, o tirano deve exhibir a maior reverência para com os velhos segundo a virtude e os amantes das honras, porque os homens costumam amargar pesadamente as injúrias acerca daquilo que muito amam. Por causa disso o tirano deve honrar os virtuosos e os amantes da honra ou, se lhes inferir suplícios e desonras, importa que pareça estar fazendo isto por causa do bem da paz e não por causa do desprezo por julgamento de inferioridade. Importa também que as correções e reprimendas que costumam ser feitas a alguns sejam feitas aos virtuosos e aos velhos segundo a idade não por exibição de poder mas por amor, de tal maneira que pareça que o tirano os ame. E se a alguém forem feitas tais desonras, importa que depois lhes sejam exibidas maiores honras para a mitigação das mesmas.**

**As injúrias que o tirano deve maximamente evitar são aquelas dirigidas contra os que se inclinam a invadir a pessoa do governante. Os mais terríveis, contra os quais importa exhibir o maior cuidado, são aqueles que não se importam em perder a vida contanto que possam matar o príncipe. Por isso o tirano deve se precaver maximamente que nenhuma injúria lhes seja feita, e não apenas a eles, como aos que vivem sob os seus cuidados.**

**Se a cidade estiver dividida, constituída de duas partes, a saber, de pobres e ricos, importa que o tirano salve ambas as partes por causa de seu principado, de tal maneira que o tirano não faça injúria nem a estes nem a aqueles. Deve precaver-se também que ambas as partes não se injuriem uma a outra. Os melhores deverão ser**



**chamados para participar junto consigo de seu principado. Se o tirano proceder deste modo não necessitará libertar os servos nem desarmar os súditos. Se, de fato, a cidade estiver dividida e uma das partes se insurgir contra o tirano, a outra parte, juntamente com o príncipe será suficiente para repelir a insurreição.**

**Discorrer sobre cada uma das coisas que contribuem para a salvação da tirania será supérfluo, pois cada um poderá fazê-lo pela sua própria razão. É manifesto que importa que o principado não seja tirânico, mas [que o governante] se comporte como um pai de família e que [o principado] pareça aos súditos tratar-se de uma monarquia real onde o príncipe não governa por causa de si próprio, mas exhibe-se como guardião do bem público, procurando em tudo o termo médio e não [os excessos] e [as] excelências. Para a salvação da tirania o tirano deve dispor-se a si próprio de tal modo que governe bem segundo os costumes e segundo a virtude ou, se não o for segundo a virtude, pelo menos segundo a aparência [da virtude]. Quanto menos for mau por seguir a virtude ou pelo menos a sua aparência, tanto menos será odiado pelos seus súditos.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





### **13. As tiranias são as repúblicas da mais breve duração.**

**As repúblicas de menor duração, per se, são a última espécie de estado de poucos e a tirania. A razão disto é que são as que mais se afastam do reino, o qual, per se, é o mais duradouro, e porque estas repúblicas são contra a vontade dos súditos. Estas são as repúblicas de menor tempo de duração entre todas.**

**Algumas tiranias, entretanto, foram longas pelas causas que acabamos de discutir, por terem observado [todas aquelas causas que salvam tais principados]. Mas a maioria das tiranias costumam durar muito pouco tempo, porque a tirania é algo contra a natureza e tudo o que é contra a natureza é, per se, de breve duração.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## LIVRO VI

### I. A PARTIR DO QUE E COMO DEVE SER INSTITUÍDA O ESTADO POPULAR

#### 1. *Introdução.*

Depois que o Filósofo determinou os princípios e as causas que corrompem e salvam as repúblicas em universal e em particular, pretende agora mostrar de onde e como devem ser instituídas.

No livro sexto declara em primeiro lugar de onde e como devem ser instituídas as repúblicas desviadas. No livro sétimo tratará sobre o mesmo assunto no tocante à república ótima e reta.

As repúblicas desviadas são três, a saber, o estado de poucos, o estado popular e a tirania. Entre estas a tirania é péssima, e a ninguém convém considerada de modo simples, porque nada lhe falta de malignidade, conforme foi explicado no livro quinto. Por este motivo o Filósofo não determina de onde e como devem ser instituídas as tiranias. Portanto, neste sexto livro da Política o Filósofo pretende determinar apenas a partir de que e como devem ser instituídos os estados de poucos e os estados populares.

O Filósofo considerará primeiro a partir do que e como deve ser instituído o estado popular. Em seguida tratará do mesmo assunto no que diz respeito à república que se opõe ao estado popular, que é a potência de poucos.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **2. As suposições e as condições do estado popular.**

**A principal suposição do estado popular é a liberdade, o que pode ser provado pela comum sentença dos homens porque todos costumam expressar-se como se somente nesta república os cidadãos participassem da liberdade.**

**Deve-se entender que a liberdade é dita algo pelo qual alguém pode, pela própria vontade, mover-se a si próprio e ao fim que ele mesmo se colocou. Isto é evidente porque o homem livre é, segundo o Filósofo, aquele que é causa de si mesmo, tanto em razão do movente, na medida em que é movido pela própria vontade e pela própria razão, como também na medida em que é movido ou age em função de um fim que lhe é próprio e não para o fim de outro. Esta, tomada tanto conforme a primeira ou a segunda acepção, alguns o possuem por uma disposição natural; tais homens são livres pela natureza, conforme o Filósofo explicou no livro primeiro. Outros possuem o não serem movidos por outros senão por si mesmos e não se dirigem ao fim de outrem mas [ao próprio] e ao fim da república pela própria ordenação da república.**

**Disto se segue que uma parte da liberdade ou um efeito da mesma no estado popular é que ninguém se submete ao governo de modo simples, mas todos o fazem segundo a parte, de tal modo que cada um se submete durante algum tempo e governa durante outro tempo, ou governa segundo um principado em particular enquanto que se submete segundo outro. A razão disto é que o justo popular é que todos tenham as honras ou os bens comuns segundo a igualdade da quantidade, não segundo a dignidade da pessoa ou a igualdade da proporção, mas tanto o pobre quanto o rico, tanto o idiota quanto o estudioso.**

**Como para qualquer justo importa que haja algum instituidor e conservador, e isto é aquilo que é principal na multidão civil, e como a multidão popular é o principal no estado popular, é necessário que no estado popular a multidão seja senhora deste justo popular. Como o fim na multidão civil é aquele que o governante pretende, e o justo é aquilo que se ordena para este fim, é necessário que o justo e a finalidade do estado popular seja aquele que [tal] pareça à multidão.**



Já dissemos anteriormente que no estado popular todos devem ter o igual segundo a quantidade. Como a multidão é senhora do justo e governa de modo simples no estado popular, e nela há um maior número de pobres do que de ricos, ocorre que nesta república os pobres governam mais do que os ricos, porque [as decisões do governo] são aquelas que parecem tais à maioria. Este é um dos efeitos ou sinais da liberdade que todos colocam no estado popular, como seu término e finalidade.

Um segundo efeito ou sinal da liberdade [no estado popular] é o viver segundo a vontade, de tal modo que cada um opere segundo o movimento da própria vontade, não coagido por ninguém, nem [pré] determinado a fazer uma determinada coisa. Isto é, segundo dizem, obra da liberdade, o que assim parece porque a obra da servidão é viver ou operar não segundo a vontade própria mas segundo o desejo e o voto do outro, não para o fim próprio, mas para o fim de outro. Portanto, por oposição, a obra da liberdade [deve] ser operar segundo a vontade própria para uma finalidade própria.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





### ***3. As muitas propriedades do estado popular.***

**De tudo o que foi dito podem ser concluídas as muitas propriedades do estado popular.**

**No que diz respeito ao modo de se assumir um principado, temos quatro condições.**

**A primeira é que em todo principado, tanto os maiores como os menores, o príncipe é eleito e tomado entre todos indiferentemente, não considerando qualquer dignidade.**

**A segunda é que todos governam sobre todos, isto é, cada um em separado, na medida em que é tomado para este ou aquele principado, separadamente sobre todos. Assim todos governarão e se submeterão segundo a parte, e isto é o primeiro efeito da liberdade.**

**A terceira é que os principados são escolhidos pela sorte, ou todos universalmente, ou pelo menos aquele para os quais não é necessário muita sabedoria ou prudência, como a condução do exército ou [os principados que implicam na função de aconselhamento. Estes últimos, de fato, não convém que sejam eleitos pela sorte, pois poderia ocorrer que para tais principados fossem tomados idiotas, o que seria perigoso para a república.**

**A quarta é que para os principados são tomados homens sem a menor consideração para qualquer excelência ou dignidade de virtude ou riqueza. O Filósofo acrescenta [esta quarta propriedade quanto ao modo de assumir o principado, que parece semelhante à primeira] porque há algumas espécies de estados populares onde assume-se o principado com alguma certa consideração, [ainda que secundária], pela riqueza ou pela virtude, como ocorre na quarta espécie de estado popular, mas não ocorre no primeiro.**

**No que diz respeito à própria razão do principado, temos duas condições.**

**A primeira é que convém que na república a mesma pessoa não governe duas vezes no mesmo principado, ou pelo menos que este seja permitido raramente e apenas a poucos. Assim, de fato, muitos**



**poderão alcançar o principado, com exceção da condução do exército, no qual a mudança freqüente é perigosa, por causa da longa experiência que se exige para tal.**

**A segunda é que convém estabelecer que a duração do principado seja breve. Que todos os principados sejam breves, ou pelo menos aqueles que devem julgar todas as coisas quanto a todos os cidadãos ou pelo menos a muitos. [Se isto não for possível, que sejam breves] pelo menos os principados máximos e principalíssimos, como é o caso daqueles a quem incumbe a criação dos outros principados, a ordem da república e o regramento das comutações segundo a lei da justiça. Convém que o principado seja de breve tempo, se é possível, para que muitos possam alcançá-lo e governar segundo a parte. Isto convém maximamente para os grandes principados, para que não ocorra que, quando muito dilatados, se insurjam contra a multidão, tiranizando-a.**

**No que diz respeito à potência, temos a seguinte condição. Convém que nesta república que a assembleia da multidão seja senhora de modo simples de todas as coisas na república. Convém, se for possível, que o principado não tenha nenhum domínio, ou pelo menos de poucas coisas, e de nenhum modo das máximas. Assim será mais salvada a igualdade da multidão. Se, de fato, os principados dominarem de modo simples, ou nas grandes coisas, excederão os outros além da proporção e igualdade que nela se pretende.**

**O principado mais necessário no estado popular é aquele denominado de Conselho. A ele cabe o poder de deliberar sobre as coisas grandes e árduas. A razão para isto é que a multidão do povo que domina no estado popular é, o mais das vezes, imprudente e sem virtude, e por isso mesmo segue o ímpeto da vontade em suas operações. Por isso, se ela deve agir retamente, convém que tenha um dirigente que a regre. Ora, este é o conselho, e por isso o conselho é maximamente necessário no estado popular.**

**Temos, finalmente, uma condição que diz respeito à retribuição. O Filósofo diz que, depois das coisas que foram ditas, convém remunerar todos os que se apresentam à assembleia, para que venham mais prontamente, assim como os que se apresentam ao julgamento para que um maior número julgue e a sentença seja mais firme, assim como aqueles que são tomados para o principado, para que trabalhem mais e mais fielmente. Tudo isto dentro das**



possibilidades da cidade. Se não for possível que todos sejam remunerados, convém pelo menos premiar os principados, os julgamentos os conselhos e as assembléias máximas e principais, assim como os principados com os quais seja necessário que muitos da cidade convivam. Ninguém aceitaria tais principados, por causa da magnitude das despesas, se não fossem bem remunerados, como ocorre com o condutor do exército.

Recolhendo e concluindo o que foi dito, estas são algumas propriedades comuns do estado popular. Todas estas propriedades que parecem pertencer ao estado popular, assim como a ordenação do povo no mesmo, são conseqüências da definição do justo popular anteriormente colocado, que é que todos possuem o igual segundo a quantidade, e não segundo dignidade alguma.

- 
- *Anterior*
  - *Índice*
  - *Posterior*





#### **4. Levanta-se uma dúvida sobre a igualdade e a justiça no estado popular.**

O Filósofo levanta a seguinte dúvida quanto ao estado popular. Em qualquer cidade ou república, inclusive no estado popular, há ricos e pobres; isto levanta a questão de como se deverá atribuir, tanto a estes, quanto a aqueles, o que é igual e justo. Isto é, se na cidade há mil pobres e quinhentos ricos se se deve dar ou distribuir aos mil pobres tanto quanto se dá ou distribui aos quinhentos ricos, de tal modo que os mil pobres tenham tanto poder nas decisões comuns quanto os quinhentos ricos; ou se, além de dividir do modo como foi dito, deve-se ademais tomar alguns poucos dentre os pobres e os ricos por eleição, mas de modo que o número dos que são escolhidos entre os pobres estejam para com o número dos que são escolhidos entre os ricos] na mesma proporção do número [total] de pobres para com os ricos; ou ainda, se nenhum destes modos é correto, mas se deve atribuir tudo à maior multidão, de tal modo que a multidão maior seja senhora de todas as coisas. A dúvida consiste em qual destas alternativas é o justo e igual na república popular, ou se nenhuma delas.

O Filósofo responde a esta questão dizendo que esta mesma dúvida pode ser levantada de um modo diverso no estado de poucos. No estado popular os cidadãos dizem ser justo e igual de modo simples aquilo que assim parece a muitos pois, de fato, é a multidão que governa em tal república. Por este motivo, o justo no estado popular é tomado por comparação à multidão. Na potência de poucos, porém, os cidadãos dizem que o justo de modo simples é o que assim parece aos que possuem as maiores riquezas. Dizem, de fato, que tudo deve ser determinado segundo a relação para com as riquezas, que são o que há de principal nestas repúblicas.

O Filósofo, porém, reprova ambas estas colocações, [isto é, que o justo de modo simples é o que assim parece à multidão no estado popular ou que é o que assim parece à minoria dos ricos no estado de poucos]. Ambas estas posições possuem uma certa desigualdade na coisa e uma certa injustiça por comparação ao fim.

[Em relação à posição defendida pelos que sustentam o estado de poucos], se é justo fazer-se na cidade aquilo que assim parece aos poucos ricos existentes, seguir-se-á então que a república se



**converterá em uma tirania. A razão é que se for justo aquilo que assim parece aos mais ricos, e se todas as coisas devem ser determinadas segundo a quantidade das riquezas, então se houver algum homem que tenha maiores riquezas do que todos os demais [juntos], o justo será aquilo que assim o parecer apenas a este [homem] e será necessário determinar tudo segundo a sua vontade. Por conseguinte, será necessário que somente este homem governe segundo a sua vontade. Ora, isto é a tirania.**

**Por outro lado, [em relação à posição defendida pelos que sustentam o estado popular], se o justo é aquilo que assim parece à multidão, e importa seguir nisto o julgamento de muitos, como a multidão possui um poder maior e segue o ímpeto da vontade ao julgar, [teremos que nos converter] às obras da injustiça, rapinando tudo aquilo que pertence aos poucos ricos existentes, conforme já foi dito no livro quarto desta política.**

**O Filósofo responde a esta questão dizendo que convém em ambas estas coisas, [isto é, no estado popular e no estado de poucos], que o justo que domina e governa na república seja aquilo que assim parece às muitas partes da república. Isto, todavia, deve ser suposto não de modo simples, mas com certas determinações.**

**Duas, de fato, são as partes pelas quais a cidade é necessariamente composta, a saber, os ricos e os pobres. O que parecer justo a estes e àqueles simultaneamente em sua maioria, não digo de toda a multidão, mas da maioria dos ricos e da maioria dos pobres, seja este o justo pelo qual se governe e que se execute em toda a república.**

**Se, porém, acontecer que estes se contrariam entre si, de tal modo que não a todos os ricos parecer o mesmo e semelhantemente não a todos os pobres parecer o mesmo, então o justo não deverá ser determinado segundo o modo acima mencionado, mas segundo alguma outra excelência, ou da virtude, ou do desejo do bem comum. Neste caso, aquilo que parecer ser o justo à parte que possui tal excelência, [tendo sido bem apresentado e considerado], será o justo. Se ainda assim as diversas partes forem encontradas iguais em virtude, permanecerá a mesma dúvida sobre qual sentença deverá ser seguida. Neste caso a sentença [a ser seguida] deverá ser determinada pela sorte ou por algum outro artifício semelhante à sorte.**



**Alguém poderia objetar que a eleição do principado e a distribuição das honras comuns são as coisas máximas na cidade, e seria inconveniente confiar as coisas máximas à sorte, um caminho pelo qual pode-se ficar com o pior.**

**O Filósofo, porém, responde que, sendo difícil encontrar o justo e o igual nas coisas anteriores, e determinar segundo a razão reta, é todavia melhor dirimir as controvérsias pela sorte do que permitir que somente os ricos governem. Sempre, de fato, entre dois males deve-se escolher o mal menor. É mau confiar-se à sorte e é mau que somente os ricos governem, porém, é menos mau confiar-se à sorte do que permitir que os ricos governem. Os ricos, de fato, pela própria abundância de suas riquezas inclinam-se ao desprezo, ao orgulho e a outras coisas injuriosas e, por isso, não se importam com a justiça. Por este motivo é melhor decidir confiar-se à sorte do que permitir que apenas os ricos governem no estado popular.**

---

▪ *Autorior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **5. O estado popular de agricultores é o melhor dos estados populares.**

Depois que o Filósofo discutir as hipóteses e as propriedades do estado popular, pretende agora determinar a partir do que e como as suas espécies são instituídas.

Há quatro espécies de estados populares, e a espécie ótima é a primeira segundo a ordem entre elas que foi anteriormente apresentada.

A república ótima de modo simples é o reino em que um só governa. Depois dela vem o estado dos ótimos em que poucos virtuosos governam. Depois vem a república em que ainda há muitos homens preparados para a guerra. Em seguida temos aquela espécie de estado popular em que muitos agricultores governam. Finalmente, seguem-se a esta as demais espécies de estado popular mais e mais deficientes, conforme foi exposto no Livro Quarto desta Política. O estado popular [em que uma multidão que se dedica à agricultura governa] é o mais antigo entre todos os estados populares, a multidão mais antiga e mais natural sendo a agrícola. O Filósofo chama-a de primeira, porque é constituída pela primeira multidão e pelo povo ótimo, que é o que se dedica ao cultivo da terra, se alguém pressupor a distinção da multidão popular que há entre os que cultivam e os que não cultivam a terra.

Já que o povo ótimo é o agricultor, por isso facilmente acontece fazer-se uma república popular ótima onde houver tal multidão de povo. De fato, de uma ótima matéria bem disposta ocorre fazer-se um ótimo composto, tanto nas coisas que são feitas pela natureza, quanto pela arte.

Que a multidão dedicada à agricultura é o povo ótimo pode ser demonstrado do seguinte modo.

Em primeiro lugar, porque a multidão dos agricultores não possui muito dinheiro, e não pode dispensar-se muito dos afazeres das obras exteriores, tendo necessidade de se dedicar à cultura da terra da qual tira o seu sustento e a outras coisas necessárias. Por não poder dispensar-se das coisas exteriores, não apetece formar assembléias e por isso menos pode maquirar [insurreições]. Os



homens, de fato, costumam nas assembléias, por causa das muitas conversações e da confiança recíproca, maquirar entre si buscando caminhos e modos para insurgir-se contra os ricos ou os governantes. Como os agricultores são menos maquirativos, sua multidão é mais apta para a política.

Em segundo lugar, a multidão dos agricultores é ótima porque não é concupiscitiva. O Filósofo diz que tal multidão, pelo fato de não possuir o necessário para bem viver, necessita dedicar-se aos trabalhos exteriores na região externa à cidade, isto é, no campo. E porque se dedicam às operações exteriores [no campo], menos tem concupiscência do que é alheio. De fato, os habitantes que vivem na região externa [à cidade], ocupados com as próprias obras, não se apercebem das riquezas e dos bens dos governantes e, porque não se apercebem das mesmas, cobiçam-nas menos. Por não cobiçarem deste modo o que é alheio, são melhores para serem governados, porque menos se insurgem e menos rapinam ou roubam, o que, de fato, era uma das causas da corrupção das repúblicas, conforme determinado no Quinto Livro desta Política. Para eles é mais deleitável ocupar-se com as negociações acerva do que lhes é próprio do que intrrometer-se no que é da república ou do principado. A multidão popular [composta de agricultores] mais busca e apetece o lucro próprio do que a honra, o que, de fato, lhes é mais necessário.

Em terceiro lugar [a multidão de agricultores é ótima] porque não é ambiciosa. Se tal multidão tem algum apetite de honra, o que é necessário, porque os homens naturalmente apetezem a honra, conforme é evidente no segundo livro da Retórica, o apetite dela é suficientemente satisfeito pelo fato de que em algumas repúblicas populares tem o domínio sobre a eleição e a correção do príncipe que é máxima. Em outros estados populares, embora a multidão não possa eleger os principados, os quais são eleitos por uma comissão escolhida dentre toda a multidão, esta tem, porém, poder sobre o conselho da república que ordena sobre todas as coisas, e este domínio sobre o próprio conselho é suficiente para muitos para satisfazer o apetite acima mencionado. Deve-se opinar que estas coisas, tais como a multidão ter poder de eleger e corrigir os principados, e poder alcançar alguns principados menores, assim como possuir um domínio sobre o conselho, é como um certo ornamento e boa disposição do estado popular.

**Por causa destas coisas serem um certo ornamento do estado**



popular e uma boa disposição do mesmo, é conveniente estabelecer nesta espécie de estado popular, o que efetivamente costuma fazer-se, que a multidão de agricultores tenha poder sobre a eleição e a correção do principado, sobre o seu julgamento quando erra, e que os principados maiores sejam por ela eleitos, escolhidos para os mesmos homens entre aqueles que possuem maiores honorabilidades de virtudes ou de riqueza, ou entre os maiores pela nobreza.

Se tudo isto for observado, necessariamente em tal república se governará de modo ótimo, e disto advirão muitas utilidades para a república. Em primeiro lugar, por parte do príncipe, pois as magistraturas serão regidas pelos melhores, por serem tomados por causa de uma certa honorabilidade; em segundo lugar, por parte do povo, que será unido, e não propenso à insurreição, sem invejar aos homens insolentes e insignes. Se os principados são tomados dos honoráveis, o povo não se submeterá a homens piores do que eles, caso estes não consigam governar, e também os governantes governarão com mais justiça, considerando que há outros na república que podem corrigir seus delitos se agirem injustamente.

Disto tudo conclui-se também que, observadas todas estas coisas, necessariamente ter-se-á nesta república o maximamente perfeito, isto é, que os bons e os justos governam, sem cometerem delitos, temendo a punição e a correção, e a multidão não ter nada menos do que o que deve, que é o ser senhora dos maiores.

A conclusão principalmente intencionada é que é manifesto por tudo quanto foi exposto que esta espécie de estado popular que foi descrita é a ótima e a causa é o próprio povo, a partir do qual se constitui, que é ótimo.

---

▪ [\*Anterior\*](#)

▪ [\*Índice\*](#)

▪ [\*Posterior\*](#)





## **6. Leis a serem estabelecidas para a consistência do primeiro modo de estado popular.**

O Filósofo a seguir declara quais leis devem ser estabelecidas para a consistência [deste espécie ótima de estado popular, composta de uma multidão de agricultores].

Ele afirma primeiramente que para instituir o povo agricultor no mencionado estado popular são úteis certas leis que foram colocadas pelos antigos. A primeira é que não seja lícito alguém possuir na cidade qualquer quantidade de terra, mas apenas segundo uma certa determinada quantidade. De fato, se fosse lícito possuir qualquer quantidade de terra que fosse possível adquirir, [seus possuidores se tornariam excessivamente ricos] e o povo deixaria de ser um povo de agricultores. Ou então, se fosse [permitido possuir qualquer medida de terra, que esta não o seja em algum lugar próximo ao município da cidade, mas num local mais remoto. Desta maneira seu possuidor deveria morar num lugar mais remoto da cidade do que nela mesma, e assim poderia menos maquinar e causar dano.

A segunda lei que foi estabelecida na antigüidade em muitas cidades, ordena que não é lícito vender ou alienar as terras que alguém tenha recebido de seus pais [como herança], mas apenas, [como os filhos de Israel], arrendá-las durante algum tempo. Deste modo, pela alienação das posses, alguns não se tornariam pobres nem outros, pela sua aquisição, se tornariam mais ricos além da proporção.

Há uma terceira lei que dizem se dever ao legislador Oxylo, a qual possui a mesma eficácia que a precedente, segundo a qual não seria lícito alugar algo sobre a porção de terra que alguém possui, nem tampouco hipotecá-la. A razão desta lei é a mesma que a precedente, com a diferença que esta é mais restritiva do que a anterior. Aquela proibia a alienação da terra de modo simples, pela qual transfere-se o domínio da mesma; esta proíbe a alienação [do uso], ainda que conservado o domínio.

Importa ainda dirigir o povo agrícola segundo a lei e os estatutos dos Afiteus. Os afiteus, de fato, embora fossem muitos e tivessem poucas terras, eram, todavia, todos agricultores. Se eles tivessem



terras ou posses além de uma determinada medida estabelecida pela lei, davam-nas aos pobres ou aos que as tinham menos, não toda, mas dividindo-a em partes, [após o que] retinham para si o quanto era determinado pela lei e repassavam o restante segundo o modo descrito, de tal maneira que também os pobres, pela terra recebida, se apresentassem ao censo com algum excesso de riqueza.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **7. As demais multidões além da dos agricultores.**

O Filósofo, em seguida, declara que as multidões constituídas por pastores é a melhor depois da constituída por agricultores. As demais são todas piores do que estas.

Depois da multidão constituída pelos agricultores a multidão popular ótima é aquela constituída de pastores que vivem do rebanho. Em muitas coisas estes se parecem aos agricultores. Assim como aquele deve habitar fora da cidade próximo aos campos cultivados, assim também este deve habitar próximo dos campos onde devem ser guardados e alimentados os animais. A multidão dos pastores é mais exercitada nas ações bélicas pelos seus hábitos; exercitam-se, de fato, pela necessidade de se guardarem dos lobos e dos ladrões. Ademais, possuem corpos bem dispostos, são corporalmente fortes, acostumados aos frio e exercitados na caça. Tudo isto predispõe corretamente aos atos bélicos.

As demais multidões são muito piores do que estas. Todas as demais multidões dos estados populares, como a dos mercenários em seus trabalhos, a dos mercadores que negociam no foro com pessoas vis e venais e daqueles que vendem o seu trabalho em troca de dinheiro, são muito piores do que todas as anteriores que já mencionamos. De fato, muito pouco participam da vida que é segundo a razão e nenhum de seus trabalhos, enquanto tais, são exercícios da virtude.

Além disso, a multidão forense e mercenária, que habita dentro dos muros da cidade, em sua maioria querem fazer assembléias nas quais promovem coligações e conspirações contra o príncipe, e também sentenciam depravadamente, porque recebem destas mesmas assembléias algum lucro [monetário]. Estas multidões são corruptivas da república, e por isso são piores para serem governadas. Os agricultores que possuem suas moradas dispersas pelas regiões próximas às terra que cultivam não se dirigem de boa vontade a estas assembléias, porque por este motivo são retardados de seus hábitos necessários, nem necessitam de tais assembléias, pois têm mais com que se ocupar do que é necessário à vida.

[Nas repúblicas em que convivem agricultores e multidões forenses e mercenárias], os agricultores não se preocupam muito de vir às



assembléias pelas causas já apontadas, enquanto que as multidões forense e mercenária querem promover assembléias com freqüência, com o que poderiam propor inconveniências para os agricultores. O Filósofo, para afastar esta possibilidade, diz que se a turba forense e mercenária deseja congregar-se com freqüência, convém ordenar pela lei ou estabelecer pelo costume não promover assembléias em que [a turba mercenária e forense] tenha poder [de decidir] coisas grandes sem chamarem aqueles que habitam fora da cidade nos campos. Disto se seguem duas vantagens. A primeira é que haverá poucas assembléias, porque os agricultores não poderão vir a elas por causa de seus afazeres necessários. A segundo é que os agricultores são menos maliciosos e [são] melhores, e freqüentemente reprimem de algum modo a malícia e a astúcia da multidão forense.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **8. Como instituir as demais repúblicas populares.**

Depois que o Filósofo declarou a partir de quais e como deve ser instituída a república popular ótima, declara a partir de quais e como devem ser instituídas as demais repúblicas populares piores e mais desordenadas.

De tudo o que foi dito é manifesto como deve ser instituída a república popular que é a ótima quanto à boa ordenação e primeira segundo a natureza. Destas coisas pode ser manifesto como as suas demais espécies devem ser instituídas.

Se a república popular ótima deve ser instituída a partir da multidão ótima e isto segundo a ordenação ótima a si conveniente, como as demais são defeituosas em relação a esta, algumas menos e outras mais, é manifesto que estas podem ser instituídas transgredindo a primeira, tomando uma multidão pior do que a multidão [ótima] e permitindo uma maior desordenação da reta ordenação segundo o mais e o menos, de tal modo que a república popular menos ordenada depois da primeira seja a partir da multidão menos ordenada e a mais desordenada seja a partir da multidão mais desordenada.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **9. O fortalecimento da última espécie de estado popular.**

**A última espécie de estado popular não é duradoura per se. A última espécie do estado popular não pode ser bem sustentada por toda a cidade, por exemplo, pelos ricos e pelos pobres, pelos nobres e ignóbeis, se não for bem ordenada por leis e costumes convenientes a si.**

**A razão disto é que nesta república popular toda a multidão, qualquer que ela seja, governa na cidade como se fosse uma só [pessoa], e segue o que lhe parece. Ora, esta multidão, quanto à sua maior parte, é imprudente e desordenada, e em suas obras segue mais o ímpeto do que a razão, motivo pelo qual oprime os maiores e corrompe os julgamentos, pelo que ocorre a corrupção da república.**

**A última espécie de estado popular pode ser fortalecida por intensificação ou por abrandamento. [Trataremos neste condensado apenas dos modos por intensificação].**

**A última espécie de estado popular pode ser fortalecida por intensificação de quatro modos.**

**Pelo primeiro modo, para fazer a república mais firme e fazer com que a multidão popular se torne mais poderosa, os príncipes deste tipo de república popular costumaram acrescentar [à multidão] muitos estrangeiros e algumas vezes alguns não são legítimos cidadãos. Isto era conveniente a esta república, porque a multidão, acrescentada de muitos, se torna mais forte, e sendo mais forte pode melhor reprimir o excesso dos ricos e dos que querem tiranizar.**

**Este documento, no entanto, deve ser moderado da seguinte maneira. Enquanto o poder dos ricos, dos nobres e dos que estão no termo médio entre ricos e pobres excede o poder da própria multidão, convém que se lhe acrescentem estrangeiros até que a potência da multidão exceda. Mas, ultrapassado este ponto, acrescentar notavelmente a multidão com mais elementos estranhos, simplesmente falando, não convém, e isto por duas razões.**

**A primeira é porque se o número dos estrangeiros exceder muito, a**



república se tornará mais desordenada porque os estrangeiros que forem acrescentados, em sua maioria, são imprudentes, sem virtude e não acostumados à ordem da república. A segunda é porque quando se acrescentam muitos estrangeiros, os nobres e os insignes se turbam e apóiam a república de mau grado, vendo que homens piores do que eles são tomados para o governo da mesma. Esta foi a causa da sedição feita a república dos Cirenenses, isto é, a notável multidão dos que foram acrescentados à mesma. Se somente poucos tivessem sido acrescentados, não seriam tão notáveis, nem causariam tanta preocupação. De fato, o mal pequeno é negligenciado, porque aquilo que é pequeno é considerado como nada.

[O Filósofo expõe o segundo documento para o fortalecimento por intensificação da última espécie de estado popular] dizendo que devem ser reduzidas as fraternidades e as sociedades que têm finalidades particulares e próprias, de tal maneira que haja menos sociedades segundo o número, mas [cada qual] contando um maior de homens. Deve-se pensar todos os meios possíveis pelos quais todos os homens na cidade se mesclam segundo as tribos, o que pode ser feito pelo casamento, pelas sodalidades, pela vida comum e pelas assembléias gerais. Deste modo o povo será mais unido pelo amor e, conseqüentemente, mais forte, porque toda virtude unida é mais forte do que a mesma dividida. Todavia, ao fazer isto, deve-se providenciar que as mesmas leis e os mesmos costumes sejam observados agora e antes. De fato, se ao mudarem as tribos e as sodalidades, se mudam também as leis e os costumes, necessariamente mudar-se-á também a república, porque as leis e os costumes na república devem ser instituídas segundo sua ordenação à república, conforme foi dito antes no livro terceiro desta Política.

[O terceiro documento] que parece ser útil a este estado popular, proveniente dos estatutos de algumas tiranias, [um regime muito semelhante a esta forma de estado popular] que é como uma certa espécie de tirania, é a instituição de principados sobre os servos, as mulheres e as crianças, perante os quais os servos possam apresentar ações contra os seus senhores, as mulheres contra os maridos e as crianças contra os pais. Os tiranos instituem estes principados para que com isto tenham uma maior benevolência por parte das crianças, das mulheres e dos servos que são grande parte da cidade.



**Mas deve-se entender que isto é útil até um certo ponto, não porém quanto a tudo. De fato, instituir os principados mencionados aos quais competem as ações das mulheres, dos servos e das crianças quanto a tudo o que pudessem propor contra os homens, senhores e pais seria inconveniente e dividiria a cidade. Porém instituir alguns principados aos quais competeriam as ações contra os mencionados apenas quanto a algumas poucas coisas e grandes, não é inconveniente nesta república.**

**O Filósofo expõe ainda o quarto documento dizendo que para firmar o estado popular é ainda útil que os governantes dissimulem a vida dos súditos, não punindo todas as más ações voluntárias. Isto muito ajudará a tal república, porque para muitos é mais deleitável viver desordenadamente do que temperadamente e segundo a virtude. Os homens, de fato, em sua maioria carecem de uma razão reta. A esta carência de razão segue-se o viver além da razão e da ordem. Poucos, de fato, seguem a reta razão e por isso poucos se acostumam a viver com temperança, enquanto que muitos o fazem desordenadamente. Por isso para muitos é mais deleitável viver desordenadamente, porque a isto estão mais acostumados, pelo que amam mais a república em que se lhes permite viver nos prazeres.**

**Deve-se notar que o Filósofo não diz que deve ser ordenado nesta república, não importa o quão desordenada ela seja, que cada um viva como bem quiser, nem que também isto seja permitido se tal vier a ser conhecido, mas apenas que se dissimule o que for de menor monta. De fato, em nenhuma sociedade humana, se se pretende que ela seja duradoura, deve-se ordenar tais coisas, nem mesmo permití-las abertas e desordenadamente, mas apenas dissimulá-las algumas vezes por causa da qualidade da pessoa ou de alguma outra circunstância. Por isso é que o Filósofo diz no Sexto Livro da Ética, e com razão, que não é um verdadeiro legislador, mas um corruptor, aquele que estabelece pela lei que devem ser seguidas tais deleitações ou que as permite abertamente, por causa do que em pouco tempo aderem muitos à sua lei, porque lhes é mais deleitável viver desordenadamente do que segundo a ordem.**



▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **10. Últimas observações.**

**Cabe ao legislador não trabalhar muito instituindo uma grande obra, mas principalmente empenhar-se naquilo pelo que a república pode salvar-se por muito tempo. Não é difícil que uma república ordenada de qualquer modo permaneça por pouco tempo. O que é difícil é que ela permaneça por muito tempo. Por isso importa trazer muito à memória tudo aquilo que são elementos salvadores e corrompentes das repúblicas, e por meio delas procurar salvar a república, fugindo daquilo que as corrompe, elaborando leis e costumes não escritos que incluam tudo aquilo que as salva.**

**E não se deve cair no erro de crer que o estatuto mais popular seja aquele que mais faz a cidade viver popularmente. De fato, muitas das coisas que parecem ser populares [na realidade] dissolvem os estados populares.**

**O que mais deve ser observado por quem tem cuidado com o estado popular é providenciar o modo pelo qual a multidão dos pobres enriqueça ou pelo menos não passe necessidade. A necessidade, de fato, faz esta multidão ser má; é difícil que aquele que vive na indigência trabalhe bem, conforme se diz no Primeiro Livro da Ética. Por isso deve-se trabalhar muito para que [a multidão] tenha uma abundância contínua.**

**O Filósofo também aponta alguns modos pelos quais é possível tornar os pobres ricos.**

**Em primeiro lugar, para evitar a indigência no estado popular convém reunir em alguma quantidade notável aquilo que provém dos rendimentos comuns e então distribuir aos pobres partes suficientemente grandes pelas quais cada um possa adquirir uma pequena quantidade de terra da qual depois possa auferir algum lucro. Isto convém aos ricos, porque não são agravados por isso, e também convém aos pobres, mais do que se recebessem segundo pequenas partes e com maior freqüência.**

**Em segundo lugar, se isto não puder ser feito comodamente, devem ser oferecidas a eles pelo menos ocasiões que os favoreçam à negociação e à agricultura, para que deste modo, por ambas as coisas, possam enriquecer-se.**



**Em terceiro lugar, se não é possível para os ricos disporem de algo para ser distribuído aos pobres, pelo menos convém que eles doem alguma quantidade de dinheiro, segundo as tribos ou segundo as fraternidades, ou segundo algum outro modo de agrupamento, para que seja distribuída aos pobres nas reuniões necessárias. E para que façam isto mais prontamente, devem ser abolidos os gastos desnecessários que os ricos costumam fazer, como as despesas com banquetes e presentes inúteis.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## II. A PARTIR DE QUE E COMO DEVE SER INSTITUÍDO O ESTADO DE POUÇOS

### 1. Introdução.

Depois que o Filósofo mostra a partir de que e como deve ser instituída a república popular, agora passa a mostrar a partir de que e como deve ser instituída a república dos poucos.

E, primeiramente, colocando a sua intenção a respeito deste assunto, diz que, tendo mostrado a partir do que e como deve ser instituída a república popular, fica manifesto [também] como devem ser instituídas as repúblicas dos poucos.

Como as espécies dos estados dos poucos de um certo modo são contrariadas pelas espécies dos estados populares, e os contrários se instituem a partir dos contrários e de modo contrário, é necessário que cada espécie de estado de poucos seja instituída a partir do que contraria aquilo a partir do que se compõe a república popular contrária e de um modo contrário a ela.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 2. Como instituir a melhor espécie do estado de poucos.

[O Filósofo passa a tratar sobre como deve ser instituída a] espécie do estado de poucos que é considerada maximamente temperada. Trata-se da espécie de estado de poucos que é próxima à que é chamada pelo nome comum de república, na qual governam os que possuem armas e alguma dignidade de riquezas e na qual as honorabilidades que são consideradas devidas às riquezas se distinguem em maiores e menores. Semelhantemente, entre os principados alguns são mais necessários e menores, enquanto outros são mais principais e maiores. Entre [os cidadãos] os que têm menores riquezas participam dos principados mais necessários, e os [que possuem] maiores [riquezas] participam dos mais principais, sendo lícito nesta república que todos os que possuem alguma dignidade de riqueza alcancem [e participem] da república.

Para instituir esta república é necessário [introduzir nela] uma multidão [suficientemente grande] de cidadãos que tenham uma honorabilidade de riquezas determinada, de tal modo que estes, junto com a república, sejam mais poderosos do que todos os que não participam da república. Universalmente convém que esta multidão seja tomada entre os melhores do povo.

---

▪ [Anterior](#)

▪ [Índice](#)

▪ [Posterior](#)





### **3. O modo pelo qual se instituem as demais potências de poucos.**

Há quatro espécies de estado de poucos que estão um para o outro consecutivamente segundo a ordem.

A primeira é aquela constituída de uma multidão maior, com uma menor honorabilidade de riquezas e mais ordenada segundo a razão e a lei. Segue-se-lhe uma segunda constituída por uma multidão menor, possuindo uma maior abundância de riquezas e que faz menos uso das leis. A terceira é constituída por uma multidão ainda menor que possui uma maior quantidade de riquezas. A quarta e última, péssima entre todos, é constituída de uma pouquíssima multidão e de uma máxima honorabilidade, pelo que não é regida pelas leis, mas pela vontade dos governantes.

As espécies das repúblicas de poucos se instituem pela intensificação daquilo que se observou na instituição da precedente, pois a segunda é conseqüente de [pois da primeira, e depois desta há outra que se lhe segue até a última. Em outras palavras, se a primeira é instituída grande pela multidão e pequena pela honorabilidade das riquezas, a seguinte será instituída de uma multidão menor [mas possuidora de] uma maior honorabilidade, e assim sucessivamente, até a última inclusive, a qual é instituída de uma pequeníssima multidão de poucos [possuidora de] uma máxima honorabilidade de riquezas.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





#### **4. Os modos pelos quais se salva a última espécie do estado de poucos.**

A última e péssima espécie do estado de poucos necessita de uma grande cautela ao ser instituída. Esta espécie de estado de poucos necessita de uma cautela tanto maior em sua instituição quanto ela própria é a república de poucos péssima entre todas.

Isto pode ser declarado por semelhança com as coisas que são feitas pela arte, que são mais conhecidas para nós, dizendo que os navios que são bem construídos, formados de partes firmemente unidas entre si, podem suportar ou navegar com um maior número de erros, golpes ou paixões provocadas por elementos externos sem que facilmente se corrompam por este motivo. Já os navios que não são bem construídos, cujas partes não estão firmemente unidas umas às outras, como que possuindo uma tripulação de péssimos marinheiros, não podem suportar os menores erros. Navios como estes, diante do menor impulso do vento, diante de uma onda ou do choque com um rochedo, rompem-se e [afundam], como é do conhecimento de todos. Assim também ocorre nas repúblicas. As que são otimamente ordenadas segundo a razão podem sustentar muitos e grandes choques. As que são mal ordenadas corrompem-se por pouca coisa e, por isso mesmo, necessitam de uma maior cautela [ao serem instituídas]. Convém, de fato, entender a cidade como composta de muitas partes ordenadas entre si, como um navio é composto de muitas tábuas.

[Feitas estas observações, o Filósofo expõe três elementos que salvam o potentado de poucos, esta última espécie do estado de poucos que já são tiranias].

O primeiro consiste em juntar à república alguns [homens] escolhidos entre os populares, por exemplo, dentre os que tenham alguma honorabilidade de riquezas. Isto foi observado na cidade de Marselha, a qual distinguiu entre a dignidade dos que tinham alcançado a república e a daqueles que não participavam dela. Se encontravam alguns que não participavam da república que fossem mais dignos ou, pelo menos, tão dignos quanto aqueles que participavam, elevavam-no à participação da república, todos ou pelo menos alguns entre eles. Por causa da oposição destes populares, o povo da república mais a amava, e por isso mais se



esforçavam por salvá-la. Isto, porém, dever ser observado, conforme já foi dito anteriormente, de tal maneira que não seja tomada uma grande multidão de tais homens, a qual, quando muito grande, poderia produzir a desordenação do estado de poucos. Deve ser tomado um certo número de homens tão grande quanto for necessário para que, com eles, a república se torne mais forte do que o restante da multidão [que habita] a região.

O segundo elemento que salva o potentado de poucos consiste na conveniência daqueles que são tomados para os principados principais e mais honoráveis em fazer oferendas de grandes dons a Deus ou a comunidade. Disto se seguem duas utilidades. A primeira é que o povo [não odiará] o principado por causa da magnitude dos dons; a segunda é que se compadecerá dos governantes vendo-os gastarem muito com eles. Os pobres, de fato, consideram as riquezas como o bem maior.

O terceiro elemento que salva o potentado de poucos consiste em que os governantes façam grandes sacrifícios, grandes despesas e algum grande convívio com toda a cidade, de tal maneira que o povo, participando deste modo do convívio, e vendo a cidade bem disposta e ornamentada, se alegre e por conseqüência queira que a república dure. Ademais, a magnitude das despesas é para os insignes como um memorial para a difusão de sua fama. Entre os modernos que governam estados de poucos, diz o Filósofo, há um costume contrário a este. Seus príncipes e homens insignes não buscam a boa fama ou as honras, mas a extorsão por meio da calúnia ou de qualquer outro meio de qualquer quantia de dinheiro. Este é o motivo por que as modernas repúblicas de poucos são repúblicas mas nas quais se busca mais a extorsão de dinheiro do que a honra.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **5. Os principados das repúblicas de poucos menos retos.**

Depois que o Filósofo declarou a partir de que e como são instituídas as repúblicas [de poucos] menos retos, passa agora a determinar sobre os seus principados, completando aquilo que no Quarto Livro da Política havia omitido. Declara a sua intenção dizendo que depois que das coisas que foram ditas, convém determinar quantos são os principados necessários em tais repúblicas, suas espécies e sobre quem dominam, conforme foi explicado no final do Livro Quarto.

Em segundo lugar, convém haver um principado sobre o foro das coisas que são necessárias à cidade, que examine se tal contrato é feito de modo justo e legítimo, e também que os edifícios usados para o foro nos quais se fazem tais contratos sejam bem ordenados para tal. A razão disto é que em todas as cidades é necessário receber algo como compra e dar algo pela venda, tanto para toda a cidade e em relação a outros, como quanto aos cidadãos entre si. Isto é convenientíssimo para a própria suficiência da cidade. Como uma só casa não é suficiente para si mesma, esta se une a outra formando uma aldeia, e como uma aldeia e mesmo poucas aldeias não são completamente suficientes para si mesmas, muitas aldeias se unem em uma só cidade que seja suficiente per se. Ora, a cidade não pode ser suficiente per se senão pelas comutações mútuas, que se fazem pela compra e venda, ou entre si, ou para outros, legitimamente realizadas. Isto, porém, não poderia acontecer se não houvesse alguém que dirigisse [estas comutações], reduzindo o desigual à igualdade pela sabedoria e pelo poder público. Ora, isto é um principado, de onde que é necessário para a cidade um principado acerca dos contratos.

Deve haver um outro principado que é conseqüente e próximo a este, que tenha o cuidado com os edifícios comuns e particulares, as estradas, os aquedutos e outras coisas semelhantes, para que sejam construídos como convém e bem dispostos segundo a conveniência da cidade. Este principado deve determinar também como os edifícios em ruínas devem ser reparados e como devem ser estabelecidos os limites dos edifícios para que não surjam querelas sobre estas questões, e de outros tantos assuntos semelhantes. Alguns chamam a este principado de edilidade.



Há outro principado necessário, semelhante ao anterior. Cabe a este os mesmos cuidados que o anterior, mas em relação [às construções] que há no campo, fora da cidade. Por exemplo, fortes e acampamentos militares, edifícios e aquedutos, limites entre propriedades agrícolas e tudo o mais que pode haver fora da cidade. Alguns chamam a este principado de delimitador, outros de guardiões do campo.

Outro principado é o que deve cuidar dos rendimentos comuns, ao qual pertencem três coisas: receber estes rendimentos de diversos, guardar o que é recebido e distribuir o que for necessário em qualquer dispensação segundo a ordenação da cidade ou dos superiores. Alguns chamam este principado de receptor, outros o chamam de questor.

Deve haver um outro principado ao qual são referidos todos os rescritos de contratos e julgamentos, para que tenham autoridade, a saber, pelo selo que neles é colocado. Junto a estes principados deve permanecer um registro com o rescrito dos contratos e das sentenças, assim como também de todos os que são introduzidos na cidade. Nas cidades maiores este principado é dividido em vários, mas sempre um deverá ser o principal de todos, assim como vemos nas cortes dos magnatas haver algum chanceler que é o principal e muitos outros a ele subordinados, como os notários, escreventes e outros semelhantes. Este principado é chamado por alguns de prefeitura ou memorial, porque junto a eles deve permanecer a memória das coisas grandes que se fizeram na cidade. Outros, porém, os denominam com outros termos semelhantes.

Depois destes há um outro principado que é maximamente necessário e que é o mais difícil entre todos, a saber, o que cuida da execução dos condenados à morte, dos banimentos [segundo as acusações julgadas] e da custódia dos corpos daqueles antes que sejam condenados ou proscritos. Este principado é muito pesado por causa das animosidades de muitos. Os amigos dos que vão ser condenados ou proscritos nutrem por este principado, em sua maior parte, um [grande] ódio, na medida em que aquele ou aqueles que amam alguém são também inimigos dos seus inimigos. A inimizade contra este principado é tamanha que, nos lugares onde não for possível lucrar muito com ele, poucos ou mesmo ninguém sustentaria presidir este principado e, se houver quem queira presidí-lo, não quererão proceder nele segundo o rigor que seria devido, temendo as inimizades e as ofensas. O temor e o amor



freqüentemente costumam perverter o julgamento do governante. Este principado é necessário porque de nada serviria sentenciar corretamente sobre as ações segundo a justiça, se as sentenças retas não pudessem ser conduzidas até o fim pela sua execução. Porque este principado é necessário e pesado, convém que ele não seja apenas um só, mas que seja dividido em vários, de tal maneira que partes diversas caibam a juízes diversos, de tal modo que haja um juiz que ouça a acusação, outro que investigue, outro que sentencie, e semelhantemente com aqueles a quem cabe escrever estas coisas, sendo conveniente dividí-los, de tal modo que seja um que escreve a acusação, outro que escreva a investigação e outro ainda a sentença. Se este cuidado for observado tanto as sentenças quanto as execuções conseguirão mais chegar ao seu fim, porque deste modo será menor a inimizade para com tais principados. Quando estes são divididos, de tal maneira que cabe a um a condenação e a outro a execução e coisas diversas são atribuídas a diversos, a inimizade também ficará dividida, tronando-se menor para cada um e, deste modo, as sentenças e as execuções chegarão melhor ao seu fim, o que é muito conveniente. Por causa da dificuldade que há neste principado, os homens bons fogem do mesmo, enquanto que não é seguro colocar nele os maus; os maus, de fato, precisam mais das regras e da custódia dos outros do que podem reger ou custodiar os outros, e o que deve reger a outro importa que seja regrado primeiro. O remédio para o problema dos bons fugirem deste principado é que não haja um único principante neste negócio, nem também que o mesmo seja principante de modo contínuo, mas ora um, ora outro.

Depois destes principados é necessário colocar ainda outros não menos necessários se deve ser salva a convivência civil, ordenados porém num grau mais excelente de dignidade, já que necessitam para a execução deste principado de muita prudência, a qual é tida somente pela experiência de longo tempo, e de muita fé, isto é, muita fidelidade. Estes são os guardiões da cidade, e se ordenam às oportunidades bélicas contra os inimigos da cidade. É necessário, de fato, se a cidade deve ser salva, que haja curadores da mesma, tanto para o tempo de paz, como para o tempo da guerra. Estes serão aqueles aos quais pertence guardar as portas e os muros; semelhantemente, deve haver aqueles que devem cuidar de investigar as insídias e da pacífica ordenação dos cidadãos entre si. Estes, para que possam operar retamente, necessitam de muita prudência e fidelidade, porque a indiscrição e a infidelidade dos mesmos facilmente induziria a corrupção na cidade.



Há também os principados aos quais compete corrigir os outros principados. Já que alguns principantes na cidade devem lidar com o bem comum, coletando e dispensando, e é difícil tratar estes bens sem alguma inquisição ou apropriação, pelo fato de que todos tem o apetite destes bens, se não se tratarem de homens estudiosos e fidelíssimos, será necessário haver algum principado acima destes, cuja finalidade seja a de receber a razão sobre o que foi recebido e o que foi gasto, e corrigir, onde forem encontrados, os delinqüentes. Se não for assim, haverá desvios do bem comum da cidade e muita injustiça. Convém, porém, que este principado não tenha cuidados sobre mais nenhuma outra coisa, para que mais diligentemente possa cuidar [de seu próprio objeto]. Alguns chamam a este principado de corretores, pelo fato de que a eles cabe corrigir os delinqüentes; outros os chamam de racionais, porque devem ouvir as razões; outros ainda de investigadores, porque devem investigar com diligência; outros, finalmente, de procuradores.

Além de todos estes principados, existe ainda um outro principado necessário, o principado máximo, aquele que possui domínio sobre todos os demais e ao qual todos os demais se ordenam e do qual, recebendo os demais a sua razão de operar, são [por este] dirigidos nas coisas que caem sob os seus cuidados e ao qual, como a um fim, são reduzidas todas as operações da cidade. Importa que aquele que [ordena todos os principados deste modo] tenha na república a suma autoridade. Em alguns lugares este principado é chamado de preconsulado, pelo fato de que delibera antes; em outros é chamado apenas de Consulado.

Há outra espécie de principado necessário na cidade a quem cabe o cuidado com aquilo que diz respeito ao divino, ao qual pertencem os sacerdotes que lidam com as coisas sagradas, assim como aqueles que cuidam dos edifícios das casas sagradas, como devem ser conservadas e quando outras devem ser construídas, e quaisquer demais coisas que se ordenam ao culto divino.

Nas cidades que mais se dedicam às guerras exteriores [ou a outras atividades especiais] deverá haver outros principados próprios, sobre os quais nada foi mencionado, [nem sobre estes principados], nem sobre as repúblicas de tais cidades. O Filósofo tratou apenas dos principados pertencentes ao estado dos poucos e aos estados populares, dos quais tinha intenção de determinar, embora alguns destes [principados] também pertençam a estas [outras] cidades.



Há, finalmente, outros principados que não são tão necessários, como os que cuidam do ornamento da cidade e dos cidadãos, da disciplina das mulheres e da custódia das leis, de tal maneira que nenhuma seja transgredida, da lei das crianças, isto é, a disciplina e os cuidados para com as mesmas, do governo dos ginásios, dos jogos atléticos, das músicas e outros espetáculos semelhantes.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## LIVRO VII

### I. A INSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA ÓTIMA QUANTO AO SEU FIM

#### 1. *Introdução Geral.*

Depois que Aristóteles declarou a partir do que e de que modo deve ser instituída a república menos ordenada, pretende agora declarar como e a partir do que deve ser instituída a república ótima de modo simples, seja a república assim denominada pelo nome comum, seja a república dos ótimos, seja o reino.

O Filósofo, porém, antepõe certas coisas que pertencem à declaração de sua intenção. Ele mostra que para instituir a república ótima convém conhecer antes certas coisas da parte da forma da própria república, que é tomada da razão de seu fim, e outras de partes de sua matéria, que são seus próprios cidadãos, seu lugar e sua habitação.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **2. Para conhecer qual é a república ótima, é necessário conhecer qual seja a vida ótima.**

**Quem quer investigar de modo certo e conveniente sobre a república ótima simplesmente considerada, e não supostas [algumas circunstâncias], necessita considerar primeiro qual é a vida elegibilíssima simplesmente considerada, isto é, qual é a ação ótima simplesmente considerada.**

**Chama-se vida, de um primeiro modo, aquilo que é princípio de movimento per se. Segundo [este sentido] diz-se que a alma e a vida são o mesmo.**

**De um segundo modo, chama-se vida a operação procedente deste princípio intrínseco, assim como quando dizemos que sentir e inteligir são uma certa vida. Segundo [este sentido] a vida eligibilíssima do homem é a sua ação ótima segundo a mais excelente potência da alma.**

**A razão [pela qual para investigar qual é a república ótima é necessário considerar primeiro qual seja a vida elegibilíssima] é a seguir apontada pelo Filósofo. Se não for manifesto qual é a operação ótima do homem de modo simples, não será manifesto qual é a ótima república de modo simples, porque os que vivem otimamente na república necessariamente devem alcançar a vida ótima ou a ação ótima [do homem], seja esta considerada de modo simples, enquanto considerada segundo a exigência das disposições dos que vivem [na cidade], segundo a diversidade das quais é necessário que a ação ou fim se diversifica, assim como a ação ótima do artifice é necessário que se diversifique por causa da diversidade da matéria sobre a qual opera.**

**Portanto, querendo-se considerar sobre a república ótima, é necessário pré considerar, conforme é manifesto, qual é a vida ótima ou também a ação elegibilíssima para todos os homens. A força do argumento do Filósofo consiste em que, para conhecer cada coisa, é necessário pré conhecer aquelas outras a partir das quais a razão daquela é tomada per se. De fato, é por esta última, [isto é, a razão de algo], que se conhece cada coisa. Ora, a razão da república ótima é tomada do fim ótimo do homem, assim como universalmente a razão dos operáveis é tomada da razão do fim. Porém o fim da**



república ótima é o fim ótimo do homem, porque a república não é outra coisa do que a ordem da cidade, conforme explicado no terceiro desta Política. A razão da ordem, entretanto, é tomada do fim, de onde se segue que, para o conhecimento da república ótima, é necessário prever qual seja o fim ou a ação ótima do homem.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





### **3. Qual é a vida ótima do homem.**

Prosseguindo, o Filósofo passa a investigar qual é a vida ou o fim ótimo do homem, para entender o que é necessário considerar que o bem do homem é o ser perfeito do próprio homem, porque a bondade é uma certa perfeição.

Ora, o homem é composto de corpo, como de sua matéria, e de alma, como de sua forma e, por isso, ele possui um certo ser perfeito quando ao corpo, e um certo ser perfeito segundo a alma. Ademais, porque para a perfeição da alma e do corpo necessita de alguns [bens] exteriores, como de instrumentos, a saber, alimentos e outras coisas, há ainda um outro ser perfeito do homem quanto a estes bens exteriores. Por isso há um tríplice bem do homem, a saber, o bem segundo a alma, o bem segundo o corpo e os bens exteriores. A felicidade, sendo o bem perfeíssimo do próprio homem, deve reunir a todos estes.

E é isto que o Filósofo quer dizer quando afirma que considera ter dito suficientemente muitas coisas sobre o fim último do homem nas coisas que foram expostas nos Livros da Ética, que agora são utilizadas para o propósito deste livro de Política. E, para que tudo seja reduzido a uma só divisão, nenhuma dúvida deve haver que os bens do homem se distinguem em três partes, a saber, as coisas exteriores, como as riquezas e os amigos, os bens do corpo, como a saúde e a vivacidade dos sentidos e outros semelhantes, e os bens da alma, e que todas estas coisas importa que existam nos homens felizes.

A felicidade, de fato, é o bem perfeíssimo do homem. Se, portanto, todos estes soos bens do homem, é necessário que todos estes existam no homem feliz. De fato, se o homem carecesse de algum deles, quanto a este ocorreria uma imperfeição.

Isto é manifesto no que diz respeito aos bens da alma, porque ninguém que tenha uma boa disposição diria ser feliz de modo simples aquele que não alcançasse alguma parte da virtude, como a fortaleza, a temperança, a justiça ou a prudência, que são as quatro virtudes principais.

Ninguém poderia dizer ser feliz aquele que tivesse medo de moscas,



que tremesse de medo ao som de uma folha ou diante da aparição de uma sombra; nem também aquele que no uso da comida ou do prazer venéreo não conseguisse se abster de nenhum extremo, mas apreciasse comer ou beber qualquer coisa e de qualquer maneira e usasse do que é venéreo de qualquer modo e em qualquer quantidade. Semelhantemente nem aquele que não tivesse nenhuma equidade de justiça, mas que para obter de qualquer modo um quadrante, que é a quarta parte de um denário, quisesse matar amigos muito amados. O mesmo poderia ser dito nas coisas que dizem respeito à prudência. Ninguém poderia chamar tal homem de [feliz ou] bem aventurado, um homem imprudente, sem discrição e mentiroso, como uma criança destituída de senso e uso de razão. Isto não poderia ser assim se à felicidade não pertencessem as operações da virtude.

Estas coisas supostas, porém, devemos investigar em qual delas consiste a felicidade de modo principal.

Todos, de fato, concedem que à felicidade pertencem todos os bens mencionados. Sustentam, porém, de modo diverso o modo pelo qual cada um destes bens pertence à felicidade do homem segundo a quantidade. Alguns, de fato, dizem ser suficiente para a felicidade perfeita qualquer quantidade de virtude, ainda que pequena; quanto às riquezas, porém, e ao dinheiro, que é uma espécie de riqueza accidental, e quanto ao poder, à glória e à fama e todas as demais coisas semelhantes a estas, dizem pertencer à felicidade humana o seu excesso até o infinito. [Os que pensam assim] sustentam que a felicidade do homem consiste principalmente nos bens exteriores, e apenas secundariamente na virtude.

O Filósofo, porém, reprova esta opinião, mostrando ser verdade o contrário, isto é, que a felicidade consiste principalmente na virtude. Ele diz, em primeiro lugar, que nós, reprovando as sentenças dos que assim se expressam, diremos que é fácil concluir a partir das próprias ações que nos são mais manifestas que a felicidade está mais e principalmente nos costumes, isto é, nas operações habituais ordenadas segundo a razão e na excelência da perfeita operação intelectual, acompanhadas de uma pequena posse de bens exteriores, do que na abundância além do conveniente de tais bens exteriores juntamente com a deficiência da virtude e da operação da inteligência.

**A felicidade consiste principalmente naquele bem pelo qual se**



adquirem, conservam e bem ordenam todas as demais coisas do que naquelas que são adquiridas, conservadas e dirigidas por outros. Aquilo pelo qual algo é dirigido e medido parece ser mais principal. Ora, o que se observa é que os bens exteriores e alguns bens corporais são adquiridos, conservados e dispensados segundo a razão reta pela operação da virtude e da inteligência, e não o contrário. De onde que se diz, no Quarto Livro da Ética, que sem a virtude não é fácil bem conservar boas fortunas. Por outro lado, a abundância das riquezas em si mesmo inclina ao que está além da razão. A felicidade, portanto, consiste principalmente na excelência da virtude e na operação da inteligência do que nos bens exteriores.

Ademais, facilmente poderá ser visto pelos que quiserem considerar segundo a razão que a felicidade consiste per se e principalmente em alguma ação segundo a virtude. A felicidade consiste per se e mais principalmente naquele bem cujo apetite não tem nenhum limite, do que naquilo que tem um apetite determinado. Assim como foi dito no primeiro livro desta Política, o fim da arte médica é curar ao infinito, e o fim de qualquer arte não possui limite, consistindo no quão maximamente o artífice o queira levar. Ora, o apetite das coisas que necessariamente têm um limite não pode ser infinito. É o caso do apetite dos bens exteriores, que possuem um limite, mas não o é para o apetite dos bens que dizem respeito à alma, [os quais não têm limite]. O apetite dos bens exteriores possui um limite porque estes são buscados como um certo instrumento necessário para uma determinada operação. Ora, tudo o que possui razão de instrumento ou de [bem] útil, se exceder aquilo de que ele [deve] ser segundo a razão, necessariamente se tornará nocivo e para nada mais aproveitará. Portanto, necessariamente possuirá um certo limite até o qual são buscados, e não mais. Já quanto aos bens da alma, quanto maiores forem, tanto mais úteis serão, se é que se possa chamar estes não apenas de bens, mas também de [bens] úteis.

Esta última observação é acrescentada pelo Filósofo porque segundo a verdade nos bens segundo a alma há algo que possui razão de bem e não de útil, como o fim último que não [é bem] por causa de outro. Chamamos, entretanto, de útil aquele que se ordena a algum outro fim. Isto não aconteceria a não ser que o apetite dos bens segundo a alma fosse infinito, e fosse buscado sem limite. É evidente, portanto, que os bens exteriores possuem um certo limite, enquanto que os bens que são segundo a alma não possuem



**nenhum limite no que diz respeito ao apetite.**

**A conclusão à qual o Filósofo principalmente tenciona chegar é que, por causa das razões expostas, cada um deve aproximar-se da felicidade prática tanto quanto nos for concedido de virtudes morais, de prudência, de virtudes intelectuais e de ações que forem segundo estas virtudes, o que é manifesto pelo testemunho do próprio Deus que é bem aventurado simplesmente considerado. Deus, de fato, alcança o que é ótimo para si sem necessidade de nada que lhe seja extrínseco, mas [apenas] por causa de si mesmo pois, se se tornasse feliz por causa de algo que lhe fosse extrínseco, como a felicidade é um fim, Deus teria algum fim distinto de si mesmo, e portanto haveria algo que seria melhor do que Ele mesmo. Por este motivo Deus é feliz por sua própria natureza, de tal modo que a sua felicidade é a sua própria natureza, diferindo dele mesmo apenas pela razão. Se a felicidade não fosse a sua própria natureza, mas algo que lhe fosse acrescentado, seguir-se-ia que em Deus haveria composição e haveria algo anterior a Ele que seria princípio de composição, e algo melhor do que Ele, conforme foi explicado. Tudo isto seria imensamente absurdo, de onde que deve-se concluir que Deus é feliz, e é feliz pela sua própria natureza e não por causa de algo que lhe seja extrínseco.**

**E por causa disso, a saber, que a felicidade não consiste nas coisas exteriores, mas nos [bens] que são segundo a alma, dizemos que a boa sorte é algo diverso da felicidade. A sorte e o acaso são causas dos bens exteriores, motivo pelo qual são chamados de bens da sorte. Nenhum homem virtuoso, porém, como o homem justo ou temperante, surge da boa sorte ou pela boa sorte, mas por causa do costume e da reta razão. E por isso estes bens da alma são distintos dos bens da sorte.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





#### **4. Qual é a felicidade ou a vida ótima da cidade.**

**É oportuno, portanto, mostrar agora, pelas mesmas razões, qual é a felicidade da cidade.**

**Dizemos ser feliz, e também ótima, aquela cidade que opera otimamente. Pelo que se expõe no Primeiro Livro da Ética, a felicidade é suposta ser a operação ótima. Ora, é impossível que operem otimamente aqueles que não operam coisas ótimas, já que o bem na operação se segue à bondade do objeto ou do operado. Mas nenhuma obra é boa, nem de um só homem segundo si mesmo, nem de uma cidade, sem a virtude moral e a prudência intelectual. Portanto é impossível que a cidade seja feliz e ótima simplesmente considerada sem a virtude moral e intelectual.**

**Mas porque alguém poderia dizer que a fortaleza e a justiça, assim como as demais virtudes, não são de uma só [e mesma] natureza [no homem e na cidade], o Filósofo acrescenta que a virtude de toda a cidade e a virtude de cada homem são da mesma natureza em si mesmo e em sua ordenação à operação, não diferindo senão como o todo difere da parte e o maior difere do menor. De fato, a virtude moral da cidade é a reunião das virtudes parciais dos cidadãos e por isso a mesma é a virtude de um só homem e a de toda a cidade.**

**O Filósofo conclui desculpando-se da necessidade de uma mais certa consideração de todas estas coisas, porque sobre a felicidade de um só homem e a felicidade de toda a cidade foi exposto apenas o que era necessário ao modo de um prêmio, tendo em vista o assunto a ser tratado a seguir. Expor tudo o que pertence a este assunto é o trabalho de outro gênero de estudo, do qual ele tratou no Primeiro e no Décimo Livro da Ética.**

**Agora, portanto, supomos para a intenção a que nos propomos que a vida ótima e a felicidade de cada homem segundo si mesmo, e de toda a cidade, consiste na perfeição que há na virtude, não na medida em que esta é hábito, mas na medida em que redunde em obra, deixando de lado para as presentes considerações todo o restante que poderia ser tratado a este respeito.**



▪ *Autorior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **5. A vida ótima do homem e da cidade são a mesma.**

Depois que o Filósofo mostrou qual é a vida ótima de um só homem, e qual é a vida ótima da cidade, deseja investigar agora se a felicidade de um só homem segundo si mesmo e de toda a cidade são a mesma.

O Filósofo declara serem a mesma como que sustentado pela comum opinião de todos. É manifesto que a felicidade de um só homem e de toda a cidade são a mesma e de uma só razão porque todos os que falam da felicidade parecem afirmar isto.

Todos os que sustentam que a felicidade do homem consiste nas riquezas também afirmam que a cidade é bem aventurada se possuir riquezas em abundância. Aqueles que sustentam que a felicidade é a vida tirânica pela qual alguém vive governando tiranicamente sobre outros, estes também afirmam ser felicíssima a cidade que governa tiranicamente sobre muitas outras cidades e regiões. Se também alguém sustenta que um só homem é feliz pela operação da virtude, este também dirá ser ótima a cidade que for mais aplicada e mais participar das ações da virtude. E assim sucessivamente. Qualquer que seja aquilo pelo qual sustentamos que alguém seja feliz, pelo mesmo motivo diremos que toda uma cidade será feliz. Todos, portanto, confessam ser uma só a felicidade de cada homem separadamente e de toda a cidade.

[O compilador acrescenta que daqui poder-se-ia deduzir também que, se a vida do homem possui um sentido, a história humana também o terá e que, se a história humana não tiver sentido, isto será devido a que a vida humana também não o tem].

---

▪ [\*Anterior\*](#)

▪ [\*Índice\*](#)

▪ [\*Posterior\*](#)





## 6. *Levantam-se duas questões importantes.*

O Filósofo a seguir levanta duas dúvidas para a [melhor] declaração do que foi dito. Ele diz que sobre o que foi tratado ocorrem duas dúvidas, que são dignas de consideração, para a [maior] evidência do que foi dito e do que irá ser tratado em seguida.

A primeira é que, se há duas vidas principais do homem, que são a vida prática e a vida especulativa, qual destas duas mais deve ser escolhida, se aquela que consiste na comunicação civil vivendo simultaneamente de modo civil, isto é, a vida ativa, ou aquela que é peregrina e absolvida desta comunicação civil, isto é, a contemplativa. O Filósofo chama de vida contemplativa a vida absolvida e peregrina, porque esta consiste principalmente na aplicação do homem segundo a inteligência ao seu primeiro e ótimo objeto, o que não pode ser sem a sedação dos movimentos e das perturbações sem as quais não há vida civil e, por isso importa que ela seja absolvida da comunicação civil e, por conseqüência, peregrina. Chama-se peregrino aquilo que está distante do hábito costumeiro. Ora, em geral a vida costumeira do homem é a vida civil. Este é o motivo pelo qual Eustrato, comentando o Primeiro Livro da Ética de Aristóteles, afirma que o homem especulativo está separado do corpo e das coisas sensíveis segundo a escolha, embora não segundo a coisa.

A segunda dúvida é qual seria a república ótima de modo simples, e qual seria a ótima ordenação da cidade, supondo que todos os homens, ou pelo menos a maioria, queiram mais escolher a vida civil [do que a contemplativa], ainda que nem todos decidam viver civilmente. Há, de fato, alguns homens que não podem comunicar a vida civil por um defeito de natureza ou de costume, como os homens bestiais, e alguns outros que não escolhem a vida civil porque, como entes que conseguiram aproximar-se da divindade, entendem já serem suficientes per se, sem que necessitem da vida civil. A maioria dos homens, entretanto, escolhe a vida civil.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **7. Comentários do Filósofo às questões levantadas.**

O Filósofo pretende responder às questões que foram levantadas. Deve-se entender, porém, que a solução da segunda depende da solução da primeira. De fato, se declararmos qual é a vida elegibilíssima de modo simples, imediatamente ficará demonstrado qual será a república ótima e a sua ordem ótima. É necessário que sejam ótimas segundo se aquela república e aquela ordem que se unem [à vida ótima] e na qual se pretende alcançar a vida ótima. Por este motivo o Filósofo resolverá apenas a primeira dúvida.

É manifesto que aquela república ou aquela ordem da cidade será ótima na medida em que todos ou a maioria [dos homens] operem otimamente e vivam de modo feliz. A operação ótima e a felicidade são as finalidades da república ótima, e é disto que ela toma a razão da cidade.

[Há alguns que sustentam que a virtude não é necessária à felicidade do homem]. Entre os que, porém, sustentam que a vida ótima do homem deve consistir na operação ótima da virtude, há uma dúvida se a vida civil, a qual consiste na direção ou ordenação das operações que são a outro, deve ser mais escolhida, ou esta deve ser mais a que é desligada da turbacão civil e das açoes exteriores, à qual chamamos de contemplativa, a qual observa-se ser procurada apenas pelos filósofos. Muitos homens excelentes, honradíssimos por causa da virtude, alguns ainda vivos e outros que nos precederam, escolhem estas duas vidas mais do que qualquer outra, como as mais excelentes. Os que escolhem estas duas vidas, mas em seu lugar preferem uma vida de prazeres, não possuem o uso reto da razão e devem ser considerados como homens bestiais. É muito importante, porém, saber qual destas duas vidas, a civil e a filosófica ou contemplativa, deve ser mais escolhida e onde está a verdade neste assunto. De fato, é necessário que o sábio e o homem ótimo, assim como a cidade ótima, amem e dirijam toda a sua intenção para a melhor delas, o que não poderão fazer, entretanto, a não ser que saibam qual destas é a melhor. Por isso é muito importante que o homem sábio conheça a verdade sobre esta questão.

Os que opinam, entretanto, que a vida ótima e elegibilíssima consiste na virtude, diferem, entretanto, sobre o uso de qual virtude



a mesma consiste.

Alguns, de fato, reprovam os principados civis como existindo além da razão, e consideram a vida livre, isto é, a vida absoluta e contemplativa, ser outra e completamente diversa da vida civil, e ser ótima e elegibilíssima entre todas. Outros, ao contrário, dizem que a vida ótima é a vida civil, oferecendo para tanto razões segundo as quais, consistindo a vida contemplativa num certo ócio, ser impossível que aja bem aquele que não age. Ora, como o bem agir e a felicidade são o mesmo, pois é isto que dizemos ser a felicidade, será impossível que o que conduz a vida contemplativa possua a felicidade simplesmente considerada. A vida civil, por outro lado, possui muitas ações boas e belas pelo que lhes parece que esta deve ser a vida preferível entre todas.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **8. Quem é o homem livre.**

**Deve-se saber que, conforme diz o Filósofo no livro primeiro da Metafísica, o homem livre é aquele que é causa de si mesmo. Esta afirmação não pode ser entendida no sentido de que alguém seja a causa de si mesmo por primeiro. De fato, nada pode ser causa de si mesmo. A sentença deve ser entendida no sentido de que é livre aquele que segundo algo próprio a si mesmo é causa de sua operação. Neste sentido será verdade dizer que o homem livre é causa de si mesmo segundo dois gêneros de causa, pela razão do agente, e pela razão do fim. Pela razão do agente, na medida em que opera por meio de algum princípio que nele é principal. Pela razão do fim, na medida em que opera ao fim que lhe é devido segundo aquele princípio.**

**E porque o homem maximamente é constituído no ser pelo intelecto, sendo ele inteligência ou maximamente segundo a inteligência, conforme diz o Filósofo no Décimo Livro da Ética, por isso é dito homem livre aquele que, vivendo pela virtude do intelecto, nela opera não recebendo de outro a razão de operar, nem tendo impedimento para tanto por parte da matéria, e que opera para o fim que lhe é devido segundo a natureza mencionada. E quanto mais for capaz de operar segundo aquilo que é mais perfeito na inteligência que há nele, e a um fim mais excelente segundo [a inteligência], tanto mais será livre. E, por isso, aquele que opera de modo simples segundo a virtude da inteligência, e a um fim segundo a inteligência, este será perfeitissimamente livre.**

**Ao contrário, porém, o homem é dito servo quando não é capaz de operar segundo a virtude e a razão de operar de outro e, obedecendo, opera. E porque o fim corresponde ao agente, é servo também aquele que opera principalmente para o fim de outro e por isso, assim como o homem livre é aquele que é causa de si mesmo, tanto segundo a razão do fim como segundo a razão do agente, assim também é servo aquele que de nenhum destes modos governa a si mesmo, e isto por causa da imperfeição da inteligência que há segundo si, ou pela disposição da matéria.**

**A vida do homem livre, portanto, é dita ser a vida segundo a razão própria, enquanto que a vida do servo é dita ser a vida segundo a razão de outro.**



---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **9. Não é ótimo dominar sobre todos de qualquer modo.**

**Diz o Filósofo que talvez alguém poderia opinar, devido ao que já foi dito acerca da vida ótima, isto é, que ela é uma operação, que o ótimo seria dominar sobre todas as coisas de qualquer modo. O ótimo, de fato, é alcançar a vida ótima; se a vida ótima é alcançar a operação ótima, e aquele que domina a tudo é também o senhor de muitas e belíssimas operações, por isso parece que se deveria dizer que o ótimo é dominar a tudo.**

**Mas o Filósofo responde a esta objeção dizendo que não é ótimo dominar a tudo de qualquer modo. Isto talvez seria verdade se fosse possível que aquele que dominasse, privando os demais de seus direitos, de suas inclinações naturais e inferindo-lhes excelência, pudesse inerir naquilo que fosse elegibilíssimo no homem. Mas talvez isso seja impossível, pelo que o Filósofo acrescenta que os grandes opinaram o contrário.**

**[De fato, é impossível que o ótimo seja dominar a tudo de qualquer modo]. As ações do governante somente serão ótimas se o próprio governante diferir tanto daqueles que são governados em suas disposições naturais e adquiridas quanto o homem dista da mulher, o pai do filho ou o senhor do servo. Se, portanto, alguém transgredir [esta regra], querendo dominar a outros sem possuir esta diferença para que os súditos tal como a que existe do homem para com a mulher, ou do pai para com o filho ou do senhor para com o servo, não poderá operar otimamente ao governar, nem também poderá operar tão retamente em suas ações posteriores quanto tiverem sido suas transgressões no início ao querer governar sem possuir as disposições para tanto, pois um pequeno erro no princípio torna-se grande quando se chega às conseqüências deste princípio.**

**Por isso aqueles que são semelhantes e iguais, tanto segundo a natureza quanto segundo a virtude, é bom e justo que governem todos não de modo simples, mas segundo a parte. Por exemplo, um em um tempo, e outro em outro tempo, ou um em um principado e outro em outro principado. É justo que os que são semelhantes e iguais tenham o semelhante e o igual, que os desiguais, tanto segundo a virtude como segundo a natureza, tenham o igual, enquanto que ao contrário que os iguais tenham o desigual e os não semelhantes tenham o semelhante, isto é contra a natureza. Os**



**semelhantes e os iguais inclinam-se segundo a natureza para [coisas] iguais e semelhantes, e nada do que é além da natureza é bom, já que aquilo que está além da natureza é excelente e nenhuma excelência é boa. Portanto, que alguém domine sobre todos de qualquer modo não é bom.**

**Isto, porém, não significa que alguém governar sobre todos de algum modo seria além da natureza. Se assim o fosse, isto seria contra a razão do reino, que é a república ótima.**

**De fato, se é justo que os semelhantes e iguais tenham o semelhante e o igual ao governar segundo a parte, se, [por outro lado], alguém for encontrado na cidade que seja melhor do que os outros tanto nos bens da virtude quanto na potência ativa ao governar, pelo que pudesse coibir os maus, seria bom submeter-se a este, porque é natural que o deficiente se submeta ao perfeito em qualquer gênero, e também será justo submeter-se [a este único] governante.**

**O justo é, de fato, que cada um possua segundo a sua própria dignidade e um tal homem é suposto ser melhor do que os demais segundo a virtude e segundo o poder. Convém ao que deve bem governar que possua não somente a virtude pela qual se incline ao bem e saiba dirigir as ações dos súditos, mas também convém que ele possua o poder pelo qual possa agir de tal modo que coiba os que declinam da retidão da razão.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **10. O Filósofo responde à primeira questão.**

**O Filósofo, a seguir, responde à primeira das questões levantadas, de cuja solução seguir-se-á a solução da segunda.**

**Deve-se entender que a felicidade é a operação humana segundo a inteligência. Na inteligência deve-se considerar o intelecto especulativo, cujo fim é o conhecimento da verdade, e o intelecto prático, cujo fim é a operação.**

**Segundo isto pode-se assinalar uma dupla felicidade para o homem. A [primeira] é a [felicidade] especulativa que é a operação do homem segundo a perfeita virtude contemplativa que é a sabedoria. A outra é [a felicidade] prática, que é a perfeição do homem segundo a virtude prática perfeita do homem que é a prudência.**

**Há uma certa operação segundo a prudência e uma certa especulação segundo a sabedoria do homem apenas segundo si mesmo. E há também uma certa operação da prudência e uma certa especulação [da sabedoria] de toda a cidade. Por isso, há uma certa felicidade prática e uma certa felicidade especulativa do homem segundo si mesmo, e há uma certa felicidade prática de toda a cidade e uma certa felicidade contemplativa de toda a cidade.**

**A felicidade especulativa segundo um só homem é melhor do que a prática que é segundo um só homem, conforme evidentemente ensina Aristóteles no Décimo Livro da Ética, já que a perfeição da inteligência que é preferível é aquela que diz respeito ao objeto mais inteligível, porque a razão da perfeição é tomada do objeto. Ora, esta é a especulativa. A felicidade, de fato, é a perfeição da inteligência em relação ao primeiro e maximamente inteligível. Já a felicidade prática é a perfeição da inteligência em relação aos agíveis do homem, o que é muito carente em relação à razão do primeiro inteligível. Portanto, a felicidade contemplativa de um só homem deve ser mais escolhida do que a felicidade prática. Ademais, a felicidade contemplativa é também mais contínua, suficiente e deleitável do que a prática.**

**Pela mesma razão, a felicidade contemplativa de toda a cidade deve ser mais escolhida do que a felicidade política ou civil, sendo a felicidade contemplativa de toda a cidade mais elegível do que a**



**felicidade contemplativa de um só homem. Semelhantemente, o mesmo pode ser dito da felicidade civil e prática de um só homem. E é isto o que pretendia dizer Aristóteles no Primeiro Livro da Ética, ao afirmar que se o mesmo é para um só homem e para a cidade, maior e mais perfeito parecerá o que é tomado e salvo para a cidade. Amável já o será para um só, melhor, porém, e mais divino para um povo ou uma cidade. E a razão disto é que a vida contemplativa e civil da cidade compara-se à vida contemplativa [e prática] de um só homem como o todo se compara à parte, e o todo possui razão de mais perfeito e de maior bem do que a parte.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **11. A meditação especulativa é a maior das ações.**

**Supostas estas coisas, diz Aristóteles que se a felicidade é a operação ótima do homem segundo a virtude perfeita, é necessário que a vida ótima de toda a cidade e segundo cada homem seja ativa e consista na operação.**

**[O Filósofo acrescenta, porém], que não devem ser consideradas como ativas somente as meditações da inteligência que dizem respeito às coisas operáveis ou que são feitas por causa das coisas operáveis contingentes; [ao contrário], muito mais deverão [ser consideradas ativas] aquelas considerações e meditações que segundo si são perfeitas e são buscadas por si mesmo e não por causa de alguma outra coisa.**

**[O Filósofo, na verdade, deseja mostrar que] o homem é dito agir maximamente [quando o faz] segundo o intelecto especulativo. [De fato, são ditos agirem] maximamente aqueles que possuem o domínio das ações extrínsecas de todos, os quais são como que [homens] arquitetônicos, [e estes são, mais precisamente, os especulativos].**

**A razão [para tudo isto] é que o fim ótimo do homem e da cidade é a boa ação. Ora, os especulativos são os que possuem o máximo domínio das operações extrínsecas, como quem lhes impõe as razões, e como [que sendo seus] arquitetos. [Isto sucede porque] o intelecto prático que dirige as operações exteriores supõe, como um princípio, o reto apetite do fim, e o reto apetite do fim, [por outro lado], não se dá sem a retidão da vontade. A retidão da vontade, porém, [supõe por sua vez] a retidão do intelecto que mostra o bem ou o fim.**

**[Ora], se a vontade nada quer que não tenha sido antes inteligido, este intelecto não poderá ser o intelecto prático, mas o especulativo, já que o prático depende da vontade, enquanto que, [ao contrário], a vontade depende deste. [Daqui se conclui que] a primeira regra do agir é, de modo universal, a inteligência especulativa, razão pela qual a ação ótima do homem é a especulação e, por conseguinte, o seu fim último.**

**Não é, portanto, a meditação dos agíveis que é a operação ótima do**



homem, mas a consideração ou especulação especulativa e, principalmente, aquela [especulação] que é das primeiras coisas ou simplesmente do [que é] primeiro.

---

▪ *Autorior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **12. Responde a uma objeção complementando a argumentação anterior.**

À objeção que foi anteriormente levantada segundo a qual a vida ótima do homem é a vida ativa e que a vida contemplativa ou absoluta seria sem ação, o Filósofo deseja responder dizendo que as cidades que se localizam de tal modo que não governam sobre cidadãos exteriores, apenas por meio da comunicação interna de seus próprios cidadãos, não podem ser ditas inteiramente destituídas de ação. Possuem, na realidade, muitas e belas ações; embora não tenham ações dirigidas ao exterior governando ou submetendo-se a outros, possuem todavia ações de uma parte em relação a outra, já que as partes de uma cidade possuem muitas comunicações entre si. Semelhantemente a mesma coisa deve ser dita de qualquer homem [contemplativo] em relação a si mesmo; embora não tenha ação sobre outro, todavia ele próprio possui ações perfeitas ao especular segundo si mesmo. Esta aplicação que há nas operações especulativas, Deus, que é maximamente perfeito, a possui otimamente, assim como também todo o Universo possui operações [que não transitam para além de si mesmo]. Deus, de fato, não possui operações extrínsecas que sejam diversas de sua própria operação, nem também o mundo [universo] possui operações sobre algo extrínseco além daquelas que são de suas próprias partes mutuamente entre si. Não é verdade, portanto, que o homem ou a cidade que conduza uma vida especulativa seja sem ação.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## II. A INSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA ÓTIMA, QUANTO À MATÉRIA REMOTA.

### 1. Os requisitos materiais da cidade.

Depois que o Filósofo investigou as coisas que devem ser supostas para a futura república ótima quanto ao fim, passa a investigar agora o que deve ser suposto na república ótima quanto à sua matéria, para que haja uma ótima ordenação desta república por parte, por exemplo, dos cidadãos, da região e das demais coisas que são como que a matéria da república.

Assim como acontece com os demais artífices, também ocorre com [o construtor da] cidade. O tecelão, o construtor de navios e qualquer outro semelhante, quando devem operar retamente segundo a sua arte, devem pressupor uma matéria conveniente existente, assim como instrumentos convenientes, como os fios para o tecelão e a madeira e uma serra bem disposta para o construtor de navios. Observa-se que quanto mais estes instrumentos e esta matéria estiverem melhor dispostos, tanto a operação que é segundo a arte será melhor e mais conveniente. De um modo semelhante, para que o homem da cidade e o legislador ordenem os cidadãos e a cidade convenientemente, é necessário que preexista uma matéria e instrumentos idôneos.

Para o sucesso da cidade preexige-se em primeiro lugar uma multidão de homens, como sua matéria, quantos e quais segundo a disposição natural devem ser ou convém que sejam. Preexige-se, em segundo lugar, uma região [geográfica], quanta convém ser segundo a quantidade, e qual deve ser segundo a disposição para a boa ordenação futura. Os cidadãos e o lugar são a matéria remota da república. Há também a matéria próxima que são os conselheiros, os guerreiros, os agricultores, os lugares fortificados e os edifícios.

---

▪ [Anterior](#)

▪ [Índice](#)

▪ [Posterior](#)





## **2. A magnitude da multidão na cidade.**

Muitos antigos opinaram ser feliz aquela cidade que é grande [segundo a magnitude da multidão]. Embora haja verdade na afirmação de que a cidade feliz é a cidade numerosa, todavia os antigos não determinaram corretamente de que modo a cidade deveria ser grande ou pequena. Opinaram que a magnitude da cidade deveria ser considerada de modo simples segundo a multidão dos cidadãos sem nenhuma determinação, como se disséssemos simplesmente que o grande exército é aquele que é composto de muitos guerreiros.

O Filósofo, porém, deseja mostrar que a grandeza da cidade não consiste na multidão dos cidadãos absolutamente, mas com alguma determinação. [Esta magnitude deve ser considerada segundo o número dos que podem alcançar o fim da cidade, o número dos que são verdadeiramente cidadãos e o número daqueles que são ordenáveis pela lei].

[Quanto ao número dos que podem alcançar o fim da cidade], deve-se entender que toda coisa é por causa de sua operação per se. Esta, de fato, é a sua perfeição última. Todas as disposições da coisa, por exemplo, a quantidade, a qualidade [e outras] são por causa da própria coisa e, portanto, tanto a coisa quanto as disposições da coisa são por causa da operação. E porque a razão das coisas que são por causa de algo deve ser tomada daquilo por causa de que são, é necessário que a razão da coisa e todas as suas disposições sejam tomadas da razão da operação. A razão da potência, que é princípio imediato da operação, será [também] segundo a razão da operação. Supostas estas coisas, o Filósofo diz, ao determinar a magnitude da [multidão dos cidadãos] da cidade, que não se deve considerar a multidão dos cidadãos segundo tal, mas deve-se considerar mais a sua potência, pela qual pode [ser conduzida] à sua operação. Há, de fato, uma operação própria da cidade, por exemplo, aquela que é segundo a sua virtude principal.

Se, portanto, a razão da magnitude da multidão na cidade é tomada da própria operação que é como que o seu fim, importa ser chamada grande de modo simples aquela cidade que é perfeitamente potente para a operação que lhe é devida, assim como quando dizemos que Hipócrates foi um grande homem não por algum excesso de



**magnitude corporal, mas dizemos ter ele sido um grande médico por exceder aos demais na arte médica, embora ele próprio possa ter sido excedido por muitos quanto à magnitude corporal.**

**[Quanto ao número dos que são verdadeiramente cidadãos], importa que a magnitude da cidade seja considerada segundo a multidão dos cidadãos de que ele se compõe, não quanto a qualquer multidão ou qualquer contingente, pois nas cidades há uma certa multidão de servos, de visitantes e de estrangeiros que confluem para ela, os quais não são parte da cidade per se e, portanto, a multidão da cidade não deve ser considerada segundo a multidão destas. A magnitude da cidade deve ser considerada segundo a multidão das partes per se, [a qual é constituída] pelos homens livres, pelos guerreiros e pelos conselheiros. É impossível que seja grande de modo simples aquela cidade da qual pode sair um grande número de mercenários ou de servos, mas poucos guerreiros ou conselheiros. Estes, de fato, são parte da cidade per se, enquanto que aqueles não.**

**[Quanto ao número dos que são ordenáveis pela lei], é manifesto que a magnitude da cidade não deve ser considerada segundo qualquer multidão de homens. Observa-se que é difícil, ou mesmo impossível, que a cidade que é constituída de muitos homens ser muito bem regida pelas leis e costumes. É difícil se nela houver muitos homens prudentes, será impossível se nela houver poucos. Na república todos ou a maioria [dos homens] são idiotas. A lei, [por outro lado], segundo a qual a cidade é regida, é uma certa ordem, e a boa legislação é uma boa ordenação. Por isso, o que não é fácil ou possível de ser bem ordenado, não é fácil ou não é possível que seja regido por boas leis. Ora, a multidão excedente de homens não pode participar da ordem. De fato, a ordenação da multidão excedente é uma obra da virtude divina, a qual contém e ordena todo este universo, pelo que é difícil ou mesmo impossível reger bem uma multidão excedente de homens. Reger-se por meio de leis retas, porém, é a operação da cidade. A cidade, portanto, não deve ser composta de qualquer multidão excedente de homens.**

**A magnitude da cidade, [quanto ao número de seus cidadãos], portanto, deve consistir em uma multidão determinada.**

**Em todas as coisas que têm per se magnitude e multidão, a [sua] bondade consiste de algum modo na multidão das partes ordenadas entre si e para com o fim. Ora, a cidade possui per se uma certa**



**multidão e magnitude. Portanto, deveremos chamar de ótima aquela cidade que possui magnitude e multidão segundo as três [determinações] que já foram mencionadas, a saber, segundo a ordenação ao fim e à operação, segundo as partes principais e segundo que é bem regível por leis retas, de tal modo que diremos grande de modo simples aquela cidade que possui tanta multidão de partes per se que possa ser bem regida pelas leis, e alcançar a operação por si mesma.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





### **3. Comparação com as coisas naturais.**

A magnitude da cidade é alguma determinada medida para mais e para menos, que não pode ser transgredida segundo a razão, assim como a magnitude das coisas naturais. Há um termo determinado para mais e também para menos nas coisas naturais, por exemplo, nos animais e nas plantas, que não deve ser transgredido segundo a natureza, pois cada uma destas coisas se carecer da magnitude que lhe é determinada para menos, ou se exceder a magnitude que lhe é determinada para mais, não terá a virtude própria pela qual é determinada. Às vezes algo [não alcança] a natureza da espécie própria, quando carece de muito ou excede de muito; outras vezes, ainda que alcance a natureza da espécie, a alcança mal quanto às disposições, por exemplo, ao carecer pouco ou ao exceder pouco, como seria o caso de um navio. Se o navio medir um palmo, não terá de nenhum modo a espécie do navio; semelhantemente, se ele tiver um comprimento de dois estádios. Se, no entanto, tiver alguma magnitude apenas um pouco deficiente, ou um pouco excedente a magnitude que lhe é natural, possuirá uma má disposição para a sua operação que é a navegação, seja por causa da pequenez, seja por causa do excesso.

Semelhantemente ocorre com a cidade, a qual possui uma inclinação que lhe advém da natureza e um aperfeiçoamento que lhe advém da razão, esta última imitando a primeira. Por este motivo, a cidade possui uma magnitude determinada para mais e também para menos. A [cidade] que é composta de poucos cidadãos não é suficiente per se, assim como nem também o é a aldeia. A cidade, de fato, é uma comunidade suficiente per se, conforme foi explicado anteriormente. Portanto, aquela que é composta de um número extremamente reduzido de cidadãos, não pode ter razão de cidade. Aquela também que é composta por uma multidão superabundante, embora seja suficiente per se para as coisas necessárias à vida, como pode sê-lo alguma região, não é, todavia, uma cidade.

A cidade, de fato, deve ter alguma ordenação civil. Que uma multidão superabundante possa ter uma ordenação civil é algo difícil ou mesmo impossível e, por isso, a cidade que é composta de uma multidão superabundante, não possui propriamente razão de cidade.

**Conclui-se, portanto, que não só a que carece da multidão**



determinada, mas também aquela que a excede, não podem ser propriamente cidade.

---

▪ *Autorior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





#### **4. Os limites superior e inferior para a magnitude da multidão de cidadãos.**

Conforme dissemos, importa que a cidade seja suficiente per se, e para ser suficiente per se não pode ser composta de poucos. É necessário que a primeira cidade segundo a via da geração, menor do que a qual já não teria razão de cidade, seja aquela que é composta de uma multidão tão grande quanto a que seja per se suficiente para si própria para bem viver segundo a comunicação civil pela diversidade dos ofícios e dos artífices, menor do que a qual já não seria per se suficiente.

Pode ocorrer que uma grande cidade exceda [este tamanho que acabamos de descrever] segundo a multidão de [seus] cidadãos e que, [ao fazê-lo], se torne uma cidade maior. Mas este excesso não pode ser levado até o infinito de tal maneira que a cidade que mais exceder [segundo a multidão] seja também mais cidade. Qual é o limite deste excesso, além do qual [a cidade] já não é mais cidade, pode ser facilmente considerado pelas operações.

Deve-se entender que, conforme foi dito no Primeiro Livro desta Política, tudo o que é segundo a natureza e a arte, são definidos por uma certa virtude e operação, segundo as quais, [quando tais virtudes e operações lhes são] possíveis, [são correta e univocamente] denominados, [mas quando estes já não lhes são possíveis], são denominados apenas equivocadamente.

A cidade, porém, pertence ao número das coisas que segundo algo são pela natureza e segundo algo são pela arte. Possuem, por isso, uma operação determinada, segundo a qual, quando esta lhe é possível, pode ser chamada de cidade, e quando não lhe é possível, já não pode mais ser chamada de cidade.

Ora, a operação principal da cidade deve ser considerada segundo a parte que há nela de principal, que é o próprio governante. A principal operação do governante é dirigir os súditos segundo a razão, ordenando e distribuindo os bens comuns e julgando retamente, para a qual se pré exige o conhecimento dos cidadãos. Há algumas operações da cidade, algumas que são exercidas pelos governantes, outras que são exercidas pelos súditos. A operação principal do governante é julgar e preceituar retamente, e retamente



**distribuir os principados; estas coisas lhe competem pela virtude da prudência, que deve-lhe ser própria. Ora, para que retamente julgue das coisas juntas e que retamente distribua os principados e os bens comuns aos próprios cidadãos, é necessário que ele conheça os cidadãos tais quais são segundo a virtude e que diferença tem entre si segundo a virtude, para que, segundo a exigência da dignidade da virtude distribua os principados e julgue diversamente segundo a diferença da dignidade dos mesmos. Se isto não puder ser deste modo, necessariamente a distribuição dos bens comuns e os julgamentos serão maus.**

**É perigoso e injusto operar estas coisas segundo o próprio ímpeto e não segundo a reta razão. Todavia, é isto o que necessariamente acontecerá na cidade onde há uma superabundância de multidão. De fato, nem todos os cidadãos poderão ser bem conhecidos pelo governante. Tanta, portanto, convém ser a multidão dos cidadãos a mais na cidade quanta pode ser conhecida pelo governante.**

**O mesmo pode ser demonstrado de outro modo. Na cidade onde há uma superabundante multidão ocorre haver muitos estrangeiros e visitantes e outros que não amam a república. Para os estranhos, os visitantes e outros que não amam a república, será fácil mudarem a república se forem uma multidão numerosa. Não lhes será difícil, por exemplo, ocultar suas maquinações por causa do excesso de sua multidão. Os que operam o mal mais facilmente se ocultam numa multidão maior do que em uma menor. Ora, isto é um mal para a cidade e é contra a sua natureza. Portanto, é mau e contra a natureza da cidade haver nela uma superabundante multidão.**

**O Filósofo conclui dizendo ser manifesto pelas coisas que foram expostas que o limite ótimo da cidade é o máximo excesso de multidão que seja suficiente para a suficiência per se da vida, e que seja facilmente auxiliável e ordenável segundo a reta razão, de tal maneira que o limite inferior da cidade seja tomado pela razão da suficiência per se, enquanto que o seu limite superior pela razão da sua boa ordenação. Assim, portanto, fica determinada a magnitude da cidade.**



▪ *Autoritas*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **5. *Qualidade quantidade da região da cidade.***

**Depois que o Filósofo investigou as coisas que devem ser supostas por parte da magnitude da cidade civil, passa a investigar agora as coisas que devem ser supostas por parte das regiões adjacentes.**

**A região adjacente à cidade deve ser procurada na medida em que é útil para bem viver civilmente. O Filósofo declara primeiro a qualidade e a quantidade que deverá ter a região; investigará, depois, também a sua localização.**

**Como toda região é procurada por causa dos cidadãos ou para o uso dos mesmos, convém que a região seja proporcionada aos cidadãos e que a disposição da mesma seja procurada segundo o que compete ao uso dos cidadãos.**

**É manifesto, no tocante à qualidade que convém que a região deva ter, que ela deverá ser per se suficiente para o uso dos habitantes. Todos louvam uma região tal que seja suficiente para tudo aquilo que é necessário para bem viver. Convém que uma região assim seja fértil e que possa produzir todas as coisas a partir das quais a natureza humana sustenta-se pela bebida e pela comida. Dizemos ser per se suficiente a região quer tudo tem e à qual nada falta. Importa que a região seja, segundo a qualidade, tal que possa produzir tudo o que é necessário à suficiência da vida per se. Poderá fazê-lo se for temperada segundo as qualidades primárias, o quente, o frio, o húmido e o seco, e que lhe convirá pela relação adequada à figura celeste e à disposição do lugar.**

**Quanto à quantidade, convém que a região seja tanta segundo a magnitude total e segundo a multidão considerada na diversidade das terras cultivadas e não cultivadas, aptas ao cultivo e ao pasto, [e outras diferenças de uso semelhantes], de tal modo que os homens possam viver segundo o que compete ao homem, isto é segundo a virtude. Por isso, tanta convém ser a região quanta for necessária para que nela os habitantes possam viver segundo a virtude que é diretiva das coisas pelas quais a natureza se sustenta, que são a temperança e a liberalidade. A temperança é a virtude segundo a qual a natureza se sustenta absolutamente; a liberalidade é [a virtude segundo a qual a natureza se sustenta] em comparação a outro. A região [adjacente à cidade] importa que seja aquela pela**



**qual os habitantes possam viver com temperança, não declinado para as delícias, e liberalmente, não retraídos pela tenacidade. Se este termo da magnitude da cidade está ou não bem assinalado, trata-se de algo que será diligentemente considerado mais adiante, quando considerarmos a posse e a abundância dos bens.**

**Há muitas e contrárias dúvidas entre os homens sobre se este limite da magnitude da cidade está bem assinalado ou não, sobre quanta deve ser a região e como deve ser ordenada ao uso. Isto se deve às inclinações naturais dos homens a ambos os excessos [acima mencionados], alguns para as delícias e a intemperança, outros para a avareza. Os homens, de fato, no que diz respeito aos agíveis, e talvez até mesmo no que diz respeito aos especuláveis, costumam formar opinião segundo suas inclinações, de tal modo que aqueles que se inclinam às delícias opinam que nisto consiste o sumo bem, e que as riquezas devem ser procuradas na medida em que são úteis para a vida em delícias e, tais como estes, assim também semelhantemente opinam outros homens, em sua maioria. Isto lhes ocorre por causa da enfermidade de seus intelectos que não lhes permite superar o sentido, nem discutir a verdade [independentemente] da inclinação de suas naturezas.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **6. A localização da região da cidade, considerada em si mesma.**

É fácil, diz o Filósofo, considerar segundo a razão qual deve ser a disposição ou a localização da cidade, considerando o que dizem aqueles que são peritos na condução do exército.

Deve-se dizer, segundo o que fomos persuadidos por eles, que ela deve ser dificilmente acessível aos que a queiram atacar e facilmente evacuável pelos cidadãos. Se, de fato, fosse facilmente acessível ao adversários, seria facilmente destruída por eles. Semelhantemente, se fosse de difícil evacuação por parte de seus cidadãos, estes não poderiam repelir facilmente seus adversários. Esta disposição pode ser conseguida pela relação dos lugares convenientes para com os montes e rios ou lugares abruptos.

Importa também que toda a multidão dos homens na cidade seja bem visível, de tal modo que qualquer parte da cidade, se o necessitar, possa ser facilmente ajudada por qualquer outra.

Deve-se entender que assim como o animal é algo uno, composto de partes diversas unidas em um todo, de tal modo que a operação de cada parte se ordena ao bem de cada uma das demais, assim também a cidade é uma comunidade composta de muitas partes, cujas operação são ordenáveis ao bem de cada uma de todas as demais, pelo menos na medida em que são partes da cidade. Deste mesmo modo, a região em que se localiza a cidade deve ser algo uno composto de muitas partes dispostas entre si de tal modo que qualquer parte seja ordenável ao bem de qualquer uma das demais e por isto importa que ela seja disposta segundo o lugar de tal modo que qualquer parte possa ser auxiliada por qualquer outra quanto à defesa dos adversários ou quanto ao que é necessário à vida, ou a qualquer outra coisa semelhante.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **7. A localização da região da cidade, considerada em relação ao mar e à terra.**

**Se é possível que a posição da cidade seja livremente escolhida, convém que ela esteja bem situada em relação à terra e ao mar, de tal modo que de algum modo se comunique com ambos, se possível.**

**A primeira das razões para isto já foi mencionada, pois importa que a cidade seja bem e facilmente auxiliável contra os que a impugnam, e isto será mais possível se ela for comum tanto ao mar quanto à terra, podendo receber auxílio de ambos.**

**A segunda razão é que importa que a cidade seja sustentada pelos frutos de sua própria região ou de outra, o que não será possível se estes não puderem ser conduzidos até a mesma. Ora, mais facilmente poderão estes ser-lhe conduzidos se tiver em comum o mar e a terra.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **8. Razões a favor e contra a proximidade do mar.**

**Muitos duvidam se convém às cidades bem governadas e regidas por boas leis serem próximas do mar e terem comunicação com ele, aduzindo várias razões a favor e contra.**

**[Segundo estas razões], não conviria à cidade situar-se próxima ao mar porque isto atrairia a afluência de muitos homens instituídos e instruídos em outras leis e exercitados em outros costumes, como hoje pode ser bem observado em todas as cidades e vilas situadas próximo ao mar. Ora, os que foram educados em outras leis e exercitados em outros costumes distraem os cidadãos da observância das próprias leis e daquilo em que se produziu o costume por causa da comunicação e da convivência. De fato, é pela convivência que se formam os costumes. Ora, isto será inconveniente à cidade e corruptivo da república, pelo que conviria que ela estivesse situada próxima ao mar.**

**Ademais, [em segundo lugar], na cidade que está situada próximo ao mar necessariamente se agregará uma multidão nociva à república, por causa da oportunidade que o mar oferece para exportar aquilo de que a cidade possui em abundância e para importar aquilo de que a mesma carece. Tudo isto exige na cidade a presença de uma multidão de negociantes e mercadores. Ora, esta multidão é contrária ao bom governo, porque as suas leis fazem com que as riquezas sejam mais preciosas do que a virtude, o que contraria à reta república. Por tudo isto, parece não ser conveniente que a cidade estivesse situada próximo do mar.**

**Por outro lado, porém, há evidentes utilidades que se originam da proximidade da cidade junto ao mar. É evidente que até um certo ponto é muito melhor que a região em que se situa a cidade seja próxima ao mar, por causa da maior abundância do que é necessário à vida e à maior segurança da mesma, se os mencionados inconvenientes e danos puderem ser evitados.**

**De fato, se a cidade não deve ser serva, importa que ela seja disposta de tal modo que facilmente e sem dano possa sustentar o ataque de seus adversários. Isto pode ser feito mais facilmente e com menor dano se a cidade puder ser ajudada contra os adversários pelo mar e pela terra; alguns, provenientes da terra,**



**poderão socorrer aqueles que estão no mar e outros, que estão no mar, poderão socorrer aqueles que estão na terra.**

**É necessário, portanto, aprender a evitar os danos mencionados que parecem se seguir à cidade por causa da comunicação com o mar e é necessário, em primeiro lugar, investigar até que ponto se deve buscar o comércio na cidade.**

**Deve-se entender que o comércio na cidade é buscado por causa da comutação das coisas necessárias ao bem viver. Esta comutação é buscada por causa da suficiência da vida per se. Por isso a negociação da cidade deve ser buscada per se até este ponto, isto é, até produzir a suficiência da cidade per se, e não mais do que isto, assim como todas as coisas que são buscadas por causa de um fim devem ser buscadas segundo o que compete a este fim.**

**O Filósofo afirma, portanto, que a cidade que não é suficiente para si mesma em tudo aquilo de que necessita para viver bem convém que negocie, na medida em que por isto se promove a suficiência per se da cidade. Não deve fazê-lo, porém, principalmente para promover a suficiência per se das outras cidades e regiões. De fato, aqueles que se mostram negociantes de tudo para todos como que transformando sua própria cidade no mercado de todos fazem isto movido pela aquisição das riquezas, considerando as riquezas como o que há de mais precioso e muito precioso. Ora, isto é nocivo à república reta. A cidade, portanto, [retamente ordenada], que não pretende participar da aquisição de riquezas supérfluas, não deve receber nenhuma multidão superexcedente de negociantes, mas apenas aquela que for necessária para promover a suficiência da vida per se.**

**Os danos anteriormente descritos, ademais, podem ser evitados se for possível ordenar a cidade em relação à comunicação com o mar conforme vemos ser feito em muitas regiões e cidades bem ordenadas e próximas ao mar. Bestas regiões o município da cidade fica a uma certa distância do mar, de tal modo que os seus subúrbios e o porto nos quais são recebidos os negociadores sejam convenientemente dispostos entre a cidade e o mar, de tal modo que a cidade não seja ocupada pelo mar, nem tampouco esteja muito distante dele, havendo muros e outras defesas, como torres e equipamentos militares, entre a cidade e o subúrbio. É assim que deve ser construída a cidade, se for possível a escolha.**



É manifesto, de fato, que se a cidade for assim construída e o mar tiver a proximidade da cidade, se algum bem puder acontecer por causa da comunicação com o mar, ele estará presente na cidade assim disposta. Se algum dano for possível de acontecer, este deverá ser evitado por leis diversas determinando quem possa e não possa ser recebido no município e a quem, com quem e como convém unir-se pelo comércio.

Deste modo fica claro que não convém que uma cidade seja construída inteiramente próxima ao mar, tanto por causa dos danos aos quais Aristóteles se refere, como porque estaria mais sujeita [à degeneração], e por causa de muitas outras coisas. Todavia, não convém também que ela esteja muito afastada, pois uma cidade tem muitas utilidades a receber do mar, conforme o afirma o próprio Filósofo. Conclui-se, portanto, que convém à cidade estar situada de um modo intermediário em relação ao mar, de tal maneira que possa receber as utilidades que procedem do mar e possa facilmente evitar as incomodidades que daí também resultam.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **9. A potência e a frota naval.**

**O Filósofo passa a investigar sobre a potência e a frota naval. Ele manifesta, em primeiro lugar, que a potência naval, até um certo ponto, é conveniente para a cidade.**

**É manifesto, afirma Aristóteles, que é ótimo que uma cidade bem ordenada possua uma potência naval, até um determinado [limite de magnitude], que se ordena à guerra marítima, já que convém à cidade não apenas viver consigo mesma, mas também com os demais vizinhos, coibindo seus ataques se quiserem promover uma guerra injusta. Para isto é necessário que sejam [vistos como] terríveis por eles e que possam ser ajudados de muitos modos contra eles [se for necessário]. Isto ocorrerá se tiverem uma potência tanto pedestre por terra como naval pelo mar. Convém, portanto, que a cidade possua uma potência naval.**

**Até que limite de multidão e de magnitude convém à cidade possuir uma potência naval é algo que pode ser considerado examinando o fim ao qual a cidade tende per se. Se o fim de alguma cidade é a vida [militar] e civil, isto é, o fim ao qual se ordena a condução do exército é subjugar e reger civilmente, então a potência naval deve ser-lhe comensurada, de tal modo que seja tanto quanto a necessária para que, por meio dela e das forças de terra possam debelar e repelir os que se insurgirem contra a cidade, e não mais nem menos, segundo o que seja possível.**

**A turba naval, porém, não deve fazer parte da cidade. A multidão dos homens que gravita em torno da turba naval não convém que esteja na cidade como uma de suas partes, nem mesmo os próprios náuticos. De fato, os que são super excessivos nas injúrias e querem ser inteiramente livres de toda e qualquer submissão, assim como [os que são primários na virtude] por carecerem dela não devem fazer parte da cidade. Mas a turba náutica que controla a navegação é deste modo, injuriosa, sem querer submeter-se e carente de virtude, em sua maioria e na maior parte das vezes. Não convém, portanto, que faça parte da cidade, [embora ela seja] necessária à cidade, como a multidão dos servos, dos curtidores e dos agricultores.**



▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **10. As disposições naturais dos bons governantes.**

**Depois que o Filósofo determinou sobre a multidão civil, passa agora a investigar como segundo a natureza importa que governem os que governam retamente.**

**Ele afirma que, determinadas as coisas que devem ser supostas quanto à magnitude [da multidão civil] na cidade em geral, resta agora tratar como importa que sejam seus futuros bons governantes, segundo a disposição natural. Isto poderá tornar-se manifesto se alguém quiser considerá-la examinando as cidades gregas as quais são ditas bem governadas, e também [examinando] todo o orbe terrestre, ocupado por vários povos e cidades, considerando as disposições naturais de cada uma. Destas considerações poderemos concluir nosso intento.**

**Supostas estas coisas, [diz o Filósofo] que os habitantes das regiões frias, próximas da Europa que está voltada para o norte na parte afastada do caminho do Sol, são naturalmente animosas, por causa da abundância do sangue e do calor, mas no intelecto, tanto no especulativo como na arte, isto é, no intelecto factivo, são mais deficientes. Por serem mais animosos e poderosos, querem viver em suas próprias regiões livremente e com poder, ousando repelir os ataques dos que se insurgem. Não sabem, porém, governar bem, nem a si mesmos nem sobre os vizinhos por causa de defeito da inteligência e da prudência que se requerem para bem e retamente governar.**

**Já os habitantes das regiões quentes da Ásia, uma região voltada para o Sul próximo do caminho do Sol, são bem intelectivos e muito artificiosos segundo a alma, por causa da sutilidade e da pureza de seus espíritos. Todavia, são tímidos e sem animosidade, por causa do defeito do sangue e do calor natural. São, por isso, submissos e servidores dos demais, não ousando nem podendo repelir os inimigos, a não ser uma vez ou outra pela fraude e pelo dolo intelectualmente arquitetado, o que conseguem fazê-lo pela sutileza que possuem na inteligência.**

**Aqueles, porém, que estão num lugar intermediário entre as referidas regiões da Europa e da Ásia, é o caso dos Gregos, assim como possuem uma posição intermediária segundo a localidade,**



**assim também a tem segundo as disposições. Não faz tanto frio entre eles como o que há no Norte, nem tanto calor como o faz na Ásia. Por isso, vivendo equilibradamente segundo o calor e o frio, participam de ambos. São inteligentes, embora menos do que os habitantes da Ásia, e também animosos, embora menos do que os habitantes da Europa. Permanecem, portanto, livres em sua região, poderosos e ousados para repelir de algum modo os seus inimigos, [sendo ao mesmo tempo] capazes de se governarem entre si e aos demais segundo alguma república por causa do agir da inteligência e da razão que há neles.**

**Na própria Grécia encontram-se diferenças de um povo a outro na mesma região, assim como de toda a Grécia [para com a Europa e Ásia]. Os que entre os gregos vivem mais para o norte são entre eles mais naturalmente animosos. Os que moram na outra parte, mais próximos da Ásia, são os mais intelectivos entre eles. Os demais são melhor proporcionados para ambas as potências, a intelectiva e a animativa, assim como aqueles que mais se aproximam a um termo médio por uma igual distância.**

**Alguém poderia argumentar razoavelmente contra isto que, como as coisas que são naturais, sempre ou na maioria dos casos são encontrados do mesmo modo e os gregos seriam por natureza mais aptos a governar os demais, diversamente dos habitantes da Ásia ou da Europa, seguir-se-ia que os gregos sempre, ou na maior parte dos casos, teriam governado os outros, e não os outros aos gregos, o que é manifestamente contrário ao que se observa pelo estudo dos historiadores da antiguidade. Os Caldeus e os Persas, de fato, povos situados na Ásia, dominaram durante muito tempo os gregos e, semelhantemente, os romanos, povo originário da Europa, dominaram os gregos durante muito tempo, e as monarquias dos romanos, [caldeus e persas] foram muito mais longas do que as monarquias dos gregos.**

**A esta objeção pode-se responder dizendo que as disposições naturais das coisas naturais, como são as que estamos tratando, podem ser reduzidas à disposição celeste, conforme diz o Filósofo no Primeiro Livro dos Meteoros quando afirma que necessariamente este mundo deve ser contínuo para que possa ser governado pelos movimentos [dos corpos superiores], de onde que este movimento, princípio de todos os demais, deve ser considerado [a causa dos movimentos dos corpos inferiores]. O mesmo também é demonstrado no Oitavo Livro da Física. Ora, a disposição dos**



corpos celestes por comparação aos corpos inferiores é dupla. Há uma primeira disposição comum que é tomada segundo a proximidade ou o afastamento do caminho do Sol, que é quem move maximamente os corpos inferiores. Segundo esta disposição, o quanto depende da inclinação natural, os gregos são mais temperados por natureza, e mais alcançariam proporcionalmente ambas as [qualidades] anteriormente descritas, a animosidade e o intelecto, de onde que mais estariam aptos a governar [a si e] aos demais, enquanto que os habitantes do norte seriam mais animosos e deficientes de inteligência, e os da Ásia vice versa.

Há, porém, uma outra disposição celeste em relação a esta primeira, que deve ser considerada segundo a figura das estrelas errantes entre si e as fixas, e em sua ordenação para com todas as coisas que se localizam sobre a terra. Esta disposição não só continuamente varia de um modo a outro, embora isto não seja sensivelmente evidente, como também varia de um modo a outro de um lugar para outro, de tal maneira que se em relação a uma determinada região a figura celeste agora é tal, conseqüentemente em outro tempo será diversa e, se em relação a esta região é de um certo modo, em relação a outra será de outro modo. Se alguma disposição existir em alguma cidade ou região proveniente de uma determinada figura celeste, enquanto durar a figura aquela disposição lhe será natural.

Por conseguinte pode-se dizer que os gregos, por causa da figura celeste, algumas vezes eram aptos para bem governar sobre si e aos demais; enquanto que algumas outras vezes foram outros, como os Caldeus e Romanos.

Ademais, deve-se entender também que a disposição natural da cidade ou da região não apenas deve ser considerada a partir da figura celeste absolutamente, mas também a partir da disposição das partes da região ou da cidade segundo a relação que esta também para com as montanhas ou o mar e os lugares pantanosos ou limpos. A virtude da figura celeste, de fato, não é recebida no conteúdo senão mediante o continente próximo. Deste modo pode acontecer que embora alguma cidade ou região seja naturalmente fria e se incline àquilo que o frio dispõe, no que diz respeito à disposição da figura celeste comum, todavia, segundo a disposição da região por comparação às montanhas ou ao mar, pode acontecer também que ela seja excelentemente quente, ou também temperada, ou vice versa. Disto pode ocorrer que embora os que vivem em



**alguma região não se inclinem a bem governar pela figura celeste comum, todavia poderão sê-lo por uma sua especial disposição.**

**Em terceiro lugar deve-se entender também que a virtude celeste, sendo material e corpórea, enquanto que o intelecto é imaterial, [a primeira] não pode agir [sobre a segunda] por si mesma, mas apenas acidentalmente na medida em que isto é deito através de [uma ação sobre o] sensorial. Por isso o intelecto e a vontade não podem ser necessariamente [coagidos] em suas operações [próprias] pela virtude dos corpos celestes per se. Daqui pode ocorrer que, embora alguns, pela virtude celeste ou por uma disposição natural não se inclinem ao governo, nem às operações do intelecto e da virtude, se, todavia, por sua própria escolha [e decisão] se dedicarem ao estudo da sabedoria e ao exercício das virtudes, se tornarão intelectivos e bem governantes. Inversamente, se tiverem boas disposições para todas estas coisas e se entregarem ao ócio e ao exercício das más ações, se tornarão insipientes e pessimamente governantes, o que os conduzirá a se tornarem servos dos demais. Esta talvez terá sido uma das causas da destruição do reino dos romanos e dos gregos; possuindo a monarquia e vivendo na tranquilidade, entregarem-se ao ócio, aos prazeres da carne e à avareza, não querendo dedicar-se à sabedoria. Com isto se tornaram menos inteligentes e menos exercitados nas ações civis e bélicas, não conseguindo mais defender-se contra povos ignorantes e impotentes que antes lhes estavam sujeitos. Com estes elementos pode-se responder satisfatoriamente às objeções apresentadas.**

**O Filósofo finaliza concluindo, de tudo o que foi dito, quais são os homens que são naturalmente capazes de bem governar. Ele afirma que os gregos governam aos demais por natureza, porque são animosos e bem intelectivos. Os asiáticos, porém, são servos dos demais, porque não são animosos, embora se sobressaiam pela inteligência. Os que habitam no Norte não são capazes de governar os demais, porque carecem de inteligência, embora sejam animosos. É manifesto que os legisladores, que devem conduzir os homens à virtude e bem governar a si e aos demais, devem ser animosos, de tal modo que possam coibir os maus e impugnar os inimigos, e bem inteligentes, para que saibam dirigir a si e aos demais em suas operações.**



▪ [\*Anterior\*](#)

▪ [\*Índice\*](#)

▪ [\*Posterior\*](#)





**11. O Filósofo reprovava a opinião segundo a qual o governante deve ser amável para com os conhecidos e agreste para com os desconhecidos.**

Houve muitos que disseram que os que governam devem se mostrar amáveis para os conhecidos, mas silvestres e duros para com os desconhecidos. De fato, os conhecidos e íntimos são mais facilmente considerados como amigos, enquanto que os desconhecidos como não amigos e, por isso, o homem se disporia [naturalmente] aos conhecidos e íntimos como para consigo mesmo, enquanto que aos desconhecidos como a um inimigo.

O Filósofo, porém, afirma que esta opinião não é convenientemente sustentada. Os homens magnânimos, que são os que são dignos de governar, não são severos nem duros para com os demais, senão para com os injustos, porque não convém que eles sejam severos senão para com aqueles que os contrariam enquanto tais. Ora, estes, enquanto tais, são virtuosos, ou devem sê-lo. A magnanimidade, de fato, é o ornamento das virtudes, conforme exposto no Quarto Livro da Ética. A virtude, porém, é contrariada pela malícia, ou injustiça, na medida em que a injustiça se estende a toda a malícia. Não convém, portanto, ao magnânimo ou ao governante que se agreste para com ninguém, a não ser para com o injusto.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





### III. A INSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA ÓTIMA, QUANTO À MATÉRIA PRÓXIMA.

#### 1. Introdução.

Depois que o Filósofo investigou as coisas que devem ser supostas na cidade para a república reta por parte da matéria remota, [que foram os cidadãos, genericamente considerados, e a região], quer agora investigar as coisas que deve, ser supostas por parte da matéria próxima.

A matéria próxima da cidade é dupla. A primeira o é propriamente, e são os governantes e os súditos livres que alcançam a cidade. A outra são os edifícios da cidade e da região, que mais possuem na cidade a razão de órgãos.

Em primeiro lugar o Filósofo deseja investigar quais são as partes da cidade, [que constituem sua matéria próxima] propriamente dita, [isto é, os governantes e os súditos livres]. Para isto, entretanto, ele pretende explicar antes que nem todas as coisas que são necessárias à consistência da cidade são partes da mesma.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **2. Não todas as coisas necessárias à consistência da cidade são partes da mesma.**

Assim como ocorre nas coisas que se fazem e existem segundo a natureza, assim também ocorre na cidade, que existe por inclinação da natureza e se torna perfeita pela razão. Nas coisas que se fazem e existem pela natureza, não tudo o que se requer para a consistência delas são partes das mesmas. Algumas são [apenas como que] sua matéria, outras existem para o seu ornamento, e outras ainda para outros fins. Nos animais, por exemplo, o alimento e os humores não são partes em ato, mas são como matéria; os pelos existem para o seu ornamento, ou para a sua proteção; o suor é como um excremento da natureza.

Ademais, há sempre alguma coisa comum de todas as partes per se de algum todo, pela qual estas são determinadas e são, que é a forma do todo. Esta coisa é alcançada por todas as partes, igualmente ou desigualmente, pela transformação feita a esta [forma do todo] a partir de alguma matéria.

Quando, porém, várias coisas se relacionam entre si de tal modo que a primeira está para a segunda como para o seu fim, e uma terceira é como que o fim das duas anteriores, sem que haja algo comum entre elas segundo a razão, estas coisas não serão partes de um só todo. [No caso mencionado], à primeira pertenceria alcançar algo, [que será a segunda], de modo principal, e à segunda pertencerá alcançar algo, [isto é, a terceira], recebendo uma virtude da outra, [que será a primeira]. É assim que um instrumento se relaciona para com o agente principal [e estes dois] para com a obra a ser feita. Entre eles não há algo comum segundo a razão, assim como entre a casa e o edificador não há nada comum enquanto tal, embora tanto [o edificados ou] a arte edificadora quanto os instrumentos existam por causa da própria casa. Quando uma coisa está em função de outra do modo descrito, estas coisas não serão partes de um só todo.

É o que ocorre com as posses de uma cidade. Elas existem por causa do possuidor. Embora elas sejam necessárias à cidade, não serão parte da cidade, cujas [verdadeiras] partes são os possuidores per se. Há muitas coisas animadas que são posses de outrem, como os jumentos e os servos, que são instrumentos animados existindo



como posses de outros, sem os quais, todavia, não há cidade. Há, portanto, muitas coisas na cidade que não são partes da mesma.

A cidade é uma certa comunidade de muitos semelhantes segundo a natureza composta por causa da suficiência per se e da vida ótima.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





### **3. A diversidade das repúblicas depende da diversidade de seus fins.**

A razão das coisas que existem para um determinado fim deve ser tomada deste fim. Por isso a diversidade das mesmas em primeiro lugar se dá por causa da diversidade do fim e, em segundo lugar, do modo diverso pelo qual se relacionam para com o mesmo.

Ora, o fim da cidade é a felicidade. A felicidade, de fato, é o ótimo que se pretende como o fim da cidade. A felicidade, porém, é a operação segundo a virtude perfeita, o seu perfeito exercício. Na cidade alguns alcançam a operação perfeitamente, outros a alcançam pouco enquanto outros, enfim, não a alcançam em nada.

É manifesto que está é a causa pela qual há diversas espécies e diferenças das repúblicas. A diversidade das repúblicas ocorre pela diversidade dos fins, ou pelo diverso modo de se relacionar para com o mesmo fim. Pelo fato de serem escolhidos diversos fins, ou de se escolher um mesmo fim, mas de um ou outro modo, procurando-o alcançar de maneiras diversas, produzem-se diversas vidas e, por conseguinte, diversas repúblicas. De fato, para os modos diversos de viver há diversas repúblicas.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





#### **4. As coisas necessárias para a consistência da cidade.**

**Antepostas todas estas coisas, devemos agora considerar quais e quantas são as coisas necessárias à consistência da cidade. Entre estas encontraremos aquelas que são partes da cidade per se.**

**Como cada uma das coisas que são pela natureza ou pela arte são determinadas por alguma operação própria, conforme é explicado no Primeiro Livro desta Política, devemos considerar as operações das coisas que há na cidade pois, pela diversidade destas operações, será manifesta a multidão das coisas que lhe serão necessárias.**

**Para qualquer cidade, se deve ser cidade, é necessário preexistir a preparação do alimento, se devem viver e alimentar-se.**

**Em seguida, devem existir as operações das artes, a construção, a carpintaria e outras semelhantes. A cidade necessita de muitos instrumentos que são preparados por tais obras.**

**Em terceiro é necessário que haja armas. Para os que convivem pela comunicação civil as armas são necessárias por dois motivos: primeiro para si próprios, para punir os agressores e os que transgridem as leis ou os principados; segundo para defender-se dos que desde fora querem lhes causar um injusto dano.**

**Em quarto lugar importa que a cidade tenha abundância de dinheiro por causa de duas outras razões semelhantes. Primeiro, por causa das oportunidades para as comunicações que devem ser feitas entre si; segundo, para as expedições de guerra se estas surgirem.**

**Em quinto lugar convém haver na cidade as coisas que são necessárias ao culto divino, ao qual chamamos de sacerdócio.**

**Em sexto lugar convém haver na cidade uma reta deliberação do que é conveniente e nocivo, e um julgamento junto daquilo que é objeto de disputas.**

**Todas estas coisas são necessárias à cidade por uma razão comum, pois a cidade é uma certa comunidade de uma multidão de cidadãos, não qualquer, mas per se suficiente para bem viver, conforme já**



anteriormente exposto. Se, porém, em alguma multidão faltar alguma das obras anteriores, como a preparação dos alimentos ou do que é elaborado pelos artífices, ou também as armas, ela não será mais per se suficiente para bem viver, como é manifesto por si mesmo. Não será mais, portanto, uma cidade. Se, portanto, deve ser uma cidade, é necessário que haja nela todas estas obras.

O Filósofo, portanto, conclui o número das coisas que é necessário haver na cidade dizendo que, se estas operações são necessárias, e elas não podem ser sem outras coisas, por exemplo, a preparação dos alimentos não pode ser sem os agricultores, a obra das artes sem os artífices, a obra dos armamentos sem os que lutam, nem o culto divino sem os sacerdotes ou o julgamento sem os juízes, é manifesto que para a consistência da cidade são necessários os agricultores, os artífices, os guerreiros, os ricos, os sacerdotes e os juízes.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **5. Os mercenários, agricultores e artífices não são parte da cidade ótima, os guerreiros e os conselheiros sim.**

Depois que o Filósofo mostrou quais coisas são necessárias à consistência da cidade, passa a declarar quais destas coisas são parte da cidade e quais não. Ele inicia a discussão questionando se todas estas seis coisas podem convir ao mesmo [cidadão] ou se apenas algumas. [Isto é], se todas estas seis coisas podem ser comunicadas a todos os que fazem parte da cidade, de tal modo que [o mesmo] cidadão possa ser agricultor, artífice e semelhantemente com as demais, de tal maneira que as mesmas pessoas sejam [por exemplo], agricultores e conselheiros. Ou, [ao contrário], se cada uma destas coisas deverá ser atribuída a uma condição de homens, de tal modo que alguns sejam agricultores, outros e diversos sejam soldados, e assim com as demais. Ou ainda, se algumas destas coisas devem ser atribuídas aos mesmos, enquanto que outras deverão ser atribuídas a homens totalmente diversos. Esta questão é importante, porque sua solução auxilia a declarar a questão principal.

O Filósofo responde a esta questão dizendo que na cidade bem ordenada não convém que todas as mencionadas coisas sejam comunicadas a todos, nem cada uma a cada um [dos cidadãos], mas algumas delas convém que sejam próprias apenas a alguns e não a outros, enquanto que outros devem ser comuns a muitos. Isto, porém, não é verdade em qualquer república, mas apenas na república bem ordenada, [isto é, na república perfeita de que trata agora, e não na democracia ou na oligarquia].

Para manifestar sua solução, o Filósofo diz que em primeiro lugar deve-se considerar que a razão da parte deve ser considerada a partir da razão do todo, e a razão do todo nas coisas que se ordenam ao fim [deve ser] tomada do fim. E por isso a razão das partes per se da cidade deve ser buscada a partir da razão da república, enquanto que a razão da república deve ser buscada a partir da razão da felicidade que é o seu fim.

Ora, é impossível existir a felicidade sem a virtude, que é o seu princípio. Por causa disto a razão das partes da cidade ótima deve ser determinada pela virtude.



**Supostas estas coisas, o Filósofo diz que já que pretendemos considerar a república ótima de modo simples, e não da república ótima supostas [algumas circunstâncias], na medida em que dizemos as partes per se da cidade alcançarem a felicidade de modo simples que é o seu fim, e a felicidade não pode existir sem a virtude, pois é a [própria] operação do homem segundo a virtude perfeita, é manifesto que os que levam uma vida mercenária, forense ou de mercadores não podem ser ditos cidadãos ou partes per se da cidade que se governa otimamente, isto é, que possui homens bons de modo simples, não por suposição [de algumas circunstâncias].**

**A razão disto é que é necessário que os cidadãos na cidade ótima operem tendo em vista a felicidade, e que tenham aquilo que é o princípio da mesma. Ora, isto é a virtude civil, pelo que importa que os cidadãos nesta cidade sejam virtuosos. Ora, os que conduzem a vida mercenária, forense e outros semelhantes não são tais. A sua vida passada em uma existência vil não os dirige à felicidade, nem a ela se ordena; ao contrário, mais se deve dizer que não possui conveniência para com a felicidade e é mesmo sub contrária à mesma. Portanto, tais homens não podem ser cidadãos, nem parte da cidade ótima.**

**Assim também não o podem ser os agricultores e os que cultivam a terra, já que ao cidadão é necessária a liberdade das operações necessárias e vis para que possam dedicar-se algum tempo à contemplação e às operações liberais necessárias para a geração das virtudes e às ações comuns pelas quais se determinam. Esta liberdade não pode existir nos agricultores, por serem obrigados a dedicar-se à agricultura e aos trabalhos externos, pelo que não podem ser cidadãos nem parte da cidade.**

**Já quanto aos soldados e aos conselheiros deve-se dizer que, de algum modo, estes devem ser atribuídos à cidade. Deve-se entender que alguém é bom conselheiro pelo hábito da prudência, através do qual, a partir do fim, o homem bem raciocina e investiga as coisas que se ordenam ao fim. Assim como alguém está para com a prudência perfeita, assim também para as demais virtudes morais, as quais existem todas simultaneamente ou não existem. Por isso o homem bom conselheiro determina-se pela virtude.**

**O guerreiro também necessita possuir a virtude pela qual seja agressivo das coisas terríveis e, por consequência, necessita de alguma prudência e de algum modo das demais virtudes. Por isso o**



**Filósofo afirma, no Segundo Livro desta Política, que a vida militar possui muitas partes da virtude e por isso os guerreiros e os conselheiros são determinados de modo simples pela virtude. E porque aqueles que são determinados pela virtude são partes da cidade ótima, por isso tais [homens] são partes da mesma per se. É por isso que, supostas estas coisas, o Filósofo diz que aqueles que se ordenam à guerra na cidade ótima e ao aconselhamento do que é útil e ao justo julgamento entre os que disputam, necessariamente fazem parte da cidade.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





**6. Se a ocupação bélica e de aconselhar devem ser atribuídas ao mesmo ou a diversos.**

[A sentença ao que o Filósofo acaba de chegar, isto é, que o guerreiro e o conselheiro são parte da cidade, levanta uma outra questão. Já que o guerreiro e o conselheiro] são partes da mesma cidade por causa das razões expostas, deve-se perguntar se os mesmos [cidadãos] devem ser ordenados à guerra e ao conselho, ou se alguns à guerra e outros e diversos ao conselho. O Filósofo responde a esta questão dizendo que estas duas coisas devem ser atribuídas de algum modo ao mesmo e de algum modo a diversos.

É manifesto pelo que irá ser dito que o guerreiro e o conselheiro devem ser atribuídos ao mesmo cidadão de um certo modo, enquanto que devem ser atribuídos a diversos de outro modo. O Filósofo que dizer que [a ocupação de] guerreiro e de conselheiro devem ser atribuídas ao mesmo segundo o suposto, mas a diversos segundo o anterior e o posterior, segundo o mais e o menos forte, e segundo o mais e o menos experimentado.

Na medida em que convém atribuir o guerreiro à juventude e o conselheiro à idade mais avançada, pois o conselheiro necessita da prudência que mais vigora na idade avançada, enquanto que o guerreiro necessita da força corporal, que mais vigora na juventude, convém atribuir estas coisas a [homens] diversos, isto é, o guerreiro aos jovens, e o conselheiro aos experimentados. Na medida em que é impossível que aqueles que podem inferir a violência e derrubar os governantes sejam sempre submissos, importa atribuir ambos, isto é, o guerreiro e o conselheiro, ao mesmo. Os homens de guerra, que são senhores das armas tem o poder de sustentar e não sustentar a permanência da república por causa da violência das armas e, por este motivo, tanto o [ofício do] guerreiro como [o de] conselheiro devem ser dados ao mesmo na república reta, mas não segundo o mesmo tempo. Cada coisa deve ser dada a cada um naquele tempo em que [aquele a quem é atribuída] é mais apto ao mesmo. Nos jovens a força corporal vigora mais do que a prudência ou a virtude, que é maximamente necessária na guerra e, por isso, o [ofício da] guerra dever ser atribuído ao mesmo no tempo de sua juventude. A prudência e a virtude vigoram mais nos experimentados, [as quais] são mais necessárias ao conselho e ao julgamento. Por isso [o ofício] de conselheiro e de juiz devem ser atribuídos a estes quando



forem de um idade mais experimentada.

Assim, portanto, ambos devem ser atribuídos ao mesmo, mas em idades diversas, e isto é o que parece ser justo. É justo, de fato, cada um ter segundo a dignidade. Ora, dividir deste modo parece ser segundo a dignidade. Digno é que cada um se ordene ao que mais é inclinado, e quanto mais inclinado, mais apto será. É assim, de fato, que faz a natureza. Justo é, portanto, que as coisas sejam distribuídas segundo o modo mencionado.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 7. As posses dos guerreiros e conselheiros.

O Filósofo declara a seguir [que os guerreiros e conselheiros, assim como os demais que são parte da cidade perfeita] devem possuir bens na mesma, de tal modo que eles sejam senhores de tais bens, porque é necessário que os cidadãos na cidade [disponham dos bens que lhes são necessários].

Os artífices e quaisquer outros que não realizam as operações da virtude, não participam da cidade per se. A validade desta sentença depende da suposição, já colocada, segundo a qual ninguém pode alcançar a felicidade a não ser através da virtude, que é o princípio da felicidade. Ora, dizemos que a cidade ótima [e perfeita] é aquela que alcança a felicidade simplesmente considerada, não quanto a uma parte da cidade e outra não, mas para todos os seus cidadãos. Portanto, [na cidade perfeita] todos os cidadãos deverão ser virtuosos e, os que não forem virtuosos, enquanto tal, não são cidadãos. Se, portanto, os cidadãos devem [dispor dos bens suficientes], e isso não poderá acontecer sem que sejam senhores destes bens, será maximamente necessário que eles sejam senhores destes bens, e isto [também se] supomos que na cidade [perfeita] os agricultores devem ser servos, assim como outros homens bárbaros provenientes de outras regiões.

[O Filósofo sustenta esta posição com tanta insistência porque deseja opor-se a Platão, seu antigo mestre. De fato, segundo Platão, na cidade perfeita somente os agricultores e os comerciantes devem possuir bens, não os homens de guerra, os conselheiros e os demais homens sábios que a governam].

---

▪ [Anterior](#)

▪ [Índice](#)

▪ [Posterior](#)





## **8. Os sacerdotes na república perfeita.**

O Filósofo declara quem, dentre as coisas que são necessárias à cidade, já enumeradas, resta considerar o gênero dos sacerdotes. Não convém, de fato, que na república bem ordenada o artífice, o agricultor ou os mercadores sejam constituídos sacerdotes.

O sacerdote, de fato, ordena-se à celebração do culto divino e à exibição da honra a Deus pelos súditos. Ora, é conveniente que o culto e a honra a serem exibidos a Deus [o seja] pelos cidadãos principais. Todas as coisas mais excelentes devem ser exibidas a Deus, fonte de todo o bem e de tudo o que existe, por causa de sua excelência.

Se, portanto, os agricultores, os artífices e os comerciantes não são cidadãos, conforme foi anteriormente mostrado, não convém que eles sejam [sacerdotes] na cidade bem ordenada.

Os cidadãos [da cidade perfeita], porém, haviam sido divididos em dois, isto é, os que se ordenam às armas e os conselheiros. Por causa [da idade e] da inclemência do trabalho estes abandonam suas ocupações e se afastam dos exercícios militares e dos julgamentos. Convém então que se dediquem maximamente às coisas especulativas, já que os movimentos das paixões sensíveis [nestes homens] acalmou-se completamente na maioria das coisas. Ora, como aqueles que se dedicam à honra e ao culto divino importa que tenham uma vida calma e possam se dedicar à contemplação, convém que estes cidadãos sejam então promovidos à honra do sacerdócio e que sejam indicados para esta santificação aqueles que, tendo se afastado dos trabalhos passados se tornaram eméritos por causa da honestidade dos exercícios militares, dos conselhos e julgamentos.

Deve-se entender que, assim como a natureza ordena aquele que é mais perfeito no tempo em que é mais perfeito à operação mais perfeita, assim também deve fazê-lo a arte ou a razão que imita a natureza. Ora, os homens, depois do tempo do aprendizado e do exercício do que diz respeito à disciplina, possuem uma prudência imperfeita por causa do movimento mais forte das paixões que há neles. força corporal e a magnanimidade são neles maiores por causa da juventude, o que convém mais aos [exercícios] bélicos e



por isso é razoável que nesta idade o Filósofo ensine que eles devam ser ordenados à atividade bélica. Depois, na medida em que progride a idade, o calor é reprimido e de algum modo dominam os movimentos das paixões, as forças e a magnanimidade declinam segundo algo, a razão e a prudência, porém, se tornam mais vigorosas. Sedando-se e acalmando-se, a alma se torna ciente e prudente. Ora, isto convém à deliberação e ao julgamento e, por isso, segundo a razão, tais homens devem ser ordenados ao conselho e ao julgamento. Mais adiante, a idade avançando ainda mais, o calor cessando por causa do tempo e as paixões quase inteiramente mortificadas, conforme costuma-se dizer, ou definitivamente regradas por causa de um longo exercício, a força corporal se torna muito deficiente mas o vigor da inteligência atinge o máximo. Ora, é isto o que se requer de modo máximo naqueles que se ordenam ao culto divino. Convém, portanto, dispensar estes homens das ações exteriores para que possam dedicar-se ao máximo à especulação das coisas divinas e, por isso, nesta idade, tais cidadãos são convenientemente designados para o culto divino, de tal maneira que em primeiro lugar tenham se exercitado nas coisas da guerra, depois nas ações da virtude e por último terminem a vida na especulação das coisas divinas, onde corretamente se situa o fim último do homem.

O Filósofo, finalmente, recolhe o que foi determinado, dizendo que foi investigado quais são aquelas coisas que são necessárias à consistência da cidade, e quantas delas são efetivamente partes da mesma. Os agricultores, os artífices e os comerciantes, que vendem seu trabalho por dinheiro, são necessários à cidade, mas jamais poderão ser, enquanto tais, partes da mesma. Os guerreiros, os conselheiros e os sacerdotes são parte da cidade, e se diferenciam dos anteriores em todo o tempo, mas se distinguem entre si segundo as partes do tempo, de tal maneira que cada um primeiro seja ordenado à guerra, depois ao conselho e por último ao sacerdócio.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **9. A divisão das terras da cidade.**

**Depois que o Filósofo declarou quais são as partes da cidade per se, e quais não, e que convém que os agricultores não sejam partes da mesma, passa a investigar sobre a divisão das terras da região [em que se situa a cidade], e quem devem ser os cultivadores da mesma.**

**Para investigar este assunto o Filósofo antepõe algumas suposições.**

**Deve-se saber, em primeiro lugar, que não convém que numa cidade bem ordenada as posses e as terras sejam propriedade comum, conforme Platão e seus seguidores estabeleceram. De fato, se assim fosse, as coisas mais necessárias ao seu cidade seriam negligenciadas. Os homens cuidam menos das coisas comuns do que das próprias, porque mais amam as próprias. Mas convém que estas posses [e terras], atribuídas a singulares quanto à propriedade e ao cuidado, se tornam comum quanto ao uso pelo ato da liberalidade e pela amizade.**

**Deve-se supor, em segundo, que não convém na mesma cidade que cidadão algum careça de alimento, assim como das coisas que são necessárias à vida, porque a cidade ótima deve ser suficiente per se, e a cidade é determinada pela civilidade.**

**Quanto aos convívios comuns, devem ser feitas também três outras suposições. A primeira é que parece oportuno que se promovam na cidade ótimos convívios comuns. O motivo pelo qual isto é oportuno e assim no-lo parece, conforme se manifestará melhor na decorrência deste livro, é que os convívios comuns dispõe à familiaridade dos cidadãos e à sua amizade. A segunda é que convém que todos os cidadãos, tanto os ricos quanto os pobres, se comuniquem entre si, de outro modo as coisas pelas quais o cidadão é determinado não seriam comuns a toda a cidade. A terceira suposição [quanto aos convívios comuns] é que, se houver cidadãos pobres ou menos ricos, tendo poucas posses, não lhes será fácil, sem que lhes pese muito, trazer ao convívio comum aquilo que lhe seria proporcional e ao mesmo tempo sustentar a sua própria família com a sua pouca riqueza.**

**A última suposição diz respeito aos gastos com o que é divino. O**



**Filósofo diz que deve se tomar como suposto que as despesas que se fazem com o culto divino, por exemplo, nos sacrifícios que a este se ordenam, devem ser comuns a toda a cidade, assim como o deve ser também o culto divino.**

**Feitas estas suposições, diz o Filósofo que na cidade ótima a posse das [terras] da região deve ser dividida em duas partes. A primeira parte deve ser comum [a toda a república], para custear as despesas comuns, e a outra deve ser própria de cada um para prover às conveniências de cada família. Cada uma destas partes, [a comum e a particular], deve ser subdividida em duas outras partes.**

**Uma das partes das terras da propriedade comum deve ser ordenada às oblações e ao culto divino; a segunda para as despesas a serem feitas para os convívios comuns.**

**Quanto às terras particulares, uma parte das mesmas deve ser ordenada às necessidades próprias de cada um; a outra para os negócios comuns da cidade, que são as despesas com os armamentos, com o policiamento e com o ornamento da cidade.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 10. *Os cultivadores das terras.*

O Filósofo em seguida declara como devem ser os cultivadores das terras. Na cidade ótima os cultivadores da terra, se puderem ser designados facilmente, deverão ser servos de corpo robusto, para que possam trabalhar bem a terra. Deverão ser deficientes de inteligência, para que não sejam capazes de fraudarem seus senhores por meios engenhosos.

Não devem, ademais, ser da mesma tribo, pois de outro modo poderiam se tornar mais fortes do que os cidadãos. Não deverão também ser animosos pois, se o fossem, ousariam insurgir-se com mais facilidade. Convém, portanto, que sejam de corpo robusto, deficientes de inteligência, pusilânimes e não da mesma tribo. Deste modo serão mais úteis à elaboração da terra e não se insurgirão maquinando contra os senhores. [Deve-se notar que, embora o Filósofo afirme que esta seja a descrição da pessoa mais apropriada para o trabalho agrícola, ele não sustenta que deve-se manter uma pessoa capaz do trabalho da inteligência na ignorância para que possa ser aproveitada na agricultura]. O Filósofo também acrescenta que, se não for possível encontrar homens como estes para o trabalho agrícola, podem ser trazidos para o trabalho agrícola outros homens bárbaros, naturais de outras regiões, que tenham uma disposição natural para o trabalho servil; estes, de fato, serão semelhantes aos homens anteriormente descritos segundo a disposição natural. [Tudo isto, porém, o Filósofo parece querer afirmá-lo no que diz respeito às terras comuns].

O cultivo das terras que são próprias de cada cidadão convém que seja próprio daqueles a quem as terras pertencem; o cultivo da terra comum convém que seja confiado ao servos da comunidade. Como, porém, o senhor deve comportar-se para com os servos quando se utiliza de seus trabalhos será um assunto que o Filósofo irá discutir mais adiante.

---

▪ [\*Anterior\*](#)

▪ [\*Índice\*](#)

▪ [\*Posterior\*](#)





## **11. A localização da cidade perfeita quanto ao ar e às águas.**

**Depois que o Filósofo declarou o que deve ser suposto de parte da multidão civil para a reta república, quer agora declarar o que deve ser suposto para a mesma por parte de sua localização e de seus edifícios, tanto os que há dentro da cidade como no campo, e especialmente dos mais importantes.**

**Já foi determinado que se a cidade ótima pode ser localizada conforme se queira, importa que se comunique com o mar e com a terra do melhor modo, de maneira que possa ser ajudada no que é necessário à vida e contra os vizinhos que a queiram impugnar.**

**Mas, ademais, se é possível localizar a cidade conforme se queira, importa posicioná-la de modo que se volte para o oriente, para que esteja sob a ação dos ventos que sopram do oriente, os quais são mais sadios do que os outros. Os ventos orientais são mais sadios, já que a maior parte de sua matéria permanece mais tempo sob o caminho do Sol e por causa de seu calor dissolvem as nuvens, sutilizando o ar e purificando-o. O ar que procede dos charcos, nebuloso e grosso, é propício as doenças e o vento que procede do ocidente, frio e que pouco permanece sob o caminho do Sol, que na maior parte das vezes não é forte, por causa de sua frieza congrega os vapores, engrossa o ar e por causa da pouca força de seu sopro não pode espalhar as nuvens. Tudo isto não convém à boa disposição do corpo e por isso os lugares voltados para o ocidente não são salutares na maior parte dos casos.**

**Convém também que a cidade se incline para o norte e para os ventos boreais, o que a fará menos propensa à putrefação, porque os ventos que procedem do norte são mais sadios. A razão disto é que o vento setentrional é muito frio, seu sopro é muito forte, e por causa da força de seu sopro espalha as nuvens e os vapores grossos purificando o ar. Por causa da sua frieza congrega o calor interno fechando os poros exteriormente. Por causa do primeiro, impede a putrefação; por causa do segundo conforta a digestão, ambas estas coisas convindo à saúde. Ao contrário, o vento austral é quente e de sopro tortuoso. Por causa de seu calor eleva os vapores e abre os poros e por causa de seu trajeto tortuoso congrega as nuvens. Por isto este vento engrossa o ar, dispõe à putrefação e debilita a digestão, coisas que são princípios da**



**doença, pelo que o vento austral não é salubre.**

**O fundador da cidade deve ser muito solícito quanto à saúde de seus habitantes. Em primeiro lugar e principalmente deve ser solícito quanto à boa disposição da alma; em segundo, quanto à boa disposição do corpo no que se ordena à alma.**

**A boa disposição do corpo ou a saúde parece ser causada em primeiro lugar pela disposição da cidade em relação a tal ou qual disposição, por exemplo, para o oriente e para o norte, por causa da boa disposição [dos ventos que daí decorre]. A saúde é causada em segundo lugar pelo uso das águas bem dispostas, por exemplo, das águas doces e leves. Por isto o fundador da cidade deve cuidar principalmente da água e do ar, e não considerar esta matéria como acessória. As coisas que na maior parte dos casos e freqüentísimamente são usadas pelos homens para sustentar a vida do corpo importam muito para a saúde e a boa disposição, e estas são a natureza das águas e do ar. A água é usada para beber per se e para comer pelo menos na medida em que é mesclada [com o alimento sólido]. O ar é necessário à respiração e, portanto, importa muito para a saúde. É necessário, portanto, que o fundador da cidade seja muito solícito quanto à disposição das águas e do ar, e talvez mais ainda quanto à disposição do ar.**

---

▪ [\*Anterior\*](#)

▪ [\*Índice\*](#)

▪ [\*Posterior\*](#)





## **12. A disposição da cidade perfeita quanto à segurança.**

**Aquilo que é conveniente e melhor acerca dos lugares fortificados não é o mesmo em todas as repúblicas. No estado de poucos e na monarquia convém que a parte mais elevada da cidade seja fortíssima; nesta morarão os dominantes do estado de poucos ou o monarca, lugar em que poderão defender-se, se for o caso, do ímpeto da multidão que possa se insurgir. No estado popular convém haver uma igualdade dos edifícios, para que ninguém, por causa da fortaleza da defesa de um edifício, possa expugnar os outros passando a tiranizar ou dominar sozinho. No estado dos ótimos, no qual governam muitos homens virtuosos que buscam o bem comum, nenhuma das duas disposições precedentes é a conveniente. Nesta república mais convém haver uma multidão de locais fortalecidos pelos quais possa ser mantida a segurança da cidade.**

**Quanto à disposição das habitações de cada família, deve-se considerar que as antigas habitações das famílias eram construídas bem fortalecidas contra os adversários, porém mais rudes, porque careciam de experiência. As habitações mais recentes se tornaram mais agradáveis, mais úteis e mais sutis devido à maior experiência [dos construtores]. Por isso, se as habitações familiares puderem ser dispostas conforme se queira, convém que tenham estas duas qualidades, isto é, que sejam fortes contra os que as atacam e de difícil acesso para os mesmos, conforme a disposição dos antigos, e deleitáveis e úteis para as ações familiares conforme as disposições dos mais modernos. Se houver quem as possa construir assim, acontecerá que a sua morada será semelhante à habitação dos agricultores a que alguns chamam de guardas das vinhas, os quais habitam solitariamente nas vinhas e nos campos. Estas habitações estão dispostas de tal modo que são bem construídas para as ações familiares e bem defendidas contra os que querem impugná-las.**

**Assim como foi dito das habitações familiares, assim também é razoável que toda a cidade seja disposta quanto à segurança, para que não seja facilmente invadida pelos adversários, defendida por torres e fossas e outras disposições convenientes, e agradáveis por causa da ordem conveniente e da localização.**



▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





### **13. Os muros da cidade.**

**Houve uma opinião de alguns segundo as quais os muros não seriam necessários à cidade ótima que tivesse ótimos cidadãos, ora porque a confiança nos muros talvez fizesse com que os homens negligenciassem as ações bélicas, ora porque onde há uma fortaleza maior e melhor, não há necessidade de outra muito menor e a fortaleza dos homens ótimos é maior e melhor para a defesa da cidade do que a dos muros.**

**O Filósofo, porém, propõe que esta opinião não pode ser sustentada. A opinião segundo a qual não convém cercar de muros a cidade bem ordenada à virtude e dotada de homens virtuosos é muito antiga mas é simplesmente destituída de razão, principalmente porque os fatos desmentem aqueles que constroem as cidades deste modo, confiando apenas na força da multidão. Houve, de fato, muitas cidades que possuíam homens fortes e bons que por causa da carência de outras defesas e de muros sucumbiram aos inimigos que as capturaram.**

**A cidade que possui bons homens não convém defender-se por meio de muros dos seus consemelhantes segundo a virtude e não muito diversos segundo a multidão. Nos lugares em que os homens mais poderosos são também cidadãos virtuosos, estes poderão se defender [facilmente por si mesmos] de seus consemelhantes na virtude ou [mesmo] daqueles aos quais os excedem de pouco. Não haverá necessidade de muros para isto.**

**Os muros são necessários porque algumas vezes a força dos que insurgem contra a cidade pode ser muito maior do que toda a virtude daqueles que habitam na cidade. Neste caso a defesa dos muros construídos para a guerra é necessária à cidade, para que a esta possa resistir de muitos modos aos que a assaltam e para repelir os golpes das flechas e das diversas máquinas de guerra que foram inventadas para uma agressão mais eficiente.**

**Os que sustentam que a cidade não deve ser protegida pelos muros parecem dizer o mesmo que alguém que sustentasse que a cidade não deve ser circundada de lugares fortalecidos para proibir a passagem dos adversários, de tal maneira que toda a região onde a cidade se localiza se torne facilmente penetrável pelos inimigos. Isto**



**é o mesmo que construir propositalmente uma casa para que esta possa ser facilmente assaltada pelos ladrões e delinqüentes. Ora, é inconveniente construir uma cidade para que esta possa ser facilmente invadida pelos inimigos; portanto, é inconveniente que a mesma não seja cercada de muros.**

**Ademais, deve-se entender que se a cidade que possui homens virtuosos é cercada por muros. esta poderá defender-se contra a agressão dos inimigos tanto, pelos muros como pelos próprios homens virtuosos. A cidade que não possui muros somente possuirá uma destas duas defesas. Ora, é sempre melhor poder resistir de muitos modos ao adversário de que de apenas um.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





#### **14. As habitações que se destinam ao culto divino.**

**O Filósofo passa a determinar a disposição das habitações que se ordenam aos atos principais e, em primeiro lugar, da disposição daquelas que se ordenam ao culto divino.**

**Deve-se considerar que todas as coisas que aqui existem, nós e nossas operações, são causadas pela bondade e munificência divinas. Somos, por isso, obrigados à sua reverência e honra, já que de outro modo não podemos retribuir. A reverência e a honra são exibidas pelo culto que é necessário ser feito em algum lugar determinado para isto e, por isso, na cidade importa haver um lugar conveniente ordenado a tanto.**

**Diz, portanto, o Filósofo, convir que as habitações que se ordenam ao culto divino tenham um lugar conveniente e excelente, de tal modo que sua disposição mostre a preeminência daquele a quem se exhibe o culto e a reverência dos que o cultuam. Diz também que deve haver uma só e principal [habitação de culto] em toda a cidade, para que não ocorra que, se fossem muitas, isto fosse ocasião de divisão para a cidade, a não ser que em algumas partes da cidade a lei que ordena o culto divino determine que haja alguma outra habitação deste tipo separada, ou mesmo algumas, dependentes todavia da primeira e principal. Este lugar de culto será conveniente se for bem disposto quanto a duas coisas.**

**A primeira é que tenha uma disposição digna para a manifestação da virtude. A segunda, que seja mais eminente em relação às demais partes da cidade. Pela própria eminência do lugar mostra-se a eminência daquele que é cultuado, e pela dignidade para com a manifestação da virtude a disposição dos que cultuam.**

**Convém que, abaixo do lugar onde haja estas habitações [de culto], haja também um foro preparado entre estas e as demais habitações [da cidade], que alguns dizem dever ser preservado livre de coisas imundas e torpes, e que aqueles que ali vivem ou ali se refugiam tenham alguma liberdade, ou ambas estas coisas. Este lugar convém que seja segregado de qualquer atividade de comércio porque este lugar deve ser um lugar de despreocupação e por isso é necessário que seja seqüestrado de qualquer tumulto. Ademais, este lugar deverá ser ordenado ao exercício das virtudes. Os negócios**



que dizem respeito ao comércio, no entanto, estão distante destas coisas. E por isso convém que os comerciantes, os agricultores e outros homens vis como estes, cujas operações não se ordenam por se às virtudes, não se aproximem deste lugar, a não ser que sejam chamados por algum príncipe por causa de alguma necessidade, se este lugar deve ser totalmente ordenado ao exercício das virtudes.

É oportuno também que as habitações dos sacerdotes e os lugares destinados ao convívio dos mesmos se situem próximos aos lugares sagrados ordenados ao culto divino, para que o lugar da habitação dos mesmos não fique longe do lugar de culto ao qual se ordenam, já que é-lhes conveniente que eles tenham um lugar tranqüilo por causa da contemplação na qual eles, entre todos, devem maximamente viver.

- 
- *Anterior*
  - *Índice*
  - *Posterior*





## **IV. A INSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA ÓTIMA, QUANTO AOS CIDADÃOS**

### **1. A felicidade do homem.**

Depois que o Filósofo investigou as coisas que devem ser supostas para a instituição da república ótima por parte do fim e da matéria da própria cidade, passa agora a declarar a partir de que homens deve ser instituída a cidade ótima. Como, porém, o cidadão se define pela cidade e a cidade ótima é determinada pelo fim ótimo, deveremos considerar algumas suposições necessárias para a abordagem do assunto que nos interessa.

Deve-se supor, primeiro, que assim como no Universo encontra-se um duplo bem, isto é, o bem separado e o bem da ordem, e o bem separado é maior do que o bem da ordem, conforme foi determinado por Aristóteles no décimo segundo livro da Metafísica, e o bem perfeito é agregado destes [dois] bens, assim também no homem, que é dito um pequeno universo, encontra-se de um certo modo um duplo bem, que são o bem do fim e o bem da ordem, nos quais o bem da ordem das coisas que se ordenam a um determinado fim é determinado pelo próprio fim, e o bem perfeito do homem é agregado destes dois bens.

Supostas estas coisas, o Filósofo diz que já que há duas coisas pelas quais ocorre que os homens sejam bons, das quais uma é o fim reto da operação e a intenção dele do mesmo, e o outro é a descoberta das ações e dos instrumentos que se ordenam a tal fim, o ótimo [para cada homem] consiste no seu fim ótimo e na ordenação das demais coisas para o mesmo.

Ocorre algumas vezes que estas coisas se harmonizem ou destoem entre si. Destoam porque às vezes o homem coloca diante de si um fim bom e permanece na sua intenção reta para com o mesmo, pecando, porém, na ação das coisas que se ordenam àquele fim, ou na sua própria ordem. Outras vezes as coisas que se ordenam ao fim subsistem todas e retamente ordenadas, mas o fim colocado e pretendido é mau. [Ambas estas coisas] podem harmonizar-se entre si quando o homem peca em ambas, tanto no fim como nas coisas



**que se ordenam ao mesmo, ou quando toma ambas retamente, colocando- se um fim reto e pretendendo alcançá-lo, e também ordenando retamente as coisas que são para este fim.**

**Não todos os homens se encontram do mesmo modo em relação ao seu ótimo ou felicidade. É manifesto por si mesmo que todos os homens naturalmente apeteçam viver bem. Todos, de fato, apeteçam naturalmente a sua perfeição. Mas não há em todos os homens uma igual habilidade para alcançá-la. Alguns são tão depravados pelo costume, ou por algum outro motivo, que embora se inclinem por natureza à felicidade e ao bem viver, todavia não buscam estas coisas por um caminho ou um modo reto. Deste modo, que alguém não alcance a felicidade pode ocorrer ou porque não colocam retamente o que seja a felicidade, ou porque não buscam retamente as coisas que se ordenam a mesma, ou por ambos estes motivos.**

**Já que o propósito de nossa intenção é considerar qual é a república ótima, e a república ótima é aquela segundo a qual a cidade governa e vive otimamente, e que cidade governa e vive otimamente quando alcança a felicidade ótima, por isso importa que nós pré consideremos aquilo pelo qual esta se determina. Ora, a cidade ou república ótima é determinada pela felicidade, conforme acaba de ser exposto.**

**O Filósofo diz que já determinamos nos livros de Ética que a felicidade é**

***"a  
operação e  
o uso  
perfeito da  
virtude  
considerada  
de modo  
simples, e  
não por  
suposição".***

**A felicidade é uma operação, [e não um hábito], porque o hábito é [algo] em potência e [por isso] imperfeito, enquanto que a felicidade é dita ser o bem perfeito.**



**A felicidade [deve ser também uma operação] da virtude, porque a virtude é o que aperfeiçoa a quem a possui e torna a sua operação algo bom. Ora, se a felicidade é o perfeito fim do homem, deverá ser, portanto, segundo a sua virtude.**

**A felicidade é o uso perfeito [da virtude], porque uma só operação não faz o homem feliz, mas muitas e contínuas. Os atos contínuos de algo são o uso perfeito daquele ato, segundo o que o uso é o mesmo que o exercício.**

**No Primeiro Livro da Ética, o Filósofo não define a felicidade como a *"operação e o uso perfeito da virtude"*, mas como *"a operação do homem segundo a virtude perfeita na vida perfeita"*. Ambas estas definições são a mesma segundo a coisas, porque aquilo que na política é colocado como sendo o uso perfeito é o mesmo que na Ética é colocado como sendo a vida perfeita.**

**Para entender a partícula acrescentada à definição, isto é, *"considerada de modo simples, não por suposição"*, deve-se entender que o fim, segundo se, possui razão de bem. Das coisas que se ordenam ao fim, há algumas que possuem alguma razão de bem por si mesmo, como um remédio doce, enquanto que há outras que não possuem esta razão de bem e de elegível, mas [possuem razão de bem] apenas por sua ordenação ao fim, como um remédio amargo. O remédio amargo, em si mesmo, não é elegível, mas o é apenas por causa da saúde. Os bens do primeiro tipo são ditos bens de modo simples, enquanto que os bens do segundo tipo são assim ditos apenas por causa da necessidade [do fim].**

**O Filósofo chama de operação boa por suposição aquela que é necessária para o fim, mas segundo si não possui razão de bem. O Filósofo chama de operação boa simplesmente considerada aquela que possui razão de bem segundo se e não apenas por causa do fim, como o são as ações da justiça. De fato, as sentenças dos condenados, seus suplícios e punições procedem da virtude da justiça, e são necessárias para a cidade, pois de outra maneira não se salvaria a cidade nem a comunicação que deve haver [nela entre os cidadãos]; possuem, portanto, razão de bem porque são necessárias, mas, segundo si, não são absolutamente elegíveis. De fato, seria mais elegível se fosse possível que os homens ou as cidades não necessitassem de tais operações. Mas as ações que são acerca da honra e acerca da abundância dos bens exteriores**



**são elegíveis de modo simples segundo se. A honra, de fato, dispõe e realiza o bem segundo a alma, na medida em que alguém, por causa da honra, opera coisas grandes e dignas de honra. As riquezas naturais produzem principalmente o bem segundo o corpo.**

**Deve-se entender, porém, para a evidência do que foi dito e do que irá ser dito, que a felicidade per se não consiste nos bens exteriores, por exemplo, nas riquezas, nem no uso delas. A felicidade não pode consistir per se nelas porque ninguém busca a felicidade por causa de alguma outra coisa, enquanto que as riquezas são buscadas por causa de outras, ou por causa das necessidades da vida, ou por causa da operação da virtude. Portanto, a felicidade não pode existir per se nas riquezas. A felicidade não consiste no uso per se das riquezas, porque o uso ótimo das riquezas que está no seu consumo, parece ordenar-se per se imediatamente ao bem do corpo, por exemplo, à sustentação da natureza, ou pelo menos se ordena a alguma outra coisa, enquanto que a felicidade não dizemos que se ordena a nenhuma outra coisa.**

**A felicidade, ademais, é a operação da virtude perfeitíssima. Ora, o bom uso das riquezas não é a operação perfeitíssima da virtude, porque a liberalidade ou a magnificência, que são operações das riquezas, não são virtudes perfeitíssimas, a prudência e a sabedoria sendo maiores do que elas. Portanto, a felicidade per se não pode consistir no uso das riquezas; estes devem, todavia, preexistir à própria felicidade.**

**A felicidade consiste na ótima operação intelectual per se. Para qualquer operação intelectual, seja ela especulativa ou prática, é necessário pressupor a consistência do sujeito e sua boa disposição. A consistência, porém, e a boa disposição, não são sem a suposição das coisas que são necessárias à vida e à boa disposição, que são as riquezas e os bens exteriores. Portanto, as riquezas devem pre existir à felicidade, tanto especulativa quanto prática.**

**As coisas que se ordenam a um fim, ou se relacionam a algo como um instrumento para uma operação, convém que sejam comensuradas ou proporcionadas ao fim ou à ação, e que não excedam ou falhem do termo médio da razão. Portanto, as riquezas que devem preexistir à felicidade convém que sejam comensuradas à mesma, de tal modo que não sejam buscadas nem maiores nem menores do que o que são necessárias à mesma. Exigem-se maiores**



riquezas para [a felicidade] prática ou civil do que para a especulativa.

Para a [felicidade] especulativa são suficientes as riquezas na medida em que são úteis à sustentação da vida e à boa disposição do corpo. Para a [felicidade] prática ou civil são exigidas, ademais, para a realização das operações práticas ou civis e, quanto mais perfeitas estas forem, tanto maiores aquelas terão que ser. [No entanto, mesmo na felicidade prática], se as riquezas excederem a mencionada comensuração, ou removerão completamente a felicidade ou pelo menos a diminuirão. O mesmo pode ser dito se as riquezas falharem quanto à medida do que é necessário para a felicidade perfeita; se falharem segundo algo, diminuirão um pouco a felicidade, se falharem segundo muito, a removerão completamente. Assim, portanto, a felicidade per se não consiste nas riquezas, nem no seu uso.

Todavia, as riquezas e o seu uso, que não pode dar-se se as mesmas, são pré-necessárias à felicidade quanto a uma certa medida e proporção, da qual, se falharem segundo o menos e pouco, fará com que a felicidade seja menos perfeita. Do mesmo modo acontecerá se elas existirem mas excederem segundo o mais a mencionada felicidade.

Quanto à questão sobre se as riquezas são de pré existência necessária per se ou por outro, ou como próprias ou como comuns, isto não importa para o presente propósito, desde que preexistam enquanto comensuradas. O modo de preexistir e de pré-possuí-las mais elegível parece ser aquele pelo qual são tidas segundo o quanto sejam necessárias e comensuradas ao próprio fim e segundo o quanto menos os homens sejam impedidos da retidão da operação, seja pelo afeto, seja pela solicitude desordenada a seu respeito.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **2. Considerações sobre o homem estudioso ou dedicado.**

O Filósofo quer declarar como deverá ser a cidade ótima. [Antes disso, porém, ele deseja explicar que] o homem estudioso [ou dedicado] que possui a virtude perfeita e o apetite ordenado usa bem as coisas que segundo se não têm razão de bem mas são ordenáveis ao fim, como a pobreza e a doença, a ausência de amigos e outras semelhantes. O mesmo homem fará operações melhores pela suposição destas coisas, [isto é, se possuir estas coisas que são bens per se] porque o homem bom e estudioso [ou dedicado] é aquele a quem são bem de modo simples os bens que o são por causa da própria virtude. Aquele [homem] para o qual as coisas simplesmente ótimas não são ótimas, não é bom nem estudioso, assim como também nem parecerá ser sadio aquele para o qual as coisas simplesmente sadias não são sadias. A saúde, entretanto, assim como as riquezas, possuem razão de bem, de onde que saberá bem usá-las aquele que é estudioso por causa da virtude. De fato, o estudioso usa segundo a reta razão de tudo o que lhe é dado, porque ele próprio opera segundo a razão.

Se, portanto, a pobreza e a doença, assim como os seus contrários, são ordenáveis para a felicidade, o estudioso saberá usar tanto da pobreza como da riqueza do melhor modo que [estas o permitirem]. Supostas, porém, a doença ou a pobreza, fará operações menos perfeitas, porque segundo se estes não são bens; supostas, entretanto, as riquezas e a saúde, fará operações mais perfeitas, porque estas últimas segundo se possuem razão de bem, tal como o bom curtidor do couro que lhe é dado faz os melhores sapatos que são possíveis, embora alguns sejam melhores com o melhor couro e piores com o pior couro.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





### **3. A cidade ótima deve ser composta de cidadãos ótimos.**

**[Supostas as considerações feitas anteriormente], o Filósofo declara como deve ser a cidade ótima.**

**Se a cidade ótima deve alcançar a felicidade, 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 homem estudioso, será necessário que a própria cidade que buscamos como sendo a ótima possua a abundância de bens exteriores cujo uso é necessário e que ela própria seja estudiosa. Para isto será necessário que preexista a riqueza da qual ela será senhora e será necessário também que o legislador busque, pela disciplina e pelo costume, que ela própria se faça estudiosa. [O legislador deverá buscar a estudiosidade da cidade pela disciplina e pelo costume, e não esperar que a riqueza a produza], porque a estudiosidade da cidade não é obra da riqueza, já que a estudiosidade é segundo a razão e a riqueza não é causa segundo a razão. A estudiosidade é uma operação da ciência que dirige e da eleição que inclina.**

**A cidade não será estudiosa senão porque os cidadãos que participam da república são estudiosos. A cidade, de fato, não é outra coisa senão uma certa comunidade de cidadãos segundo alguma razão. Se, portanto, a cidade ótima convém ser estudiosa, conforme foi mostrado, importa que todos os seus cidadãos sejam estudiosos. Supomos que na cidade ótima todos os cidadãos participem da república de modo que, portanto, devemos considerar como o cidadão se torne estudioso. Embora seja bom e elegível que cada um separadamente seja estudioso, será melhor, todavia, e mais elegível, se acontecer que todos coletivamente sejam estudiosos, porque aquilo que é posterior segundo a via da geração, será mais perfeito, melhor e mais elegível entre os bens, porque o ato bom é melhor do que a potência ao mesmo.**

---

▪ [\*Anterior\*](#)

▪ [\*Índice\*](#)

▪ [\*Posterior\*](#)





#### **4. Como os homens se tornam bons e estudiosos.**

**O Filósofo passa a declarar por quantas maneiras e como os homens se tornam bons e estudiosos.**

**Os homens se tornam bons segundo a virtude e estudiosos segundo a razão de três modos. Estes três são a disposição natural para a virtude e para aquilo que é segundo a razão, o costume na operação e também a razão dirigente.**

**[A contribuição da disposição natural consiste em que] aquele que deve tornar-se bom e estudioso deve ser primeiramente disposto pela natureza. De fato, em todas as coisas que se fazem pela natureza ou pela arte importa supor a matéria e a sua boa aptidão, se aquilo que se recebe em outro é recebido por modo de recipiente. Por isso quem deve ser bom e estudioso importa ser bem disposto pela natureza a isto, por exemplo, deve ser um homem que possua intelecto e razão, e não um animal bruto irracional. Sendo assim um homem, deverá ademais ser bem disposto segundo o corpo e por consequência segundo a alma. Os que são bem dispostos segundo o corpo são, na maioria das vezes, bem dispostos segundo a alma. Se, de fato, a alma segundo se e de uma só razão segundo a espécie para todos os homens, e não recebe gradação de mais ou de menos, já que é uma forma substancial, a diversidade de suas operações e propriedades deverá ser causada pela diversidade dos corpos e da matéria ou de outros [elementos] extrínsecos.**

**A contribuição do costume [consiste em que] alguns homens não são dispostos por nascimento ao bem, nem à obra da inteligência e, todavia, pelo costume se transformam. Há outros que pela natureza se encontram indiferentemente para com a virtude ou seu contrário e pelo costume na operação se determinam em relação a um ou outro, por exemplo, ao melhor ou ao pior. Mas aqueles que estão bem dispostos para com a virtude, por exemplo, pelo costume, necessitam apenas da operação para que se tornem bons. Aqueles que, porém, se inclinam pela natureza a coisas contrárias, não podem tornar-se bons, senão com dificuldade ou muito costume.**

**A contribuição da razão [consiste em que] os animais diversos do homem fazem as suas ações apenas pela inclinação natural, isto é, pela memória e imaginação. Alguns poucos segundo a quantidade**



fazem outras ações pelo costume, como é o caso dos animais que possuem uma boa estimativa, como os cães, os cavalos e outros semelhantes. O homem, porém, dirige as suas ações pela razão. De fato, somente ele entre os animais possui razão pela qual se determina. Por isto é necessário que estas três coisas consoem entre si, a saber, a natureza, o costume e a razão, de tal modo que sempre o que é posterior pressuponha o anterior. Há muitas coisas que os homens fazem além da natureza e do costume por causa da razão, se for persuadido por esta que o contrário é melhor, conforme é evidente no homem continente o qual, embora se incline à busca das paixões, seguirá todavia a razão que o persuade do contrário.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **5. A disciplina dos governantes e dos súditos.**

Na cidade, havendo os que governam e os que se submetem, queremos investigar se na cidade ótima a disciplina dos que governam e dos que se submetem deva ser a mesma. A solução desta questão depende de outra, isto é, se na cidade ótima os governantes e os súditos devem ser diversos [por toda] a vida, ou se devem ser os mesmos segundo o suposto mas diversos segundo alguma disposição, pois é evidente que a disciplina destes homens, sobre a qual queremos investigar, será consequência desta divisão. Se, de fato, os governantes e os súditos forem totalmente diversos, será necessário que a disciplina seja diversa; se forem os mesmos, a disciplina deverá ser proporcionalmente a mesma. A razão para isto é que aquilo pelo qual se determinam os governantes e os súditos, [isto é, aquilo pelo qual alguém se constitui em governante ou súdito], é a reta disciplina no que se ordena à operação, a diversidade ou a unidade dos determinantes fazendo a diversidade dos governantes ou dos súditos. Se, portanto, os governantes e os súditos forem inteiramente diversos, suas disciplinas terão que ser diversas; se forem os mesmos, terão que ser proporcionalmente as mesmas.

Deve-se saber que o governante está para com o súdito assim como o agente está para o paciente e o movente está para o movido. Cabe ao governante mover e dirigir o súdito, e ao súdito ser movido e dirigido segundo tal. O movente e o agente enquanto tal é mais excelente do que o paciente e o movido enquanto tal porque aquele está em ato e este está em potência e, por isso, o governante, naquilo em que ele é governante, é mais excelente. A excelência do movente em relação ao movido é tomada pela ordenação à operação principalmente quanto à forma, em segundo quanto às disposições da matéria que subjazem à própria forma e, finalmente, em terceiro, quanto às coisas exteriores que lhe são coadjuvantes [auxiliando-o em sua ordenação àquele fim].

A forma segundo a qual o governante opera na república ótima é a disciplina reta segundo a razão reta, por exemplo, a prudência e a virtude civil. As disposições da matéria são as boas disposições que há nela mesma para com estas coisas, como a inclinação natural e a boa disposição do corpo. As disposições coadjuvantes externas são o poder e as riquezas.



**Por isso convém que o governante na república ótima, se lhe é possível, exceda os súditos quanto à prudência e à virtude, que são bens da alma, quanto aos bens do corpo e quanto às coisas exteriores. De onde que diz o Filósofo no Oitavo Livro da Ética: *"Não há rei que não seja per se suficiente e superexcelente em todas as coisas"*.**

**Por este motivo, se for encontrada uma pessoa na cidade ou no reino que superexceda aos demais por todas estas coisas, é justo que ele governe sozinho enquanto for tal. Se forem encontrados muitos que excedam desta maneira o restante da multidão, convém que eles governem durante toda a vida. O Filósofo acrescenta que se houver na cidade alguns homens que diferem tanto dos demais quanto cremos que os deuses, isto é, os homens divinos, e os heróis, isto é, os homens que alcançam a virtude heróica, que é a perfeitíssima virtude intelectual e moral, diferem dos demais homens comuns, de tal maneira que a excelência daqueles em relação a estes seja manifesta sem nenhuma possibilidade de dúvida, é manifesto que será melhor que sempre os mesmos durante toda a vida sejam governantes, isto é, estes homens mais excelentes, enquanto que os demais sejam súditos, os quais carecem destas virtudes. O que é mais excelente e mais perfeito, enquanto tal, governa por natureza ao que carece segundo a natureza em relação àquele.**

**Deve-se saber, porém, que a existência de homens que excedem toda a multidão [em tão grande proporção] conforme foi mencionado é algo muito raro por causa da suma perfeição que se requereria destes. Uma perfeição como esta é rara e difícil. Já que não é fácil agora nas cidades, diz o Filósofo, encontrar homens que excedem tanto o restante da multidão, nem se encontram reis que tanto difiram dos súditos como os heróis diferem dos homens ou como o foi Scylax entre os Indos, é manifesto ser melhor e mais necessário que estes às vezes governem e às vezes se submetam, segundo a parte, por muitas razões. De fato, aqueles que são semelhantes segundo a natureza e a virtude, possuindo o mesmo justo e igual, devem também receber igualmente do que é comum. Ora, governar é uma honra comum e por isso por isso aqueles que são semelhantes segundo este modo devem governar igualmente. Mas não poderão fazê-lo todos segundo o mesmo tempo, pelo que deverão fazê-lo uns segundo um tempo e outros segundo outro tempo.**



**Ademais, a república fundamentada sobre a injustiça aos súditos não é duradoura, porque os súditos, oprimidos pela injustiça, serão todos maus e insolentes na região e, querendo, facilmente poderão corromper a república. Ora, a república na qual sempre os mesmos governam a outros que são semelhantes fundamenta-se sobre a injustiça e a desigualdade, de onde que não é duradoura.**

**Alguém poderá dizer que o poder dos súditos e dos insolentes pode ser reprimido pela potência dos governantes. O Filósofo responde que [nestes casos] os súditos insolentes serão muitos na região, e possuirão um poder muito grande. Encontrar um tão grande número de governantes nesta república que, segundo a sua multidão, sejam mais poderosos do que todos os súditos é algo que pertence ao número das coisas impossíveis e, portanto, o poder destes súditos não poderá ser reprimido por meio destes.**

**[Já que determinamos que dificilmente se encontrará alguém tão excelentemente virtuoso que deva governar sobre os demais para sempre, o Filósofo passa a considerar a disciplina dos governantes e súditos no caso mais frequente em que os governantes devem dominar em parte e submeter-se em parte]. É manifesto, diz o Filósofo, para o que considera segundo a razão, que sem dúvida alguma é necessário que os governantes e os súditos tenham que ter alguma diversidade, porque o governante está para o súdito assim como o movente e o ente em ato está para o movido e o ente em potência. Ora, estas coisas, enquanto tais, possuem alguma diferença. Por isso é necessário que o legislador e o cidadão considerem como deverão ser uns e outros e como, assim estando um para o outro, deverão participar do principado e da sujeição.**

**A natureza, fazendo no mesmo gênero de homens a um mais jovem e a outro mais idoso, procedendo do imperfeito ao perfeito, deu a nós o modo pelo qual podemos escolher quando o mesmo mais deverá governar do que submeter-se.**

**É manifesto que, para o mesmo, na medida em, que é mais jovem, mais importa submeter-se. O jovem, enquanto tal, é mais imperfeito e, enquanto tal, é mais robusto para trabalhar em obras de serviço, o que pertence aos súditos. O mais idoso é mais perfeito, porque é posterior segundo a geração, segundo a virtude e segundo o intelecto. Por estas coisas, porém, determina-se o governante.**



Portanto, se na cidade bem ordenada importa que os mesmos sejam governantes e súditos uns segundo um modo, outros segundo outro, porque o governante e o súdito na cidade ótima são determinados pela disciplina, por exemplo, pela prudência e pela virtude, pelos quais este retamente obedece e aquele retamente preceitua, importa que aquele que deve governar tenha sido primeiro súdito e, enquanto súdito, tenha aprendido as coisas que importa que o governante faça. De fato, não governa bem aquele que em outros tempos não foi submisso a algum príncipe, conforme está explicado no terceiro Livro desta Política.

- 
- *Anterior*
  - *Índice*
  - *Posterior*





## **6. O que é a felicidade.**

**Depois quer o Filósofo mostrou que na república reta a disciplina do governante e do súdito deve ser a mesma sob um certo modo e diversa sob outro modo, passa agora a declarar como e por quais meios os cidadãos se tornam bem disciplinados e estudiosos.**

**Pretendemos considerar, diz o Filósofo, como e por quais meios o cidadão se torna disciplinado e estudioso. Ora, já que a mesma é a disciplina ou a virtude do cidadão ótimo na ótima república pela qual se ordena à felicidade perfeitíssima, que o fim, e daquele que a governa, assim como também a do homem ótimo, ainda que seja necessário que ele antes seja súdito quando é jovem e imperfeito e seja depois governante quando já perfeito, mais deveremos considerar governante ou o legislador da cidade, como e por quais meios se tornam homens ótimos e bem disciplinados. E porque a razão destas coisas é tomada do fim último da vida humana, deve-se considerar qual é este fim. Este sendo manifestado, tornar-se-á evidente como e por quais meios os cidadãos se tornam bem disciplinados e estudiosos.**

**O Filósofo declara o que é a felicidade primeiramente pela divisão das partes da alma. O fim último da vida humana não consiste principalmente em alguma das coisas que pertencem per se ao corpo. O corpo, de fato, e as suas perfeições são por causa da alma. O fim último da vida humana está mais naquelas coisas que pertencem à alma, que é a parte mais excelente do homem. Na alma, porém, deve-se considerar a parte racional, qualquer que seja o seu modo, e a parte inteiramente irracional.**

**O fim último do homem não pode consistir no ato da parte inteiramente irracional da alma, porque é necessário que este fim consista em algo que é próprio do homem, pelo qual se distingue dos demais, já que o fim último do homem deve ser próprio do mesmo. Ora, a parte totalmente irracional da alma é comum ao homem e aos demais [animais], de onde que a felicidade não poderia consistir em alguma perfeição pertencente a esta parte, mas mais em algo pertencente à parte de algum modo racional da alma.**

**As partes da alma que possuem razão são duas, distintas entre si. A primeira é a que é racional por essência, a outra é a que segundo se**



**não é racional, mas é racional segundo uma certa participação, porque é capaz de obedecer à razão, ordenar-se ou proceder da mesma.**

**Em qualquer destas partes da alma racional há algumas virtudes morais, por exemplo, a temperança e a justiça na parte irracional [por essência mas que é racional por participação]. Na parte racional por essência há as razões, como a prudência e a sabedoria. E é manifesto pelo que foi dito que no ato de alguma destas, [isto é, no ato tanto da parte racional por participação como no da parte racional por essência] consiste o fim último do homem. Em qual, [precisamente], ficará manifesto pelo que se segue, pois em cada gênero aquilo que é pior ou menos bom é por causa do melhor, o que é evidente per se tanto nas coisas que se fazem pela natureza como nas coisas que se fazem pela arte.**

**Na natureza a matéria é por causa da forma, e os primeiros elementos simples são por causa dos [corpos] mesclados, nos quais as coisas imperfeitas são por causa das perfeitas, como no gênero dos animais.**

**Algo semelhante ocorre também nas coisas que são segundo a arte. A madeira e as pedras são dispostas [de algum modo] por causa da forma da casa; a casa, porém, é disposta de um determinado modo por causa da habitação.**

**A razão do que acaba de ser exposto consiste em que aquilo que é pior em cada gênero possui razão de imperfeito e de ente em potência, enquanto que o melhor no mesmo gênero possui razão de perfeito e de ente em ato. Ora, o imperfeito e o ente em potência estão para o perfeito e o ente em ato assim como a potência está para o ato no mesmo gênero. Ora, no mesmo gênero a potência é por causa do ato, de onde que o ente em potência e o ente imperfeito são por causa do ente em ato e do ente perfeito e, ulteriormente, no mesmo gênero o pior é por causa do melhor.**

**Mas, entre as partes da alma, o racional por essência é melhor do que o racional por participação porque aquilo que é tal por essência é melhor e mais perfeito do que aquilo que é tal por outro. Portanto o racional por participação será por causa do racional por essência, e por conseqüência sua perfeição será por causa da perfeição deste. Se, portanto, aquilo por causa do qual é outro possui razão de fim**



**em relação a este outro a parte racional por essência da alma e alguma perfeição sua será fim da parte racional por participação da alma e a sua perfeição.**

**O Filósofo, então, declara que o fim último da vida humana consiste na operação da parte especulativa da alma. A parte racional por essência da alma é dividida em duas partes, conforme [ele] costuma dividí-la, das quais uma é a prática, que raciocina sobre as coisas agíveis que podem ocorrer de modos diversos, e a outra é a especulativa, que trata principalmente sobre a natureza dos entes e das coisas impossíveis de ocorrerem, enquanto tais, de modos diversos.**

**E porque as operações são consemelhantemente divididas por princípios e estão uma para com a outra proporcionalmente como estes, conseqüentemente será necessário que as operações da melhor parte segundo a natureza sejam melhores segundo se e mais elegíveis do que aquelas que podem se originar [das piores]. A operação, de fato, segue, per se, a natureza e por isso a [operação da natureza] mais perfeita é mais perfeita e é mais elegível para cada um aquilo pelo qual [cada um] pode alcançar o sumo e o perfeitíssimo. Ora, esta é a operação do mais perfeito segundo a natureza.**

**Do que foi dito pode-se concluir a seguinte proposição, isto é, que é melhor a operação da melhor e mais excelente parte da alma, a qual também é mais elegível de modo simples, e por conseqüência possui mais razão de fim.**

**Mas a parte especulativa da alma é melhor e mais perfeita por natureza do que a prática, o que é evidente pela razão do objeto. A parte da alma intelectual mais perfeita e melhor no gênero da inteligência é aquela cujo objeto mais possui razão de inteligível, porque a natureza da potência é considerada pela razão do objeto, e o que é mais inteligível segundo a natureza é mais perfeito no gênero dos inteligíveis.**

**Mas o objeto do intelecto especulativo possui mais razão de inteligível do que o objeto do intelecto prático. O objeto do intelecto prático é o bem agível e possível de ocorrer de modos diversos, o qual possui menor razão de inteligível por causa da razão do movimento e da possibilidade de [eventos] adjuntos. O objeto do**



intelecto especulativo, porém, é a natureza dos entes intransmutáveis, ou pelo menos não enquanto transmutáveis, os quais possuem mais razão de inteligíveis, como algo mais remoto do movimento e da matéria. Portanto, a parte especulativa da alma é mais excelente e mais nobre do que a prática. Segue-se, portanto, que a sua operação será mais perfeita e mais elegível, e mais possuirá razão de fim.

Já que os atos e os objetos são divididos proporcionalmente pelas próprias potências, e se dividem mutuamente 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 possui razão, é dividida proporcionalmente segundo as partes mencionadas da alma no exercício das virtudes morais, principalmente as que são para o outro, e no exercício das virtudes contemplativas. Os agíveis pelo homem são divididos em bens necessários e úteis para um determinado fim e em bens segundo si mesmos, acerca dos quais é necessário fazer eleição como acerca das partes da alma, isto é, assim como a parte racional por participação da alma é por causa da parte racional por essência da alma, deve se procurar a guerra por causa da paz e o exercício das virtudes práticas por causa da contemplação.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **7. Conseqüências da doutrina da felicidade.**

O governante e o legislador da cidade deve tornar os cidadãos da cidade bons pelo estabelecimento de leis e costumes. Observando as partes da alma, deve estabelecer leis pelas quais os homens se disponham corretamente às virtudes e às ações, e por quais ações destas partes da alma se dirigem segundo a razão. Deve ser mais solícito para ordenar o melhor e o que possui razão de fim, como por exemplo, aquilo que diz respeito à parte mais principal da alma e às suas ações. É assim também que vemos a natureza ser mais solícita acerca do que é mais nobre.

Convém que o legislador e o governo façam o mesmo acerca das vidas, isto é, acerca da conversação [dos súditos] e acerca da divisão dos agíveis, por exemplo, acerca das coisas úteis e das coisas boas segundo se a serem dirigidas nelas. Convém que as cidades tenham o poder de operar as operações das virtudes práticas e que possam também dedicar-se à contemplação na tranquilidade. Mas para tudo isto são necessários hábitos e costumes inclinantes, ou leis que orientem pela razão.

Ademais, já que por operações semelhantes produzem-se hábitos semelhantes e as operações são dirigidas pelas leis, muito convém que na cidade ordenada as crianças sejam ensinadas acerca das intenções das leis e sejam acostumadas a obedecê-las e a operar segundo as mesmas. De fato, as coisas que provém do costume são mais deleitáveis e as coisas deleitáveis são feitas com mais prontidão e facilidade.

Muitos gregos que se dizem otimamente governados e seus legisladores pecaram contra estas coisas em dois pontos.

Em primeiro lugar, por não terem ordenado a ordem civil ao fim ótimo do homem. Em segundo lugar, porque não instituíram tanto as leis que significam a ordem civil como o ensino para as operações das virtudes ótimas, mas inclinaram tudo isto principalmente às coisas que lhes pareceram mais úteis, pelas quais poderiam enriquecer-se e dominar aos outros. Alguns filósofos também louvaram a intenção dos legisladores por terem ordenado todos os seus estatutos à dominação dos vizinhos e à guerra pelo qual poderiam submetê-los.



Estas repúblicas e leis assim estabelecidas podem ser facilmente questionadas pela razão e pelos fatos contingentes. Se a ordem civil, as leis e o ensino destas repúblicas fossem ótimas, então pela virtude das mesmas estas repúblicas dominariam sobre as outras, o que não é o que se observa hoje. Estas repúblicas dominavam não por causa da ordem civil por si mesmo, mas porque eram muito experientes na arte a no perigo da guerra, motivo pelo qual hoje muitas das mesmas não mais dominam e muitas das que ainda permanecem não são felizes. O legislador que, portanto, estabeleceu estas leis e ordenou estas repúblicas não foi um bom legislador.

Daqui se conclui ser manifesto nenhuma destas leis e nenhuma destas razões que se ordena a este modo de governar é civil, isto é, é otimamente ordenada, nem proveitosa para a sociedade, nem tampouco é verdadeira em si, porque não se ordenam ao fim ótimo, como pretendem.

É necessário que o legislador induza nas almas dos homens as mesmas coisas ótimas privadamente e publicamente e não ordenar o estudo dos cidadãos e também dos adversários para que submetam para servidão aqueles que não são naturalmente servis. Tal principado, sendo contra a inclinação natural, não pode ser contínuo nem amigo.

O legislador, ao contrário, deve procurar primeiro que os cidadãos não se tornem servos de outros homens, conduzindo uma vida indigna. Segundo, se apetecerem o principado, que o façam por causa da utilidade dos súditos e não da própria, e muito menos que governem sobre os mesmos dominativamente.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 8. Observação sobre as virtudes da guerra.

Vemos que muitas cidades, enquanto estão em algum exercício de guerra contra seus inimigos, se salvam. Quando, porém, alcançam a vitória contra os seus adversários e passam a viver em paz, sua república se corrompe.

De fato, os guerreiros possuem muitas virtudes, assim como foi dito antes, por exemplo, a fortaleza, a liberalidade e a religião, por causa das quais são menos injuriosos entre si. Quando conseguem a paz, não tendo mais ocasião de exercitar em ato estas virtudes, entregam-se aos prazeres reunindo as riquezas pelas quais julgam poderem viver voluptuosamente. Ao fazerem isto, tornam-se injuriosos entre si e induzem a sedição. Conduzindo uma vida delicada e tranqüila, como que contraem a ferrugem dos maus hábitos e costumes, enquanto que, ao se exercitarem na guerra, purificam-se pelos atos das virtudes, como o ferro, que tão facilmente contrai a ferrugem, mas que, ao ser trabalhado e ser consumido pelo uso, clarifica-se e purifica-se, conforme diz Sêneca.

A causa disto, porém, foi o próprio legislador, que não lhes ordenou ocupação honesta às quais pudessem dedicar-se quando cessasse a guerra, como o exercício da Filosofia e de suas partes. Esta, de fato, conforme diz o Filósofo no Décimo Livro da Ética, possui muitas e admiráveis deleitações por causa de sua pureza e firmeza.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **9. Para a felicidade devem preexistir todas as virtudes.**

**O Filósofo pretende mostrar, em seguida, que qualquer homem feliz de modo simples deve possuir todas as virtudes.**

**Deve-se entender que se o fim existe, devem preexistir também todas as coisas que se ordenam ao fim per se. Ora, o fim último de cada homem é alguma contemplação de algo inteligível e o mesmo é o fim de toda a cidade otimamente ordenada, assim como foi mostrado no princípio deste sétimo livro da Política.**

**A este fim se ordena em primeiro lugar o hábito perfeitíssimo do intelecto do qual é ato a especulação do primeiro inteligível. Em seguida, ordenam-se a este fim os hábitos imperfeitos [deste intelecto] pelos quais ele se dirige à especulação dos entes cujo conhecimento é um caminho para o conhecimento do primeiro inteligível. Em terceiro os hábitos da parte apetitiva da alma pelos quais regula-se o apetite para que o homem não se desvie, além da razão, dos primeiros inteligíveis, detido pelas paixões e movimentos irracionais. Finalmente, as virtudes pelas quais o homem adquire os bens exteriores, na medida em que são necessários para a obtenção do fim, e repele os movimentos que o impedem de alcançá-lo. É necessário, portanto, se existe o fim de cada homem e da cidade, que preexistam todas as virtudes.**

**É por isso que o Filósofo diz que, já que parece que o mesmo é o fim comum de todos os homens na medida em que são homens simplesmente e de cada homem, singularmente tomado enquanto homem, e o mesmo é o fim último das ações do homem ótimo e da república ótima, conforme foi mostrado no início deste sétimo da Política, e esta é a especulação perfeita dos primeiros inteligíveis que subsiste no desprendimento das coisas exteriores, e maximamente se ordena a este todas as virtudes que dizem respeito ao desprendimento do homem das coisas exteriores, deve ser manifesto que se o homem, segundo si mesmo, ou toda a cidade, se torna feliz, deverão preexistir todas as virtudes que dizem respeito ao desprendimento e à contemplação.**

**É necessário, ademais, que preexistam todas as virtudes que dizem respeito tanto à contemplação quanto à não contemplação.**



**Conforme foi dito, é necessário que para a felicidade de cada cidade preexistam nela todas as virtudes que se ordenam à contemplação. Mas, para a contemplação, ordenam-se tanto todas as virtudes que tem por objeto a contemplação como as que não têm [diretamente] por objeto a contemplação. Portanto, todas as virtudes são preexigidas para a felicidade. O fim das obras que não consistem na contemplação são as que consistem na contemplação, porque tanto as virtudes cuja obra são a contemplação como as cuja obra não são a contemplação são úteis para a contemplação e as deleitações que há nela, seja porque o fim do homem consiste na própria operação destas virtudes, seja porque suas obras dispõem o homem para este fim ou porque removem o que o impede. É necessário, portanto, que tanto a cidade como cada homem que deve ser feliz possuam a temperança, a justiça e a sabedoria e todas as demais virtudes que se ordenam à contemplação, quanto a fortaleza, a perseverança e todas as demais virtudes que não se ordenam à contemplação.**

**A cidade que deve tornar-se feliz deve pré possuir as virtudes que se ordenam à contemplação quanto às suas partes principais, que são os homens livres, não os servos. Aos servos não compete a contemplação, conforme diz o Provérbio. [É por isso que há virtudes] cujas obras não são a contemplação [mas que são necessárias para a mesma], como a guerra, pelas quais os homens são impedidos de se tornarem servos dos outros. Aqueles, de fato, que não têm disposição para enfrentarem os perigos máximos que há na guerra, nem são perseverantes neles, tornam-se servos daqueles que os invadem. A fortaleza, portanto, e a perseverança, são virtudes cujas obras se ordenam à não-contemplação.**

**Já a Filosofia é necessária para a contemplação, pois a sua obra é a própria contemplação.**

**Tanto para a fortaleza como para a perseverança como para a Filosofia são necessárias a temperança e a justiça. Pela temperança reprimem-se os movimentos da concupiscência, e pela justiça são dirigidas as operações do homem para com o outro. Tanto a justiça quanto a temperança, porém, são mais necessárias aos que contemplam e aos que conduzem a paz do que aos que tratam com a guerra. De fato, por causa do exercício da guerra e dos perigos que há nela, [os homens que tratam com ela] se dispõem à obra da temperança.**



A vida militar, de fato, possui muitas partes da virtude, conforme explicou-se no segundo livro desta Política. Ao contrário, a fruição dos bens da fortuna na tranquilidade predispõe a alma às injúrias. A posse das riquezas torna os homens contumeliosos e orgulhosos; crendo que tudo possuem pelas riquezas, crêem também que possuem todos os bens por possuírem riquezas e por isso são conduzidos pelo orgulho e desprezam os demais.

Por causa disso aqueles que querem agir na felicidade e gozar de todas os bens que pertencem à bem aventurança tem necessidade de muita temperança e de muita justiça. A estes é maximamente necessária a Filosofia, em cujo ato consiste o fim último do homem, a temperança pela qual são sedadas as concupiscências e a justiça pela qual são reguladas as operações para o outro, e isto tanto mais quanto mais perseveram na abundância de tais honras.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





**10. A ordem pela qual o corpo, o apetite e a inteligência devem ser dispostos para a virtude.**

Tendo declarado qual é o fim último da vida humana ótima, conseqüentemente o Filósofo quer investigar por quais meios e de que maneira os homens se tornam bons e estudiosos em relação a este.

Como já havia sido distinguido que há três coisas necessárias para tanto, isto é, a natureza, o costume [ou o apetite] e a razão, devemos considerar primeiro se os homens devem ser instruídos primeiro segundo a razão ou inteligência ou segundo o costume ou apetite, e se devem ser dispostos antes segundo a alma ou segundo o corpo. É necessário que estas coisas convenham, entre si com a devida conveniência, de tal modo que aquilo que por natureza é anterior seja disposto primeiro e o que é posterior seja disposto depois.

Como a razão é posterior à natureza e a imita, é ótimo que nas coisas que pertencem à razão segamos a disposição da natureza, de tal modo que antes sejam consideradas e dispostas as coisas que segundo a natureza devem ser consideradas e dispostas por primeiro.

O Filósofo prossegue declarando primeiro que os futuros homens estudiosos e bons devem ser antes dispostos segundo o corpo do que segundo a alma, e antes segundo o apetite do que segundo a inteligência.

Em todas as coisas nas quais existe algum fim as coisas que se ordenam ao fim devem ser ordenadas ao fim e serem dispostas segundo o que é congruente com as mesmas. Ora, é manifesto que, assim como nas demais coisas que são segundo a natureza e segundo a arte a geração se inicia por algum primeiro princípio imperfeito e termina em algo perfeito que é fim, assim também no homem a geração se inicia por algo imperfeito e tende a algo que é perfeito e fim.

Ora, este termo e fim natural do homem é a razão e a inteligência em ato, e não em potência, pelo que é necessário ordenar a geração do próprio homem e o estudo sobre os costumes e as disposições da mesma à razão, e ordená-las segundo o que lhes é congruente.



O apetite irracional precede pela geração o intelecto em ato pois, assim como o corpo e a alma são duas coisas diversas entre si, porque o corpo possui duas coisas diversas entre si, porque o corpo possui razão de matéria e de sujeito, enquanto que a alma possui razão de ato, assim também vemos que a alma do homem possui duas partes, das quais uma possui razão de movido e de sujeito, enquanto que a outra possui razão de principal movente. Estas [partes da alma] são o apetite irracional, que [inclina-se por natureza] a ser regulado pela razão, e a parte racional por essência que possui razão de movente.

Há para estas duas partes da alma dois hábitos diversos segundo o número. O primeiro é a virtude moral, o segundo é a virtude intelectual, dos quais um pertence ao apetite e o outro pertence ao intelecto ou razão. Assim como o corpo, portanto, segundo a via da geração, precede a alma, assim também o apetite irracional precede o intelecto e a razão em ato, o que é evidente pelo fato de que o ânimo, isto é, a virtude irascível, o prazer e a concupiscência já existem nas crianças imediatamente desde o nascimento. O intelecto e a razão em ato, porém, não existem senão depois de um certo decurso de tempo.

De tudo o que foi dito o Filósofo conclui que é necessário primeiro dispor o corpo do que a alma, e o apetite antes do intelecto, dizendo que, por causa destas coisas, isto é, que é necessário primeiro buscar e dispor as coisas que se ordenam ao fim antes [de dispor] o mesmo fim, e que o corpo se ordena ao intelecto e à razão como a um fim, conforme foi provado anteriormente, e o apetite semelhantemente, como a matéria se ordena à forma, é manifesto que é necessário cuidar antes do corpo do que da alma. Depois é necessário cuidar das coisas que pertencem ao apetite por causa do intelecto e, por causa disto, cuidar de todas as coisas que são da própria alma. De fato, todas as partes da alma e seus hábitos se ordenam à perfeição, que é segundo o intelecto.

## 9. A união conjugal.

Já que o ótimo legislador deve preocupar-se primeiramente acerca de como e por quais coisas os cidadãos são otimamente dispostos segundo o corpo e a disposição ótima dos cidadãos depende em primeiro lugar da boa disposição dos que os geram no ato da geração, o qual se realiza pela união do homem e da mulher através



**do vínculo conjugal, deverá portanto considerar as coisas que dizem respeito a esta união ou vínculo, isto é, em que idade, em que tempo e de que modo será feliz para os que se casam a união conjugal.**

**O legislador que deseja a boa disposição futura das crianças deve ordenar leis e estatutos sobre a comunicação nupcial dos cidadãos, considerando a disposição dos mesmos no tempo em que se casam, que sejam perfeitos em si mesmos, e aptos à geração e também considerando o tempo de vida de ambos, do homem e da mulher, isto é, quanto cada um pode viver segundo a natureza.**

**Deve-se considerar também a sucessão das crianças aos pais. Assim como os pais, segundo a lei da natureza, têm filhos para educá-los e discipliná-los até à perfeição, assim também, quando a necessidade torna alguns pais impotentes, os filhos devem auxiliá-los em suas necessidades.**

**O auxílio que pode ser dado aos pais idosos pelas crianças nascidas em sua velhice é de pouca utilidade por causa da impotência dos filhos. Semelhantemente o auxílio que pode ser dado às crianças geradas na velhice por pais idosos é débil por causa de sua impotência devido à senilidade. Por este motivo não convém que a união conjugal se realize entre idosos, nem tampouco muito próxima do início do nascimento, isto é, entre pessoas muito jovens. Os filhos venerarão mal pais ainda jovens e terão uma menor reverência em sua presença como a coetâneos e como que educados junto com eles.**

**O termo último da geração para os homens é determinado. Este termo, para os homens é, na maior parte dos casos, setenta anos e para as mulheres, na maior parte dos casos, cinquenta anos. O período de geração da mulher é mais breve do que o do homem, porque as mulheres são, por natureza, de menor virtude e calor do que os homens. Convém, por este motivo, para evitar dissensões no matrimônio, que a potência da geração termine simultaneamente em ambos.**

**Deve-se considerar, ademais, que o coito dos jovens é mau, por várias razões. Um dos motivos provém do próprio parto; as mulheres que concebem em uma idade imperfeita sustentam uma maior dor e muitas morrem, seja por causa da pequenez dos órgãos que se ordenam ao parto, seja por causa da debilidade das forças**



pois quanto menores forem as forças para resistir, tanto maior será a dor, conforme vemos que os mesmos pesos parecem mais pesados para os mais débeis. Nos jovens sabemos que as forças são menores e por isso o parto pode ser mais doloroso até o ponto de induzir a morte. O coito, ademais, é menos conveniente nos jovens por causa da virtude da temperança, convindo por este motivo aos mais idosos; os jovens que estão mais acostumados ao coito desde a juventude são mais intemperantes. De fato, as coisas às quais somos mais acostumados nos são mais deleitáveis e às coisas que nos são mais deleitáveis mais nos inclinamos. O coito dos jovens, ademais, é mau porque o corpo dos homens acostumados ao coito na idade imperfeita enquanto o corpo está em aumento é lesado e padece defeito na quantidade e na compleição que lhe é determinada.

Há, de fato, um certo tempo determinado em que os animais crescem que não é muito excedido pelo tempo destinado à geração. Assim que o crescimento cessa e o corpo é perfeito, convertendo-se mais alimento do que o que é necessário à nutrição, este é mais convenientemente ordenado à geração. O coito dos corpos não perfeitos produz um detrimento quanto à compleição por causa do resultado da secura e da frigidez, consumindo simultaneamente o quente e o úmido, de onde que o Filósofo diz no terceiro livro De Causis, comentando a duração e a brevidade da vida, que os animais muito coitivos e multi espermantes envelhecem rapidamente.

Já que o fim da geração nos homens em sua maior parte se dá aos setenta anos e nas mulheres em sua maior parte se dá aos cinqüenta e convém que os esposos simultaneamente careçam da potência de gerar, o coito dos jovens em seus corpos imperfeitos é mau, o corpo das mulheres em sua maior parte se torna perfeito aos dezoito anos e o dos homens aos trinta e seis, mais convém que o matrimônio se realize entre uma mulher de aproximadamente dezoito anos e um homem de aproximadamente trinta e seis anos. Deste modo se reunirão em corpos perfeitos e por consequência também nas virtudes.

A sucessão dos filhos em relação aos pais será mais oportuna se o casal, unido quando a mulher completa dezoito anos e o homem trinta e seis, gerar imediatamente. Os filhos sucederão aos pais no início de seu estado de corpo perfeito, aproximadamente no seu trigésimo ano de vida, quando a mãe tiver cerca de cinquenta e o pai



**cerca de setenta. Os pais, por causa de sua idade, já impotentes, serão auxiliados pela potência dos filhos já em sua perfeita idade.**

**Deve-se entender, porém, que embora os homens e as mulheres sejam da mesma espécie, todavia o período de vida de ambos não é o mesmo, porque o tempo de duração [de sua vida] não segue a razão da espécie comum de ambos, mas a virtude da compleição. Ora, a virtude da compleição é muito mais forte no homem do que na mulher por causa da abundância do calor e de sua melhor proporção quanto às demais qualidades. Por isso, segundo a natureza, os homens são de vida mais longa do que as mulheres. E porque aquilo que é mais perfeito necessita de mais tempo para a sua perfeição quanto mais coisas forem exigidas à sua perfeição, e os homens são mais perfeitos do que as mulheres, por isso necessitam de mais tempo para alcançarem a sua perfeição do que as mulheres, em sua maioria, embora, por causa da imperfeição da matéria, possa acontecer o contrário.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **11. Objeção à exposição da Aristóteles sobre a união conjugal.**

O Filósofo determinou o tempo da perfeição da mulher aos dezoito anos ou aproximadamente, e do homem aos trinta e sete anos ou aproximadamente. Poderia objetar-se que a união conjugal deveria fazer-se antes do que determina o Filósofo. Parece, de fato, que quando o homem principia a espermatar é que se deveria fazer tal união, e isto acontece muito tempo antes do que o Filósofo determina, isto é, no tempo da puberdade, e não aos trinta e sete anos. Ademais, os vários direitos que determinam o que parece dever considerar-se o bem comum, estabelecem que os matrimônios podem realizar-se quando a mulher completa doze anos e o homem completa catorze.

Para responder a esta possível objeção deve-se considerar que, segundo a intenção do Filósofo, se considerarmos a boa disposição dos que geram e a boa disposição da prole a ser gerada e, por consequência, a utilidade comum da cidade ou da região per se será melhor que esta união se realize quando os corpos de ambos estiverem perfeitos, que é o tempo determinado pelo Filósofo ou aproximadamente, na maioria dos casos. Os corpos sendo perfeitos, perfeitas serão as forças, e ademais não padecerão no crescimento ou na sua compleição enquanto tal, senão pela superfluidade ou algum outro motivo [extrínseco]. As crianças também serão melhor dispostas e, por conseguinte, também [serão melhor dispostas] quanto à alma, porque a boa disposição do corpo dispõe à boa disposição da alma e, deste modo, serão mais capazes da virtude e dos atos civis.

Por acidente, porém, convirá a alguns se casarem mais cedo ou mais tarde, por exemplo, se seus corpos se aperfeiçoam mais tardia ou precocemente, ou se tenha que se temer a fornicção com outrem, ou ainda outros motivos semelhantes. Embora a emissão do sêmen é encontrada [na maioria] dos homens mais precocemente, todavia não se segue daí que [apenas por isso] o homem seja melhor e mais apto à geração. Não é necessário naquele que procede do imperfeito ao perfeito que assim que este possa algo pela primeira vez já o possa perfeitamente, assim como também ocorre que quando alguém pode pela primeira vez tocar cítara de qualquer modo não se segue por isso que irá tocá-la



automaticamente, antes ocorrerá o contrário. As coisas, de fato, que são anteriores segundo a via da geração são mais imperfeitas, enquanto que as que são posteriores são mais perfeitas, como é o caso do homem que é posterior à criança.

Quanto aos direitos, estes não determinam ser ótimo que o matrimônio se realize no tempo da puberdade, isto é, quando a mulher alcança doze anos e o homem catorze, aproximadamente, mas limitam-se a conceder que estão seja este o primeiro momento em que o matrimônio possa ser contraído, porque só a partir deste momento poderá valer o consentimento matrimonial por causa do uso da razão.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **12. Os cuidados para com as mulheres grávidas.**

O Filósofo ainda declara que é necessário cuidar das mulheres grávidas para a boa disposição das crianças. É necessário que o legislador se preocupe com a boa disposição dos corpos das mulheres grávidas, pois as crianças geradas parecem receber o alimento da mulher através do útero, mediante veias e poros para tanto ordenados pela natureza, assim como as coisas que nascem da terra tomam seu alimento da própria terra por meio de raízes. O alimento tomado pela mulher é disposto segundo a compleição da mulher e a criança necessariamente é disposta por meio deste alimento pelo qual [a mãe] se nutre, maximamente no início [da gravidez]. A criança, portanto, será disposta segundo a disposição da mulher gestante. Portanto, será conveniente para a boa disposição da futura prole cuidar da boa disposição das mulheres.

É especialmente importante cuidar para que as mulheres grávidas não se entorpeçam muito pela preguiça que freqüentemente lhes ocorre [durante a gestação] por causa do defeito do quente e da superabundância do úmido [contido em alimentos indigestos]. Se a mulher grávida de entorpecer muito pela preguiça, também o calor e o espírito se entorpecerá na criança.

Convém também que as mulheres grávidas não façam uso de alimentos muito sutis, ora porque sua final digestão produzirá uma refeição inútil mais do que uma refeição verdadeira, ora porque imediatamente por causa de sua fácil digestão este elemento será absorvido pelos membros mais fortes do corpo no todo ou em sua maior parte, de tal maneira que pouco ou nada de supérfluo passará para a nutrição do feto.

Fácil será para o legislador prevenir a preguiça das mulheres grávidas se se preceitua, [por exemplo], que as que forem galardoadas com a honra da geração que façam diariamente ou pelo menos duas ou três vezes por semana uma peregrinação a algum santuário para que os deuses, que lhes foram propícios na concepção, possam tornar a ser-lhe benévolos onde será mais necessário, a saber, no parto. O Filósofo aqui fala segundo a opinião dos antigos gentios que opinavam existir uma multidão de deuses.

Embora para a boa disposição futura das crianças convenha que as



**mulheres exerçam algum trabalho, para que não se tornem preguiçosas, todavia quando já tiverem nascido e começarem a disciplinar-se ao bem da inteligência que é a especulação, não convirá trabalhar muito, mas poder dispor o corpo mais preguiçosamente, para que não ocorra que pela continuidade dos trabalhos se distraiam da disciplina e pelo movimento do espírito se inflamem excessivamente e se tornem extremamente irrequietos, o que não convém à especulação.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





### **13. Duração e exclusividade do matrimônio.**

O Filósofo declara a seguir que a união do homem e da mulher é disposta no gênero humano pela natureza para a geração, educação e aprendizado da prole. Nem o homem nem a mulher sozinhos seriam suficientes para tudo isto por si mesmos e é por isso que se faz necessário que se unam por mútuo consenso para este fim, não por algum tempo, mas até a perfeição da prole segundo o corpo e segundo a alma.

Se a geração se iniciar no tempo determinado pelo Filósofo, tudo isto se dará até o fim da vida do casal.

A criança, de fato, se for homem, não se tornará homem perfeito senão aos trinta e sete anos aproximadamente, e se a estes trinta e sete anos se acrescentarem os trinta e sete anos do pai que o tiver gerado antes da própria geração, serão setenta e quatro anos, tempo em que o homem será naturalmente impotente à geração e já próximo ao fim da vida. E é por isso que a união do homem e da mulher por toda a vida para a perfeição da prole provém da natureza inclinante, e toda união que se faz além desta comunicação é inatural.

O Filósofo diz também que é por este motivo que seja lei e que se repute como bem não permitir a união do homem com outra mulher ou da mulher com outro homem. Se, de fato, se permite que um homem se aproxime de outra mulher que não a sua pela fornicção, já que depois desta união não permanecerão unidos por consentimento para a educação da prole, seguir-se-á o mal e a imperfeição maximamente, pelo que de nenhum modo deve-se permitir a união do homem e da mulher com outro onde existe e se conhece o matrimônio. Seguir-se-ia, outrossim, o mal da prole, a incerteza e a injustiça. Não se deve permitir isto principalmente no tempo da procriação dos filhos, pois então maximamente ocorreria o erro pela incerteza. E se alguém surgir que faça tais coisas, seja punido por uma punição comensurada ao pecado, para que segundo a medida do pecado seja o modo da punição.

Deve-se notar que o Filósofo proíbe aqui como mal per se em primeiro lugar a união com a mulher alheia, embora ela seja livre; mais ainda a união com a mulher de outro por causa da injustiça e



maximamente com a mulher alheia no tempo destinado à geração.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





#### **14. A educação das crianças até a terceira idade.**

Quando as crianças tiverem nascido de suas mães, é manifesto que o alimento faz uma grande diferença para a potência e a disposição do corpo segundo a diferença de sua qualidade. Assim como o alimento é segundo a virtude, tal fará ser o corpo. A virtude do alimento que se converte naquilo que é alimentado permanece nele; assim como as virtudes das coisas que são mescladas permanecem ainda mescladas, embora as formas se corrompam, assim também a virtude daquilo a partir do qual algo se gera permanece de algum modo naquilo que é gerado.

Ora, é manifesto que, considerando os demais animais, e também os povos diversos que têm o cuidado de induzir nas crianças o hábito e a disposição para a guerra, que a natureza abundante do leite é o alimento conveniente e familiar ao corpo humano. [É o que se observa] em muitos animais, nos quais o feto, após o parto e durante um certo tempo, é alimentado pelo leite, e semelhantemente entre os povos que querem bem dispor as crianças. Por isso o alimento convenientíssimo para as crianças após o parto é a natureza do leite, e mais o da própria mulher que o dos animais, e muito mais ainda o da própria mãe do que o de outra. De onde que aqueles que são alimentados pelo leite da própria mãe deverão ser melhor dispostos segundo a natureza.

As crianças, ademais, imediatamente após o nascimento, devem ser acostumadas a pequenos movimentos, por exemplo, movimentos das mãos, dos pés e das outras partes. O calor natural é exercitado e afinado pelo movimento destas partes, o qual, consumindo a superfluidade do úmido, seca o corpo e o torna mais forte. E Avicena acrescenta que, juntamente com o movimento, deve-se procurar a consonância da música e a voz de uma cantiga para deleitar nas consonâncias musicais pelo motivo que será declarado mais adiante.

Convém também para a boa disposição das crianças nesta idade acostumar os pequenos a um frio moderado, pois isto aproveita para a saúde do corpo e para as ações bélicas futuras. Quando são acostumadas desde a juventude para a tolerância do frio, sobrevindo a idade os homens não serão oprimidos pelo frio durante a guerra, onde às vezes isto se faz muito necessário, nem



**padecerão de doenças que daí resultam.**

**Ademais, por causa do costume ao frio, o calor se fortifica nas crianças e os corpos se tornam mais fortes, sendo por isso que há um costume entre alguns povos bárbaros de banhar as crianças na água fria assim que tenham nascido. Em outros lugares, como nas Gálias, entre os moradores das praias mais ocidentais, costuma-se vestir as crianças com trajes finos. De modo geral tudo quanto é possível acostumar-se a um bom hábito futuro é melhor que seja acostumado imediatamente desde o princípio, quando se é mais maleável. Não pouco difere, mas muito, acostumar uma criança desta ou daquela maneira.**

**Convém acostumar as crianças aos exercício de acostumar-se ao frio desde o início mas gradativamente, de tal modo que primeiro sejam acostumadas a tolerar frios mais moderados e em seguida a frios mais e mais excedentes à medida em que a virtude e a compleição mais se fortificam, tudo isto por causa da fortificação do calor interior e outras utilidades, com o devido cuidado de não se agravar a natureza por causa do excesso de frio ao qual se expõem as crianças. O mesmo pode-se dizer semelhantemente quanto ao acostumar-se as crianças a toas as demais conveniências; a natureza das crianças, por causa da sua [compleição] tenra e mole é capaz de acostumar-se a qualquer coisa que não seja dura e pesada para a sua natureza.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **15. A educação das crianças do terceiro ao quinto ano de idade.**

Na idade seguinte, que se estende deste o terceiro ano até o fim do quinto ano, na qual as crianças não são capazes do aprendizado e da disciplina por causa da compleição tenra e da imperfeição das virtudes, nem são também capazes de grandes trabalhos, pois pela violência destes poderiam ser impedidas em seu crescimento, será necessário exercitá-las em algum pequeno movimento, de tal maneira que a inércia dos corpos fuja pelo exercício do calor que desfaz a superfluidade do úmido. Este exercício no movimento deve ser feito através do jogo e outras ações. Os jogos não devem ser inclinantes à servilidade, mas devem ser mais liberais, nem muito trabalhosos ou violentos, para não pesar sobre as forças pelo excesso, nem tampouco muito moles ou remissos, para que não favoreçam a preguiça.

Nesta idade convém exercitar as crianças nas coisas que dizem respeito ao ouvido, ouvindo alguns pequenos discursos e fábulas antigas, para que se exercitem no falar e nas razões dos nomes. De tudo isto devem ter o maior cuidado os príncipes que tiverem sido publicamente encarregados para tanto. Devem porém, cuidar nesta idade que tudo aquilo no qual se acostumem estas crianças, movimentos, operações e jogos, discursos e fábulas que ouvem, assim como também naquilo que vêem, sejam imagens das coisas com as quais posteriormente deverão conviver com seriedade e como que um caminho para as coisas que conseqüentemente deverão estudar ou dedicar-se. De fato, as coisas nas quais nos acostumamos por primeiro mais inclinam posteriormente, porque o que é costumeiro torna-se mais deleitável.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





**16. O que deve ser proibido na educação das crianças do terceiro ao quinto ano de idade.**

Alguns governadores de cidades detestam [inconvenientemente] que se proíba que as crianças chorem. [Coibir o choro das crianças] é conveniente e contribui para o aumento da virtude e do [aprendizado], e por meio disto se realiza um certo exercício corporal. Quando se coíbe o choro, há uma retenção interior do espírito, enquanto que no choro há uma difusão exterior do mesmo. A retenção interior da espírito contribui para a sua força, congregando-a interiormente; a virtude unida é mais forte do que a mesma dispersa, e a força do espírito é importante para o crescimento e para muitas outras coisas.

Os reitores das crianças a quem cabe regrá-las deve considerar que na educação das crianças são para elas como que a sua regra, assim como a razão é a regra das virtudes inferiores. Assim como toda a desordenação das virtudes inferiores deve ser imputada à parte racional da alma, assim também a desordenação das crianças recebida na primeira idade deve ser imputada aos seus mestres.

Os mestres devem cuidar que as crianças convivam o quanto menos puderem com os servos; nesta idade, até o sétimo ano, é necessário que elas convivam na casa e nela recebam o seu alimento, onde os servos trabalham. A convivência com os servos faz com que as crianças recebam uma certa inclinação para as ações servis pela que ouvem e vêem os servos dizer e fazer, mesmo que sejam pequenas e bem informáveis a qualquer coisa. Aquilo no qual as crianças se acostumam, principalmente na primeira idade, maximamente se lhes torna agradável e, sendo agradadas, facilmente se inclinam à mesma.

Daqui o Filósofo conclui que deve-se evitar a exposição das crianças ao ouvido das coisas torpes, dizendo que é necessário que o bom legislador extermine completamente da cidade as conversações torpes, como aquelas que dizem respeito ao que é venéreo e todas as demais coisas que são além da razão e da honestidade, assim como qualquer outra coisa torpe. De fato, quando alguém facilmente diz coisas torpes, segue-se que ele próprio se aproxima do fazê-las. É freqüente que ao se falar de alguma coisa torpemente agível se medite na mesma mais vezes e,



pela freqüente meditação seguir-se-á uma maior inclinação à sua prática. E, embora estas coisas devam ser universalmente proibidas na cidade, maximamente porém devem ser proibidas nos jovens e da presença dos mesmos, de tal modo que estes nem digam nem ouçam de outras coisas semelhantes. Tudo o que as crianças ouvem, vêem ou fazem na primeira idade, admiram-nas como algo que lhes é novo e porque as coisas que são melhor lembradas também mais agradam, as coisas admiráveis sendo de fato deleitáveis, as crianças mais facilmente se inclinam ao que mais as deleita.

Se alguém transgredir estas coisas, dizendo ou fazendo o que é proibido neste assunto, se se tratar de um homem livre que não tenha alcançado alguma dignidade, seja punido sendo privado da mesa nos convívios comuns e por algumas dehonestações ou repreensões condizentes com a transgressão. Se se tratar de um idoso de preeminência e que tenha alcançado alguma dignidade, seja punido por meio de uma desonra servil [em serviço] que não condiz com o seu estado e que seja para alguma utilidade, já que fez o que não lhe era condizente. De fato, é manifesto que o prelado, quando peca, deve ser punido mais amplamente do que uma pessoa particular, não só por ter transgredido ao pecar, como também porque ofereceu aos súditos a ocasião de pecar, fazendo crer que fosse bom e lícito tudo aquilo que os súditos vêem que ele faz ou diz.

O Filósofo sustenta que as crianças devem ser preservadas da visão do que é desonesto dizendo que, já que dissemos que deve ser exterminado da cidade tudo o que [possa ser ouvido] de torpe, deve ser manifesto também que deve ser evitado na cidade que se vejam figuras desonestas, e principalmente no que diz respeito aos jovens. Da visão destas coisas produz-se, por causa da admiração, maximamente nos jovens, a imaginação e a memória das mesmas. À sua imaginação ocorrerá que se disponha o apetite e as virtudes motivadas pelo apetite. A fantasia e a inteligência, conforme diz o Filósofo no livro Sobre o Movimento dos Animais, possuem as virtudes das coisas e por isso os príncipes devem cuidar que nem as esculturas, nem as pinturas que devem ser expostas em lugares tanto públicos como privados sejam feitas de modo a conterem a representação destas coisas.

Os jovens podem ser facilmente proibidos de ouvir e ver coisas desonestas, de ebriedade e universalmente de todas as ações de



**coisas torpes se forem ocupados em alguma outra disciplina e forem acostumados a deleitar-se nela. Ocupados com os prazeres de uma ocupação [honestas], menos atenção darão às demais. Sobre a natureza [de tais ocupações honestas] o Filósofo se escusa de tratar no momento dizendo que irá determiná-las mais adiante.**

**O Filósofo passa a investigar um certo sinal pelo qual fica evidente que as coisas que ouvimos e conhecemos no princípio se tornam em nós mais deleitáveis e que as favorecemos e, portanto, nelas persistimos, como algo que nos é grato e deleitável. Ele afirma que um certo Teodoro, ator em tragédias [de teatro grego], considerava e não erroneamente, que quando fosse representar alguma peça, não queria que ninguém a tivesse representado antes dele mesmo, fosse quem fosse o ator. Considerava estas coisas porque sabia que os espectadores mais favorecem a quem assistem por primeiro, do que fica evidente que amamos aquilo que primeiro conhecemos, e ao qual primeiro nos acostumamos.**

**É manifesto que o mesmo ocorre quanto ao homem que se acostuma ao ouvir e ao agir. Em ambos estes casos o costume se inclina a coisas semelhantes. Tudo aquilo que fazemos por primeiro, vendo ou ouvindo ou de qualquer outro modo, por exemplo, na primeira idade, mais amamos, porque mais nos deleitamos nelas, admirando-as como novas, e as coisas que mais amamos, mais podemos operar. Pelo que se acostumamos na primeira idade as crianças a ouvirem comédias e tragédias, mais elas serão inclinadas às coisas que são por elas representadas na idade futura, o que seria inconveniente. É, por isso, necessário tornar estranho aos jovens na primeira idade tudo o que é torpe e desonesto, seja pelo costume nas coisas contrárias, seja pela pena infligida aos que operam tais coisas. E, entre todos estes, as que mais devem ser cuidadas são as de maior e mais fácil adesão, que são as desonestidades acerca do que é venéreo, da bebida e da comida. A concupiscência destas coisas, de fato, são como que inatas em nós desde a juventude, segundo diz o Filósofo no Segundo Livro da Ética.**

---

▪ ***Anterior***

▪ ***Índice***

▪ ***Posterior***





## 17. A educação das crianças do quinto ao sétimo ano.

Passados os cinco anos, nos dois anos seguintes até o fim do sétimo ano será necessário que os jovens possam inspecionar as disciplinas nas quais serão ensinados, de tal modo que se devem ser ensinados na arte eqüestre, devem tornar-se inspetores dos eqüestres, se devem ser ensinados na música, devem ser inspetores das artes musicais, de tal modo que pelo ouvido e pela visão de tais coisas se acostumem com as mesmas e mais se inclinem a elas.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **18. Os demais períodos da educação dos jovens.**

O Filósofo, desejando continuar o assunto do que trata, divide o tempo conveniente que se segue à disciplina [exposta até o sétimo ano de vida]. Ele sustenta que há [mais duas idades segundo a qual deve-se dividir a disciplina conveniente a cada uma destas idades. A primeira vai do fim do sétimo ano até a puberdade, isto é, até o fim do décimo quarto ano; a segunda vai do fim do décimo quarto ano até o [vigésimo primeiro] ano de idade.

[Embora o Filósofo tenha dividido a educação dos jovens em três períodos de sete anos, desde o nascimento até o sétimo, do sétimo até o décimo quarto e do décimo quarto ao vigésimo primeiro], os que sustentam que o fundamento desta divisão [é numérico] não sustentam uma posição correta. É necessário que estas divisões de idade sejam divididas segundo a divisão natural da disposição do homem, o [que resulta numa divisão do tempo], mas de modo que as idades se diversifiquem segundo a diversidade do modo de vida e das disposições naturais. Às vezes, de fato, estes estados se diversificam segundo uma divisão de tempo menor do que sete anos, enquanto que outras vezes segundo uma divisão de tempo menor.

Um é o estado da conversação natural do homem nos três primeiros anos de vida, outro nos dois anos seguintes e outro ainda nos dois semelhantemente seguintes. Por isso, segundo estas três idades o primeiro setênio de vida do homem é perfeitamente dividido.

O estado seguinte da conversação e modo de vida do homem é contido no setênio seguinte às idades precedentes, e o que se segue a este está contido em outro setênio ainda. Estas duas idades se distinguem através de dois setênios [completos].

O estado de vida que se segue a estes dois períodos de sete anos é ainda mais longo, estendendo-se [desde os vinte e um anos] até o trigésimo sétimo ano de vida aproximadamente. Este período, portanto, não é medido por um setênio, mas por um número maior de anos. [O Filósofo quer mostrar, com isto], que os períodos de vida [do homem] não se medem universalmente por setênios, [mas para encontrar a divisão correta] é necessário usar de uma distinção segundo a natureza.



No livro seguinte desta Política, que é o oitavo, o Filósofo considerará em primeiro lugar se devem ser tomados cuidados especiais acerca da disciplina própria das crianças. Já que ele responderá a esta questão afirmativamente, o Filósofo passará a considerar se é necessário que a disciplina seja comum ou própria, conforme era feito no seu tempo em muitas cidades. Dado que mais convirá ser comum, em terceiro lugar o Filósofo considerará como deverá ser a disciplina.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## LIVRO VIII

### I. A EDUCAÇÃO DAS CRIANÇAS

#### 1. Introdução.

Depois que o Filósofo declarou como e por quais meios os jovens devem ser dispostos a instituídos quanto ao corpo até o fim da terceira idade, que segundo o Filósofo se inicia aos sete anos, agora pretende declarar como devem ser instruídas e dispostas segundo o colocado nas duas idades seguintes, as quais terminam no final do vigésimo primeiro ano.

- 
- *Anterior*
  - *Índice*
  - *Posterior*





## **2. O legislador deve-se ocupar da educação dos jovens.**

**Ninguém, de fato, que tenha o reto uso da razão, duvida que o legislador que se ocupe do bem comum da cidade deve tratar maximamente da disciplina e da boa disposição dos jovens.**

**É necessário que o legislador trate e tenha cuidado de tudo quanto que, não sendo feito, lese e corrompa as repúblicas, pois deve o legislador procurar o bem e a salvação da república. Não cuidar, porém, da boa disposição das crianças e deixar que elas se acostumem no que elas quiserem é algo que lesa e corrompe a república.**

**A razão é que convém que o governante acostume e disponha os futuros cidadãos de qualquer república segundo o modo que lhe será conveniente como a matéria [se dispõe] à forma. Ora, o costume de cada república e a disposição que lhe é conveniente são os princípios da constituição da república e da sua conservação uma vez instituída, assim como a boa preparação da matéria para a forma é o princípio da condução daquela forma ao ser e de sua [posterior] conservação. E sempre o melhor costume será o princípio da melhor república, assim como a disposição mais excelente da matéria será o princípio da geração da forma mais excelente.**

**Do que é manifesto que a boa disposição e costume dos jovens para a república a instituem e a salvam, de onde que também pela indisposição oposta das mesmas e pela negligência a este respeito a república é destruída e corrompida. Conclui-se, portanto, que o legislador deve cuidar da disposição ou disciplina das crianças.**

**Ademais, assim como ocorre nas outras potências e artes operativas em relação às operações, assim também ocorre nas virtudes políticas e na ciência política em relação às ações políticas. Mas ocorre nas demais potências e artes que a todas é necessário preexistir alguma disposição da matéria, ou algum aprendizado ou costume. Isto é o que se observa na [atividade] especulativa, pois toda arte e toda doutrina raciocina a partir de um conhecimento preexistente, e nas [atividades] práticas, como na arte de tocar flauta. O que deve tocar flauta corretamente deve primeiro acostumar-se a certos prelúdios e rudimentos, assim como nas**



demais [atividades] práticas. É necessário, de fato, que a matéria se disponha bem para a ação, porque os atos das coisas ativas se realizam no paciente bem disposto.

Por tudo isto [é necessário dizer que] nas virtudes e na ciência política importa pré aprender, examinar-se e dispor-se em certas coisas para uma futura ação reta, do que deverá preocupar-se o legislador, se a sua intenção é o bem e a salvação da república.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





### **3. É necessário haver um cuidado comum para com a disciplina das crianças.**

O Filósofo deseja provar agora ser necessário haver um cuidado comum quanto às crianças, pois em uma cidade una deve haver uma disciplina una para todas. O motivo para tanto é que para qualquer coisa cujo fim seja uno per se deve haver uma disciplina una das coisas que se ordenam ao fim, pois a razão das coisas que são para o fim são tomadas a partir do fim, e das coisas cuja razão é una, a disciplina também é una, enquanto tal. Ora, para todos os que vivem em uma cidade segundo uma república una há um só fim, que é o fim da república. Pelo que é manifesto que necessariamente deve haver uma só e mesma disciplina para todos.

[Este argumento, que vale para toda a cidade em geral, é aplicado em seguida ao caso dos jovens e crianças]. O Filósofo passa a provar que é necessário haver um cuidado das crianças no que diz respeito à disciplina.

É necessário que o legislador tenha um cuidado uno e não dividido quanto à disciplina das crianças, ao contrário do que se observa em algumas cidades onde cada um cuida das próprias crianças segundo lhe parece, instruindo-as separadamente por uma disciplina própria em qualquer coisa que lhe pareça útil, uns e outros nisto e naquilo. A razão disto é que nas coisas em que há uma disciplina una e comum, convém possuir um cuidado e estudo comum, para que o cuidado seja proporcional à disciplina. Mas na cidade una, para todos há uma disciplina una, assim como também uma só e mesma razão, conforme mostrado anteriormente. Portanto de todas elas deve-se ter um cuidado comum e que seja a mesma quanto a ela.

Ademais, o cuidado e a disposição da parte deve ser segundo a relação para com o todo, seja porque a parte é por causa do próprio todo, seja porque a parte possui razão e ser proveniente do próprio todo. Agora, porém, simultaneamente com isto que acabamos de dizer deve-se entender que cada cidadão não é apenas de si mesmo, nem por causa de si mesmo, mas são todos da cidade e por causa dela, de onde que o cuidado de cada cidadão e a disposição que deverá ter deverá ser segundo a relação para com toda a cidade e o bem dela. Portanto, os jovens devem ser cuidados e dispostos



**segundo o mesmo modo pelo qual toda a cidade deve ser cuidada e disposta para o bem comum. Ora, de toda a cidade deve-se ter um cuidado comum, de onde que também deverá ser feito o mesmo no caso dos jovens.**

**O mesmo pode ser manifestado pelo exemplo. Alguém poderia louvar razoavelmente os Lacedemônios, que são considerados bons governantes neste assunto, principalmente no cuidado e no estudo com que se empenham acerca da disciplina das crianças, e isto não privativamente, mas comunitariamente, bem considerando que a boa disposição comum das crianças levaria como conseqüência a uma boa república. É manifesto, portanto, ser necessário que o legislador tenha cuidados e estabeleça leis sobre a disciplina dos jovens, e que este cuidado e disciplina quanto a estas coisas deve ser comum.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





#### **4. Qual é a disciplina pela qual os jovens devem ser educados.**

**É necessário que para o governador da cidade não se esconda qual é a disciplina comum das crianças, e como e até onde é necessário educar as crianças na mesma.**

**A razão é que muitos duvidam disto, como é evidente pelas obras e pelas diversas opiniões que há sobre este assunto. Não todos opinam que as crianças devam ser ensinadas nas mesmas disciplinas, nem que devam ser ordenadas à virtude, nem que devam ordenar-se a um mesmo [fim] ótimo. Alguns opinam que devam ser ordenadas a uma mesma coisa, como a arte dos julgamentos ou a retórica, outros que devam ser ordenados a outra, como à arte da medicina, a arte exercitativa ou outras semelhantes. Tampouco é manifesto para todos se é mais necessário ensinar as crianças [e] acostumá-las nas coisas que pertencem ao intelecto, isto é, nas virtudes intelectuais, ou se nas coisas que pertencem ao costume da alma, isto é, nas virtudes morais que estão na parte apetitiva da mesma. Ademais, a consideração da disciplina que se ordena à vida ativa é plena de turbacão, [isto é, não há concórdia entre os homens sobre qual seria o fim especificamente considerado da vida ativa, a saber], qual seria [a vida ativa] ótima, aquela que mais deveria ser buscada. Homens diversos sustentam coisas diversas neste assunto, segundo os diversos fins que cada um constitui para si nas coisas agíveis.**

**Ademais, não é manifesto se é mais necessário dedicar-se às operações da vida ativa, ou às coisas que tendem à virtude que é o princípio das mesmas, ou acerca das coisas supérfluas, por exemplo, as deleitações sensíveis não necessárias. Diversos homens sobre estes assuntos opinam diversamente, e qualquer um deles tem os seus próprios juízes. Ninguém também se expressa concordemente sobre qual seria a principal das virtudes; nem todos honram a mesma [virtude] como a principal, mas alguns a esta e outros a aquela. Já que, portanto, destas coisas diversas homens diversos opinam diversamente, é razoável que consideremos qual é a disciplina que deve ser estudada e o que é o ótimo para as crianças. O Filósofo passará a declará-la primeiro em universal, para depois fazê-lo mais determinadamente. [Esta segunda parte, porém, foi deixada inacabada por Aristóteles, cujo tratado de Política**



**deveria estender-se mais do que presentemente chegou até nós].**

**O Filósofo declara que, universalmente falando, as crianças devem ser exercitadas nas disciplinas úteis e liberais.**

**[Para entender a sentença do Filósofo], deve-se considerar que o homem livre é aquele que é causa de si mesmo, tanto pela razão de causa movente como pela razão de fim, conforme já foi anteriormente exposto.**

**O homem é causa de si mesmo na razão da causa movente quando é movido prejudgando e ordenando o modo e a razão de agir por meio daquilo pelo qual é homem e que é principal nele, [isto é], o intelecto.**

**O homem é causa de si mesmo na razão de fim quando é movido ao bem e ao fim de si mesmo segundo esta mesma coisa que é principal nele segundo o intelecto.**

**O homem é tanto mais livre segundo a natureza quanto mais é capaz de ser movido por aquilo que é principalíssimo nele e ao seu fim e bem que é segundo este mesmo principalíssimo.**

**O homem é dito servo quando não é capaz de ser movido, por indisposição da matéria, pelo intelecto próprio pelo qual é determinado, mas pelo intelecto e pela razão de outro e quando nem também opera por causa de si mesmo, mas por causa de outro [como a um fim]. E quanto menos for capaz de mover-se por si e mais por outro e para o fim do outro, tanto mais será servo.**

**Segundo isto a ciência livre ou liberal foi assim chamada pelos antigos como sendo aquela pela qual o homem se dispõe per se segundo o intelecto ao seu fim próprio. A ciência pela qual o homem é disposto para ordenar-se ao bem do corpo per se e aos bens exteriores é dita ciência servil, porque se ordena ao bem daquilo segundo o qual deveria servir no homem, como as artes mecânicas, as quais maculam de um certo modo o intelecto do homem acerca das coisas que não são próprias a si mesmo enquanto tais.**

**Entre as ciências liberais aquela que é maximamente livre é a que imediatamente dispõe o intelecto para o seu fim ótimo, aquela em cuja operação a felicidade consiste. As que dispõem o intelecto**



**mediatamente as mesmo são menos liberais, como as ciências posteriores cujos conhecimentos se ordenam a conhecimentos superiores, embora ocorra que seu conhecimento já possa ser buscado por causa de si mesmo, [e não apenas instrumentalmente]. É aquela que entre as ciências especulativas é minimamente liberal será aquela na qual minimamente se busca o saber por causa de si mesmo e que por muitos meios se ordena ao bem último do homem.**

**Embora a ciência maximamente liberal não possa ser mal usada quanto ao uso per se dela própria, isto todavia pode ocorrer com as ciências posteriores menos liberais inclusive quanto ao uso delas por si mesmas. Assim como acerca do fim último do homem não é possível que de modo simples o homem possa mal haver-se, nas coisas que todavia se ordenam a este fim sucede que algumas vezes se faça mau uso. Isto ocorre quando pela consideração ou pelo seu exercício alguém é retraído do fim ou das coisas que são mais próximas do fim, como ocorre quando pela consideração de alguma ciência posterior de alguma coisa menos cognoscível alguém é retraído da consideração que há na primeira em relação ao maximamente cognoscível.**

**Consideradas todas estas coisas, Aristóteles supõe que convém ensinar às crianças nas disciplinas úteis em relação ao fim, mas não em todas as úteis, mas naquelas que são [simultaneamente úteis e liberais]. Não convém, de fato, ensinar as crianças em todas as coisas universalmente úteis, mas apenas nas úteis e liberais, o que fica manifesto pela distinção que há entre disciplinas liberais e iliberais. As disciplinas liberais dispõem per se o intelecto ao fim, enquanto que as liberais per se se ordenam ao bem do corpo.**

**Não convém que as crianças participem de qualquer uma das coisas úteis em relação ao fim que per se tornam o participante um mercenário. Deve-se entender por operação, arte e doutrina mercenária aquelas, quaisquer que sejam, que dispõem os corpos ou a alma dos homens livres, ou mesmo o intelecto, mal e inutilmente para o uso e as ações das virtudes morais e intelectuais, assim como ao uso da perfeitíssima virtude que é a felicidade, e todas as artes, quaisquer que sejam, que dispõem o corpo de um modo pior a estas artes e em cujas operações o intelecto é absorvido. Estas são as artes forenses, e as artes em que o corpo é maculado, pois pelo uso das mesmas a mente não pode aplicar-se às coisas que são o seu próprio bem per se e ela mesma é deprimida para as coisas nas quais a sua perfeição, segundo se, não pode ser**



**encontrada.**

**O aprendizado e o uso da primeira e principal virtude deve ser buscado sem limitações. A participação nas demais ciências liberais, isto é, aquelas cujo uso se ordena a outro mais excelente, pode, entretanto, tornar-se não liberal. Exercitar-se de um modo contínuo e assíduo nas mesmas buscando nelas tanta quanto perfeição seja possível é muito nocivo, pelos motivos já mencionados, pois a ascensão e a consideração contínua nestas artes inibe de modo simples ou pelo menos em parte o uso da virtude ótima. Ademais, é manifesto que estas ciências e seu uso ordenam-se a um fim ulterior. Embora o apetite do fim [deva] ser infinito, o apetite das coisas que se ordenam ao fim [não deve] ser infinito, mas determinado pelo fim. E por isso aprender e considerar as demais artes liberais até um certo ponto é liberal, na medida em que são úteis para o fim, mas não mais do que isto.**

**Há também muita diferença quanto ao fim pelo qual alguém aprende ou se exercita em alguma [arte liberal]. Quando isto é feito por causa do ato de uma virtude maior do que [o da própria arte], não se tratará de algo mau ou iliberal, o mesmo devendo-se dizer se isto é feito por causa do bem da virtude de algum amigo, pois o amigo é um outro si mesmo. Porém se alguém se aprende e exercita freqüentemente por causa dos outros, para que daí possa ganhar alguma comodidade ou utilidade segundo bens exteriores, como o fazem muitos juristas e médicos, isto se tornará uma obra mercenária e servil. Chamamos, de fato, uma disciplina de servil quando ela se ordena ao corpo e aos bens exteriores com a promoção da depressão da inteligência.**

**Note-se que o Filósofo se refere a alguém que *"aprende e exercita freqüentemente [uma arte liberal] por causa das outras"* porque às vezes é bom utilizar estas ciências para o bem dos outros, algumas vezes por causa do bem dos outros apenas sem nenhuma utilidade própria, como quando estes passam por necessidade e não podem ser ajudados de modo oportuno nem por si nem por outros, outras vezes também por uma utilidade própria para que nos tragam um lucro dentro dos limites da razão, na medida em que isto possa ser útil ao fim e ao bem segundo a inteligência, de um modo que não deprimam a própria inteligência em seu uso. Estas disciplinas e aprendizados, deste modo, podem ordenar-se a ambos os fins, porque elas podem ser bem e mal usadas em relação ao fim [último do homem], conforme foi mencionado.**



---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 5. *Quais são as ciências convenientes às crianças.*

O Filósofo passa a declarar determinadamente quais são as ciências convenientes às crianças. Ele sustenta que são quatro as disciplinas que os jovens costumaram aprender nas cidades que são bem governadas: a disciplina das letras, isto é, a gramática e universalmente toda a arte do raciocínio, a agonística, a música e a arte figurativa que compreende tanto a pintura como a escultura. Todas estas artes são muito úteis às operações da vida humana e também muito boas segundo si mesmas, na medida em que nelas, de algum modo, se aperfeiçoa o intelecto.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **6. Como as crianças devem ser educadas na música.**

Há uma dúvida acerca do motivo pelo qual os jovens devem ser educados na música por causa da diversidade de opiniões que existe no tocante a este assunto.

Alguns aprendem a música por causa do prazer que esta proporciona aos sentidos. O som da música, de fato, move o ouvido proporcionalmente e a esta apreensão segue-se uma deleitação sensorial.

Outros, porém, instituíram o aprendizado da música por causa do conhecimento das proporções e por causa da especulação das próprias harmonias e porque, assim fazendo, a natureza humana aprende a apetecer, segundo o intelecto, não somente a operação reta das ações externas, mas também a abandonar as operações exteriores para entregar-se à especulação.

A música deve ser aprendida não como algo necessário, mas pelo próprio aprendizado e pela deleitação que há no abandono da atividade externa, e não por causa de alguma utilidade exterior. Existem disciplinas em que as crianças devem ser educadas não por serem úteis ou necessárias por causa de um bem exterior, mas por serem liberais e honestas por si mesmas. É manifesto que desde a antigüidade temos testemunhos de que existem ensinamentos para as crianças que são liberais e honestos em si mesmo e que a música é um destes ensinamentos.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## 7. Como as crianças devem aprender a ciência das letras.

É manifesto que é necessário ensinar as crianças em certas disciplinas úteis, não porém por causa de sua utilidade exterior, mas por serem úteis para as ciências e as atividades liberais. Entre estas estão as ciências das letras, que não é útil somente para os bens exteriores, mas também porque por meio dela é possível aprender muitas coisas de outras ciências, como as que são aprendidas pelo hábito de ouvir de outro, o que não se pode fazer senão pelo discurso significativo.

- 
- *Anterior*
  - *Índice*
  - *Posterior*





## **8. Como as crianças devem ser educadas nas artes figurativas.**

**Convém simultaneamente ensinar as crianças nas artes figurativas, que abarcam não apenas a escrita e a pintura, mas também a escultura, não somente para que não sejam enganadas quando venderem o que lhes pertence, mas também para que sejam universalmente inseduzíveis na compra e na venda das obras de arte, cujo valor, além do que está contido na matéria, somente pode ser conhecido por meio destas artes.**

**Mais ainda, porém, devem ser ensinadas nestas artes para que por meio delas mais possam considerar a beleza dos corpos, que consiste na devida proporção das partes entre si e para com o todo, e também na cor, o que é algo bom e deleitável em si mesmo. Com isto poderão ser ensinadas mais livres e magnânimas.**

**De fato, buscar em todas as coisas a utilidade dos bens exteriores e aquilo que pode advir a mais [destes bens exteriores], não convém aos homens livres e magnânimos enquanto tal. Os homens livres possuem o seu vigor mais pela inteligência do que pelo corpo. pelo que mais buscam o bem da inteligência do que o bem do corpo e do que os bens exteriores. Os magnânimos, pela inclinação de suas almas e pelo hábito da virtude se inclinam às coisas máximas e honorabilíssimas, que são os bens segundo o intelecto e por isso, diante dos mesmos, desprezam os bens exteriores e também os bens do corpo. Deles o Filósofo afirma, no quarto livro da Ética, que nem se fazem alegres com os bens da fortuna, nem se tornam tristes com a perda das riquezas. Por tudo isto deve-se dizer que pertence aos homens livres e magnânimos mais buscar a preeminência nos bens que são segundo o intelecto do que nos bens exteriores e amar a si próprios mais segundo a inteligência, conforme o afirma também o Filósofo no Nono Livro da Ética.**

---

▪ [\*Anterior\*](#)

▪ [\*Índice\*](#)

▪ [\*Posterior\*](#)





## **9. Como as crianças devem ser educadas nas artes agonísticas.**

Já foi explicado que as crianças devem ser educadas antes nos costumes que dispõem o apetite e o corpo do que nas que dispõem a inteligência. Por isto é manifesto que elas devem ser conduzidas, nesta idade, às artes da luta e à pedotrípica. As artes da luta promovem o bom hábito do corpo quanto à fortaleza e ao uso das armas. A pedotrípica dirige e regula [os movimentos] das crianças que se ordenam à arte da luta.

As crianças não devem ser educadas nas artes da luta em atividades excessivamente trabalhosas, e devem sê-lo, ademais, em lutas dignas e humanas.

Hoje as cidades que mais se preocupam com o bom hábito das crianças procuram induzí-las ao hábito atlético, isto é, aos hábitos que dizem respeito à força atlética, através de exercícios muito trabalhosos que lhes removem a beleza dos corpos e impedem o seu crescimento por causa do excesso de trabalho que há nestes exercícios. Os Lacedemônios [ou espartanos], que tiveram neste ponto um grandíssimo cuidado, pecaram manifestamente precisamente neste ponto. Suas cidades exercitavam as crianças por causa da força, embora seja manifesto que não convém aos que futuramente deverão bem governar exercitar-se somente em uma virtude, mas sim em todas.

Ademais, mesmo que conviesse exercitar as crianças maximamente na força, conforme era a opinião deles, mesmo assim estes não souberam encontrar corretamente as lutas e os modos de exercitar a força, já que exercitavam as crianças em obras ordenadas à crueldade e à ausência de misericórdia, como eram os homicídios, as rapinas e outras atividades semelhantes. Isto é tanto mais verdadeiramente errôneo quanto até mesmo entre os animais brutos observamos que os que mais alcançam a fortaleza segundo a verdade não são os mais selvagens e cruéis, como o lobo e o dragão, mas os que possuem costumes mais mansos e leoninos, como o próprio leão que é dito ser o mais forte de todos os animais, cuja [força] possui muitas propriedades semelhantes às propriedades de algumas virtudes. Temos também o exemplo dos cães, que nisto também se lhes reconhece uma certa nobreza. Não



**serão, portanto, os homens mais cruéis e faltos de misericórdia que mais alcançarão a fortaleza segundo a verdade.**

**A verdadeira fortaleza é um hábito que consiste num termo médio entre os temores e as audácias, que faz com que o homem enfrente os perigos e a morte quando e onde for necessário e por causa do bem verdadeiro. Pela fortaleza será necessário algumas vezes atacar e outras vezes fugir, algumas vezes matar e algumas vezes perdoar. Já os que são exercitados nas obras da ferocidade, embora sejam muito agressivos, não o fazem todavia por causa do bem, e não consideram quando e onde importa usar da força, nem perdoam a quem quer que seja.**

**As crianças, portanto, devem ser exercitadas principalmente em lutas humanas e ordenadas à virtude, sendo necessário que se exercitem mais nas lutas e nos atos que conduzem ao bem do que em lutas ferozes. Ademais, todos os que permitem que as crianças se exercitem nestas coisas sem um pedagogo tornam-nas sórdidas, isto é, diminuídas em sua inteligência e mais inclinadas à promoção do bem do corpo, dispondo-as segundo a verdade a apenas uma única obra da república, isto é, ao fortalecimento dos corpos, embora muito mais será necessário que elas se dispusessem a muitas ou mesmo a todas as obras.**

**É manifesto, portanto, que as crianças devem ser exercitadas na agonística que inclina aos hábitos morais das virtudes. É manifesto também que é a seguinte a ordem pela qual deverão ser exercitadas. Até o fim da puberdade deverão ser exercitadas em exercícios leves e mais moderados, afastando das mesmas tanto os exercícios violentos quanto os trabalhos necessários à sustentação da vida, os quais pertencem aos servos.**

**É um sinal de que os exercícios mais leves contribuem à boa disposição do corpo, enquanto que os exercícios mais violentos comprometem o corpo o fato de que se tomarmos um homem que foi retamente exercitado em sua juventude e o confrontarmos contra dois outros homens que em sua juventude foram exercitados de modo violento, como pode ser observado freqüentemente nas Olimpíadas, sucederá que aquele único homem vencerá aqueles dois outros os quais, embora já tenham alcançado a idade perfeita, se mostrarão todavia crianças em sua força, de onde que é nítido que os exercícios violentos e as necessidades da vida removem das crianças em sua primeira idade a potência e o vigor.**



Quando as crianças forem capazes de um aprendizado mais forte, isto é, após a puberdade ou três anos [após a mesma], poderão ser exercitados em exercícios mais trabalhosos, convenientes, todavia, à idade, de tal modo que, à medida em que a natureza se aperfeiçoa mais e mais, mais e mais se acrescente proporcionalmente ao exercício. Nesta época convirá administrar-lhes um alimento seco, que mais dispõe à fortaleza.

Deve-se advertir, todavia, que não sejam simultaneamente exercitadas nas coisas que pertencem à boa disposição do intelecto e à boa disposição do corpo per se. Estas coisas se contrariam entre si e operam contrários; o trabalho no exercício corporal impede a inteligência e o trabalho nas coisas que pertencem à inteligência [impede] a disposição do corpo. A razão é que, sempre que duas potências se fundamentam em uma única substância, a quantidade do ato de uma diminui a operação da outra, porque toda virtude dividida é menor do que a mesma quando unida. A potência às operações corporais, por exemplo, para o crescimento e a nutrição, e a potência intelectual, pertencem a uma só substância. Por isso a intensidade do ato de uma impede o ato da outra.

- 
- [\*Anterior\*](#)
  - [\*Índice\*](#)
  - [\*Posterior\*](#)





## 10. Uma objeção contra as lutas ferozes.

Haverá quem possa dizer que os exercícios ferozes são mais úteis para as cidades, já que as cidades antigas que nelas eram exercitadas prevaleceram sobre as demais, como é o caso dos Lacedemônios [ou espartanos].

O Filósofo, porém, responde a esta objeção dizendo que não se pode julgar de modo algum a conveniência para as cidades e as repúblicas retas pelas obras das cidades antigas e pelas disposições dos homens da antiguidade, mas sim pelas dos atuais. Os antigos lutavam contra cidades e povos não exercitados e inteiramente desacostumados às armas, contra os quais não era necessário possuir muito exercício nem arte nas mesmas. Qualquer [cidade] pouco [ou mal] exercitada poderia prevalecer sobre estes. Hoje, porém, os homens são muito mais exercitados na luta e no uso das armas e por isso a correta disciplina e aprendizado nestas coisas têm um lugar e um papel muito maior contra os adversários do que nos povos da antiguidade.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **11. Motivo pelo qual as crianças devem ser educadas na música.**

Depois que o Filósofo mostrou quais são as disciplinas nas quais as crianças costumam ser educadas na cidade e por causa de que devem ser educadas nas mesmas, volta a declarar com mais pormenor por causa de que as crianças devem ser educadas na música, quando e em quais de suas partes.

O Filósofo declara que devemos determinar de um modo mais certo sobre a música, pois não é fácil conhecer sobre a mesma qual a sua virtude e potência e qual a ciência nela contida, nem também se se deve participar da música por causa da brincadeira e do repouso, como alguns querem.

Há, de fato, os que sustentam que a música existe por causa da atividade lúdica e do repouso, assim como também os homens sustentam que o sono e a ebriedade também são para estes fins. O sono e a ebriedade, segundo se, não são coisas boas nem sequer são coisas estudiosas, embora sejam deleitáveis aos homens. O sono existe para fazer cessar o trabalho e para o repouso. A ebriedade, por ser deleitável devido à multiplicação dos espíritos e por fazer cessar a solitudine quanto às coisas que devem ser feitas, [possui o mesmo efeito]. Quem, de fato, não possui mais solitudine quanto às coisas agíveis, também não considera mais sobre as mesmas. Tanto o sono como a ebriedade removem as considerações e o uso da razão e, por causa desta deleitação e da remoção das solitudes, alguns ordenam a estes fins tanto o sono quanto o vinho, a ebriedade e a música, aos quais há outros ainda que acrescentam [a dança].

Não é fácil discorrer sobre a música e mostrar se ela não deverá ser buscada mais por sua relação para com a virtude, do que como um costume poderoso que nos torna capazes de julgar retamente e deleitar-mo-nos segundo a razão, dispondo à virtude e conferindo algo à prudência.

Deve-se entender que o som da harmonia da música é primeiro apreendido pelo ouvido e a música, ao movê-lo proporcionalmente, induz a deleitação, deleitação à qual podem participar todos. Mas, feito isto, na intenção do som harmônico, a inteligência considera a



**razão e a causa da proporção como algo inteligível segundo si mesmo e em que há alguma perfeição do intelecto que o Filósofo nesta passagem parece chamar de razão para ocupar-se. Esta é uma causa pela qual o Filósofo diz que a música deve ser imediatamente buscada, isto é, por causa do conhecimento da verdade que há nela.**

**A este conhecimento da verdade das proporções musicais segue-se uma deleitação intelectual, como a toda operação do intelecto. O julgamento, porém, das proporções harmônicas, e a deleitação que se lhes segue, pertencem às coisas que são segundo a reta razão e, semelhantemente, pertence também às coisas que são segundo a virtude. Por causa disto o exercício de julgar sobre as mesmas é um certo exercício para as coisas que são segundo a virtude, conforme o Filósofo o declarará em seguida. É neste sentido que a música é dita ter potência para os costumes, que é o terceiro motivo por causa do qual o Filósofo diz que convém que [as crianças] sejam exercitadas na música.**

**É racional, diz o Filósofo, aprender a música e dela participar por causa dos seguintes três motivos: como uma atividade lúdica, para a [perfeição do intelecto no conhecimento da verdade, a que Aristóteles denomina de razão de ocupar-se], e para a disciplina e os costumes.**

**Muitos, porém, buscam a música apenas para repousarem nos prazeres musicais e colocam nisto o seu fim. Poucos homens, de fato, alcançam o fim último da vida humana e mesmo assim raramente, seja por causa dos impedimentos por parte da natureza, pelos costumes ou por outros impedimentos exteriores. Ademais, costumam eles também fugir por natureza da tristeza [ou dificuldade] que há nas ações trabalhosas necessárias para alcançar o fim último. Para isto se utilizam da música e de outras atividades, não para outras coisas, senão apenas por causa da deleitação. Por não poderem alcançar a felicidade que há no fim [último] do homem, passam a buscar a própria deleitação por si mesmo e o repouso que há nas atividades lúdicas e na música, pois a estas podem alcançar. A razão é que o fim último da vida humana possui uma certa deleitação, não qualquer, mas a máxima; semelhantemente a música e a atividade lúdica também possuem uma certa deleitação e, por este motivo os homens, buscando na realidade a primeira que está no fim último e não podendo alcançá-la, aceitam aquela que há na atividade lúdica e na música em lugar de outra que é mais nobre, por uma certa semelhança entre estas e o fim último. O fim último, de**



fato, não é por causa de outro futuro; chamamo-lo, de fato, de fim último porque ele próprio não é feito por causa de nenhum outro. As deleitações que há na atividade lúdica e na música, [tal qual o fim último do homem], não são buscadas por causa de outro bem futuro, mas são buscadas por causa do trabalho e da tristeza de trabalhos já feitos, para que sejam abrandados ou removidos.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **12. Como a música contribui para a virtude moral e a operação reta.**

**Devemos investigar em seguida se se deve participar da música não apenas por causa do prazer, mas se por sua natureza a mesma pode ordenar-se a algo mais digno de honra. É necessário, de fato, participar da música não apenas pela comum deleitação que é segundo a mesma e à qual todos são universalmente sensíveis, mas também examinar se a música contribui em algo para a virtude moral e à operação reta que é segundo a alma.**

**É manifesto que pelo uso da música somos bem dispostos ao costume, [como é patente] pelas melodias usadas no Monte Olimpo, cujos sacerdotes as usavam nos seus cultos sagrados para exercitar os seus discípulos na abstração. Pelo uso destas melodias a alma dos homens era raptada como que alienada dos sentidos externos e como que tornada imóvel por causa da intensidade com que a alma se dirigia a algo interior.**

**Para entender o que o Filósofo entende por raptado, deve-se saber que o raptado, propria e principalmente dito, é um certo movimento violento produzido por algo além de si próprio ou em direção a outro, conforme explicado no sétimo livro da Física. É violento aquilo cujo princípio é externo. O raptado é, portanto, o movimento de algo, além de sua inclinação natural ou voluntária, produzido por um princípio extrínseco.**

**Esta violência pode ser considerada ou quanto ao término e ao modo do movimento simultaneamente, como quando o fogo é raptado para baixo por algo externo, ou quanto ao modo do movimento apenas, como quando o fogo é compelido para cima mais velozmente do que seria capaz de fazê-lo. Daqui, por semelhança, este nome foi usado para designar o movimento do homem segundo a alma para algo ao qual, segundo se, não possuiria inclinação, ou por um modo pelo qual não a teria, [não, porém, a qualquer movimento, como poderia ser um movimento bestial da alma, mas a um movimento conforme será descrito a seguir]. Como é natural ao homem inteligir pelos fantasmas sensíveis exteriores existentes segundo o ato, o nome raptado foi trasladado para significar a operação intelectual pela qual o homem é conduzido a algo intelectual, seja a si conatural, seja acima de sua**



**natureza, pela ruptura dos sentidos com as coisas interiores e pela sua imobilidade.**

**Disto fica claro o que é o raptó que o Filósofo aqui menciona. Trata-se de uma operação segundo a parte intelectual da alma segundo a qual, por algo extrínseco, é conduzido a algo que não lhe é natural, ou que lhe é natural mas por uma ruptura e imobilização dos sentidos. O raptó não pode ser uma operação da parte apetitiva da alma sensorial ou intelectual porque a operação da parte apetitiva da alma é segundo a sua inclinação e segundo um princípio intrínseco não violento. A causa natural e per se do raptó é a intenção veemente da alma acerca de alguma coisa que se dá seja pelo veemente desejo de alcançar algo ou de fugir de algo, seja pela veemente adesão a algo pelo amor ou deleitação ou mesmo pela deleitação máxima acerca de algo. Pelo fato de que alguém quer veementemente algo que é interior, sucede que a alma como que chame o espírito das coisas exteriores ao primeiro objeto das inteligências, acerca do qual passa a trabalhar mais intensamente. Entre as propriedades da natureza, de fato, temos a de enviar o espírito ao lugar onde é mais necessário e, por conseqüência, os sentidos exteriores e as partes do corpo se imobilizam, tornando o homem como que imóvel e sem uso dos sentidos externos em ato; a alma então, já não trabalhando no sentido e no movimento exterior do corpo, como que livre, pode especular mais sobre as coisas que estão acima da comum possibilidade dos homens, ou mesmo sobre as coisas que lhe são conaturais, não porém através do sentido exterior, o que lhe seria natural.**

**Os que possuem espírito pouco e débil e bastante móvel são raptados nas coisas interiores com pouca intensidade. Os de espírito pouco e débil não são capazes de um forte movimento interior e exterior, como ocorre em algumas mulheres. Já os que possuem um espírito abundante são raptados com uma intensidade muito veemente. O desejo, o amor ou a deleitação veementes, que produzem uma intensidade veemente da alma, são causados por uma consideração veemente da inteligência, a qual é produzida imediatamente por alguma causa superior que move diretamente a própria vontade ou, de um modo mais interior, por uma causa superior que move a vontade mediante a inteligência.**

**[O comentador, tendo explicado o que o Filósofo entende por raptó, repassa a palavra a Aristóteles que explicava ser manifesto que pelo uso da música o homem é bem disposto ao costume, dizendo que o**



**Filósofo] declara o mesmo pela razão.**

**Acostumar-se a julgar retamente sobre as ações morais e alegrar-se e deleitar-se retamente nelas é algo muito eficaz para a retidão dos costumes e das ações morais. Mas, já que a música, isto é, as ações que são segundo a música, pertencem ao número das coisas deleitáveis segundo se, conforme foi dito anteriormente, e a virtude moral é acerca das deleitações e tristezas, do amor e do ódio. e outras paixões semelhantes, como acerca de sua própria matéria, sobre a qual busca aquilo que é segundo a razão e o termo médio, é manifesto que nada é tão importante aprender e acostumar-se para a geração dos hábitos morais retos e de suas ações quanto julgar retamente acerca dos movimentos das próprias paixões e das coisas que dizem respeito a estas, e deleitar-se nelas segundo a razão. A razão para tanto é que para a razão e a geração da virtude moral requer-se a reta razão, pela qual discerne-se aquilo que é reto e segundo a razão, às quais se segue uma deleitação proporcional, conforme é evidente no segundo livro da Ética.**

**Ora, acostumar-se a julgar retamente sobre as harmonias musicais e deleitar-se nelas segundo a razão é acostumar-se a julgar retamente acerca das ações morais e deleitar-se retamente nelas. Portanto, isto é efficacíssimo à retidão das ações morais.**

**Acostumar-se a julgar sobre aquilo que é semelhante às ações e deleitações morais é acostumar-se a julgar as próprias ações morais e deleitar-se nelas. As harmonias da música são semelhantes às paixões e aos hábitos e às ações morais. Portanto, acostumar-se a julgar e a deleitar-se retamente nas harmonias musicais é acostumar-se a julgar e deleitar-se retamente nos hábitos e nas ações morais.**

**[Que as harmonias da música assemelham-se às paixões humanas pode ser mostrado do seguinte modo]. As semelhanças das paixões, por exemplo, da ira e da mansidão, do temor e da audácia e outras como estas, e também dos hábitos, como o da fortaleza e da temperança, da liberalidade e da iliberalidade, e dos outros hábitos contrários a estes, e universalmente das demais [coisas] morais, como as eleições e as operações, encontram-se naturalmente nas melodias musicais e nos ritmos. As melodias musicais e os ritmos consistem em algumas determinadas proporções de números acerca dos sons e da temperança; semelhantemente, as paixões da alma consistem em uma determinada proporção do agente ao paciente, e são conseqüentes a alguma determinada proporção do**



quente e do frio, do úmido e do seco. A ira, de fato, é a subida do sangue ao coração, o temor é um certo resfriamento. Os hábitos morais consistem em uma certa determinada razão do apetite à razão do mover, e as virtudes consistem em uma certa razão média entre extremos, o mesmo ocorrendo semelhantemente em todas as demais coisas morais. Tudo isto é manifesto aos sentidos, porque os que ouvem algumas melodias ou ritmos são transformados segundo a alma, às vezes à ira, às vezes à mansidão, às vezes ao temor, o que não ocorre senão por causa de alguma semelhança destas para com aquelas.

Acostumar-se a alegrar-se e a entristecer-se nas coisas que são semelhantes às deleitações e às tristezas morais é algo próximo ao deleitar-se nestas [últimas coisas], porque aquilo que é semelhante a algo parece relacionar-se para com a verdade como que do mesmo modo que este algo. Por este motivo, acostumar-se às coisas que são semelhantes a algo é, de um certo modo, acostumar-se a este algo. Em outras palavras, se alguém admira ou considera a imagem da forma de alguém, como por exemplo, de Hércules, e de deleita nela na medida em que a imagem é forma [de Hércules], a visão da forma do próprio Hércules segundo si mesmo necessariamente lhe será delectável, e mais ainda, porque aquilo pelo qual algo é tal, este algo o é mais, conforme está escrito no primeiro livro dos Analíticos Posteriores:

*"propter  
quod  
unumquodque  
tale, et illud  
magis".*

Nos sensíveis segundo os demais sentidos há algumas semelhanças dos costumes, embora poucas ou nulas, mas naqueles que são segundo o ouvido, estas são bastante manifestas. Nos sensíveis segundo cada sentido há algumas semelhanças das paixões, dos hábitos morais e das ações, já que todos os sentidos consistem em algumas proporções determinadas. Ademais, vemos também que por algumas elaborações produzidas pelos próprios sensíveis segundo cada sentido [o homem] é movido a algumas ações ou paixões morais boas ou más, o que não se dá senão por causa de alguma semelhança [dos mesmos nos sensíveis], já que



**em todos encontra-se alguma semelhança destas coisas. Todavia, [estas semelhanças] não são encontradas em todos os sensíveis de um modo igual pois, já que todas [as coisas morais] seguem alguma apreensão segundo a razão, parece ser razoável que os sensíveis segundo aqueles sentidos que mais nos fazem conhecer segundo a razão, maior semelhança tenham, enquanto tais, às [coisas] morais e estas, segundo Aristóteles no livro Sobre o Sentido, são a visão e o ouvido. E por isso, nos sensíveis que são segundo estes sentidos mais existem as semelhanças dos costumes.**

**Porém estas se encontram ainda mais manifestamente nos audíveis do que nos visíveis. É razoável que [as semelhanças dos costumes] se encontrem mais manifestamente nos sensíveis segundo o sentido que mais conduzirem ao conhecimento segundo o que é preexigido por tudo o que é moral em ato. Segundo o acidente, o ouvido mais conduz a este conhecimento do que a visão. O discurso audível, de fato, é causa da disciplina não segundo se, mas segundo o acidente; ele é constituído de nomes, e cada nome é um símbolo, conforme é explicado no livro Sobre o Sentido. É, por isso, razoável que nas coisas audíveis se encontrem mais manifestamente as semelhanças das coisas morais em ato do que nas coisas visíveis.**

**Ademais, as coisas audíveis movem mais fortemente do que as coisas visíveis, e de muitos modos. As coisas visíveis somente por uma alteração tênue, e quase insensível. As coisas audíveis segundo uma certa alteração e segundo um certo movimento local do meio e do órgão.**

**Supostas estas coisas, diz Aristóteles que nos sensíveis que são segundo os demais sentidos não há nenhuma semelhança dos costumes, dizendo nenhuma porque [na realidade] é pouca e imanifesta e o que é pouco e imanifesto é tido por nada. Nas coisas visíveis encontra-se alguma semelhança, mas débil pois, de fato, as figuras que são maximamente apreendidas pela visão são maximamente tais; algumas são agudas e algumas são obtusas, assim como também o são as paixões, mas a semelhança é pequena e, por isso, tais semelhanças não movem muito [o homem]. Todos os homens, ademais, que possuem visão possuem o sentido destas figuras, e no entanto nem todos alcançam os costumes [morais], o que, todavia, deveria acontecer se tivessem propriamente a semelhança deles em si mesmo. Mais ainda, as figuras e as cores não são propriamente semelhanças dos costumes expressos como harmonias, mas são mais propriamente como que certos símbolos**



**que coincidem com os próprios costumes.**

**É nas coisas audíveis que manifestamente se encontram as semelhanças dos costumes. Nas próprias melodias musicais manifestamente se encontram as imitações dos costumes, e isto é manifesto, pois a natureza destas harmonias diferem tanto entre si que os ouvintes imediatamente são dispostos de um modo ou de outro segundo as paixões e os movimentos, e os homens não se transformam do mesmo modo ao ouvir cada uma delas, mas ao ouvir algumas ficam chorosos e como que contraídos pela retração da espírito ao interior, o que ocorre pela melodia conhecida como lídia mista.**

**A melodia lídia mista ou cantilena de sétimo tom é uma melodia que, por causa da grande agudeza das vozes, fortemente percute o espírito e o retrai ao interior, por causa do que dispõe à compaixão.**

**Pela audição de outras, mais brandas, os homens são mais dispostos à moleza, um exemplo das quais é a que é chamada de lídia, que é uma melodia do quinto tom, e a que é conhecida como hipolídia, a qual, por causa da brandura das vozes e dos movimentos, principalmente pela semitonia que freqüentemente recebem, manifestamente observamos mover os ouvintes à moleza.**

**Outras melodias dispõem bem e constantemente à obra. Tal é a melodia dita somente dórica, que é uma cantilena do primeiro tom, a qual é maximamente moral.**

**Há ainda aquelas que produzem o raptó, como a melodia denominada de frígia, que é uma melodia do terceiro tom, que por causa da forte percussão nas vozes fortissimamente chama o espírito do que é exterior para o que é interior, o que dispõe ao raptó.**

**Assim, pois, é evidente que é nas melodias onde há maximamente as semelhanças dos costumes, e que os homens, pelas mesmas, se dispõem aos costumes.**

**A mesma coisa pode ser dita dos ritmos. Alguns ritmos possuem a virtude pela qual dispõe a um costume instável. Alguns ritmos possuem movimentos aos que é mais pesado e iliberal, outros ao que é mais deleitável e iliberal. O ritmo é um número determinado de**



## **sílabas na oração terminada por um final semelhante.**

**Pode-se concluir de tudo isto ser manifesto que a música pode tornar [os homens] bem dispostos aos costumes, pelo que é também manifesto que a mesma é útil para os costumes. Do que se conclui também que os jovens devem ser ensinados e acostumados à música, naquilo em que a mesma dispõe ao costume.**

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





### **13. Os idosos também devem participar da música.**

Os mais idosos também devem participar da música, mas diversamente e segundo a idade. É manifesto ser necessário participar em todas as obras de música, tanto a vocal quanto a instrumental, por causa da retidão e da certeza do julgamento, o que é bom e deleitável segundo se, como uma certa perfeição da inteligência e por sua ordenação ao costume, conforme foi dito antes. Os mais jovens, porém, não podem ter a retidão do juízo de modo simples por causa do muito movimento neles existente e por causa da inexperiência. Podem, todavia, muito trabalhar na música. Os mais idosos, ao contrário, podem trabalhar menos, mas podem julgar mais retamente por causa da quietação e da experiência. Por este motivo é oportuno que os jovens participem da música pela obra, cantando e usando os instrumentos; os mais idosos podem abandonar estas obras por causa da debilidade [corporal], mas, ao ouvi-la, podem julgar bem as razões das harmonias por causa da virtude e da perfeição da inteligência, e deleitar-se retamente por terem sido ensinados na música já em sua juventude.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





#### **14. Resposta aos que querem afastar os jovens da música.**

Há alguns que reprovam a participação dos jovens na música. A estes o Filósofo responde dizendo que não é difícil remover esta reprovação pela qual alguns censuram a música e o seu uso.

O que parece ser razoavelmente reprovável é o que torna os jovens vis e mal dispostos segundo a inteligência. Os que reprovam a música sustentam que é precisamente isto o que a música produz nos jovens. Algumas melodias, de fato, dispõem à moleza, outras distraem das obras segundo a razão e por isso, dizem, a música é censurável com razão. Mas não é difícil resolver esta objeção considerando até onde importa participar da música para aqueles que pretendem ordenar as ações das crianças ao bem civil.

De fato, não se deve participar da música de qualquer modo, mas apenas na medida em que é útil à república, e considerando em quais melodias e em quais ritmos deve-se participar. Deve-se considerar também em quais instrumentos deve-se exercitar e aprender. Nisto há uma grande diferença no tocante ao que nos interessa e nisto também reside a solução da objeção que nos é proposta. Nada impede, de fato, mas ao contrário, é bastante manifesto, que há melodias, ritmos e instrumentos que dispõem mal os jovens segundo a inteligência, enquanto que há outras que dispõem bem a inteligência e os costumes. Por isso é necessário considerar muito bem quais instrumentos, melodias e ritmos devem ser usados para o bem da inteligência e para os costumes. Todas as dificuldades levantadas pelos que sustentam as objeções mencionadas são removidas através destas considerações.

É manifesto que o ensino e o uso da própria música é necessário que seja tanto e tal e por tais [meios] que não impeçam o homem quanto às ações civis futuras, nem tornem o seu corpo mal disposto às operações da inteligência e inútil às oportunidades bélicas e aos exercícios civis por causa da debilidade, agora aos exercícios e à progressiva adaptação e, no futuro, aos ensinamentos mencionados. Tudo o que diz respeito aos mais jovens deve ser comensurado e determinado segundo a sua utilidade ao fim da república, que é o bem perfeito segundo o intelecto.

**Os jovens estarão bem dispostos acerca dos ensinamentos**



musicais se os que começarem a serem ensinados não se ocuparem em instrumentos trabalhosos e que tronam o corpo pesado para o movimento por um trabalho imoderado que pese sobre o corpo e suas forças, nem se exercitem em obras admiráveis e supérfluas, que acabam se transformando em jogos de lutas e nos quais hoje há muitos que querem instruir os jovens. Ao contrário, os jovens devem ser mais exercitados em cantos e instrumentos musicais mais fáceis e de moderado trabalho, até que possam deleitar-se retamente na harmonia musical e pela consideração dos ritmos, e não apenas na música comum, na qual todos os que possuem sentidos se deleitam, como alguns animais brutos, a multidão das crianças e também dos homens vis e servis.

---

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*





## **15. Quais melodias e ritmos devem ser usados no ensino da música.**

O Filósofo afirma ter aprovado razoavelmente a divisão das melodias musicais [tomando-a] segundo a divisão de outros experientes na Filosofia que as dividiram dizendo algumas serem morais ou disponentes aos costumes, outras serem práticas, isto é, capazes de produzir as paixões [como] a ira e a mansidão, enquanto que outras produzem o raptó, as quais tornam o ouvinte como que imóveis e insensíveis, e mais requintadamente assinalando uma melodia e harmonia determinada a cada uma das mesmas, dizendo que naturalmente a melodia frígia produz o raptó, a melodia lídia mista dispõe ao pranto e à compaixão e a dórica ao costume.

Dissemos também que a música não deve ser procurada de modo simples por causa de uma só utilidade, nem deve ser usada por causa de uma só, mas por causa de muitas. A música, de fato, deve ser usada por causa da atividade lúdica, da purificação e para a dedicação, isto é, a deleitação intelectual, e para os costumes.

O que o Filósofo entende por purificação é [neste tratado de Política] simplesmente suposto, mas no tratado de Poética Aristóteles trata mais manifestamente do mesmo. A purificação é, de fato, a corrupção de alguma paixão nociva existente. Ora, como a corrupção de algo se dá pela geração de outro, deve-se entender que a purificação seja a corrupção de uma paixão pela geração de [outra] contrária, assim como a corrupção da ira se dá pela geração da mansidão.

Tudo isto suposto, o Filósofo declara quais harmonias devem ser usadas na disciplina musical.

Para o abrandamento do trabalho e a distensão do repouso deve-se usar universalmente de todas as harmonias musicais para os homens que são bem dispostos segundo a natureza. Todas as harmonias da música que consistem em uma razão média quanto ao sentido, o qual semelhantemente consiste em uma certa razão média, parecem induzir a deleitação naqueles que possuem os sentidos bem dispostos pela natureza.

Mas para a disciplina e os costumes deve-se usar maximamente as



**[melodias] morais, [tanto] práticas [como] raptivas, isto é, as que conduzem de alguma paixão ao seu contrário ou ao termo médio.**

**As [melodias] que devem ser usadas na disciplina, a qual é deleitável como uma atividade lúdica, são as [melodias] morais e as harmonias que dispõe à mesma. Esta é a que chamamos de [melodia] dórica, conforme dissemos antes e ficará claro mais adiante. Portanto, para a disciplina deve ser usada esta [melodia], acrescentando-lhes algumas, se outras forem aproveitadas como convenientes por homens experientes no exercício filosófico e na disciplina musical.**

**A melodia dórica é a maximamente moral. Todos universalmente reconhecem que a melodia dórica é aquela que entre todas as melodias é a que existe mais estavelmente. Por este motivo convém com a virtude para a qual se requer a constância da mente nas coisas que são segundo a razão, e maximamente possui o costume viril, isto é, virtuoso. A melodia dórica possui razão de termo médio em comparação com as demais, pois não é tão aguda como a que é dita lídia mista, que é a melodia de sétimo tom, nem tão profunda na gravidade, como a hipodórica ou a hipofrígia, que são do segundo ou do quarto tom. É, portanto, manifesto que é a maximamente louvável e a que deve ser buscada, como algo disponente à virtude, por causa do que os jovens devem ser maximamente exercitados nela.**

**Não se deve usar, porém, de qualquer melodia moral de qualquer modo por qualquer um, mas devem ser usadas segundo determinações diversas segundo a diversidade das idades. Há duas coisas pelas quais devem ser determinadas, que são o possível e o adequado; de fato, entre todos os bens operáveis importa mais operar aqueles que são possíveis ao que opera, e aqueles que são mais condizentes com o próprio operante. A possibilidade e a adequação se distinguem segundo a diversidade das idades. Algumas coisas, de fato, são possíveis ao homem perfeito e condizentes com ele, que não seriam possíveis ao jovem nem condizentes com este.**

**Foi por este motivo que alguns músicos posteriores reprovaram corretamente a Sócrates por ter este reprovado toas as harmonias brandas dizendo que elas seriam como que inebriativas dos homens. A ebriedade, porém, produz duas coisas no homem, que são a impetuosidade do movimento e o abandono da sobriedade e**



**da disposição natural; Sócrates certamente queria dizer que estas melodias eram inebriantes não segundo a impetuosidade, porque tais melodias brandas não induzem esta impetuosidade no homem, mas chamava-as de inebriantes porque afastava o ouvinte da igualdade e do termo médio.**

**Isto dizia Platão, [seguindo a Sócrates seu mestre], como se todos os homens sempre existissem no estado de igualdade média segundo a natureza e ninguém se afastasse jamais do mesmo. Se, de fato, assim fosse, a ninguém conviria usar de harmonias brandas. Mas porque alguns homens estão no estado de igualdade, enquanto que outros declinam do mesmo pela velhice ou por outro modo, e cada um se deleita naquilo que lhe é conveniente segundo a natureza, conforme já explicado anteriormente, não convém portanto que todos se utilizem de melodias médias, mas a alguns convém usar de melodias brandas médias, de tal modo que para os idosos que se afastam da igualdade mencionada e são fracos de virtude [corporal] convém usar melodias e harmonias brandas.**

**Quanto aos jovens, se há uma harmonia média não branda que é adequada para a idade das crianças, que tenha algum ornamento pela razão da consonância que deleita e pela disposição à doutrina ou disciplina, a harmonia que maximamente parece possuir esta força é a que é denominada de lídia, que é a cantilena do quinto tom.**

**É manifesto que na música que dispõe à disciplina é necessário preexistir três coisas: que tenha razão de termo médio entre o agudo e o grave, que seja possível ao próprio usuário e adequada à sua própria condição.**

**Se assim for a música, é manifesto que os que se utilizam dela mais se inclinarão à virtude e aos costumes, inclinados à virtude mais operarão segundo a razão e operando segundo a razão facilmente alcançarão a felicidade que consiste na perfeitíssima operação do homem segundo a sua suprema virtude em relação ao seu perfeitíssimo objeto. Este é Deus, bendito pelos séculos dos séculos.**



▪ *Autorior*

▪ *Índice*