

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

“*CA INSEGNA QUALI VIRTÙ EI PRÍNCIPI DEBBIANO AVERE*”: A CONTENÇÃO RÉGIA  
POR MEIO DAS VIRTUDES NO TRATADO *DE REGIMINE PRINCIPUM* DE EGÍDIO  
ROMANO.

CURITIBA

2013

ELIANE VERÍSSIMO DE SANTANA

“*CA INSEGNA QUALI VIRTÙ EI PRÍNCIPI DEBBIANO AVERE*”: A CONTENÇÃO RÉGIA  
POR MEIO DAS VIRTUDES NO TRATADO *DE REGIMINE PRINCIPUM* DE EGÍDIO  
ROMANO.

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História, no Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal do Paraná, na Linha de Pesquisa Cultura e Poder.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Fátima Regina Fernandes

CURITIBA

2013

Catálogo na publicação  
Fernanda Emanóela Nogueira – CRB 9/1607  
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Santana, Eliane Veríssimo de  
*Ca insegna quali virtù ei principi debbiano avere* : a contenção  
régia por meio das virtudes no tratado *De Regimine Principum* de Egídio  
Romano / Eliane Veríssimo de Santana. – Curitiba, 2013.  
151 f.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Fátima Regina Fernandes  
Dissertação (Mestrado em História) – Setor de Ciências  
Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná.

1.Egídio, Romano, ca 1243-1316 . 2. *De Regimine Principum*.  
3.Virtudes. 4. Prudência I.Título.

CDD 943.02

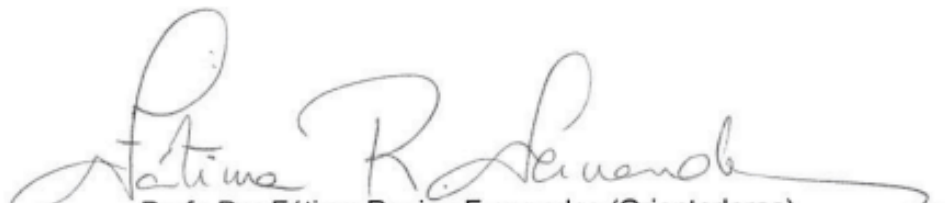


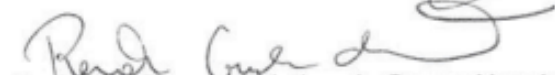
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES.  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA  
Rua Gal. Carneiro, 460, 7º andar, sala 716, fone/fax + 55 (41) 3360-5086,  
80.060-150, Curitiba, PR, Brasil.  
E-mail: cpghis@ufpr.br Website: [www.poshistoria.ufpr.br](http://www.poshistoria.ufpr.br)

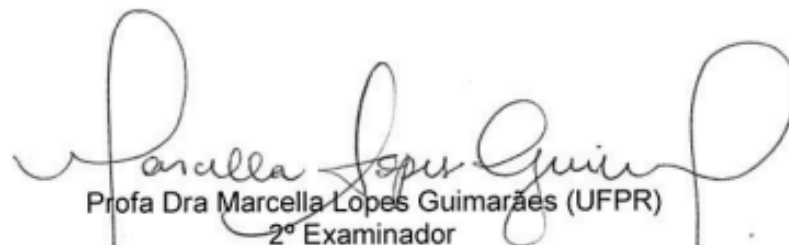
### PARECER DA BANCA EXAMINADORA

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná (PGHIS/UFPR) para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de Eliane Veríssimo de Santana, intitulada: *Ca insegna quali virtù ei principi debbiano avere: A contenção régia por meio das virtudes no tratado De Regimine Principum de Egidio Romano*, após terem inquirido a aluna e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO, completando-se assim todos os requisitos previstos nas normas desta Instituição para a obtenção do Grau de **Mestre em História**.

Curitiba, onze de março de dois mil e treze.

  
Profa Dra Fátima Regina Fernandes (Orientadora)  
Presidente da Banca Examinadora

  
Profa Dra Renata Cristina de Sousa Nascimento (UFG)  
1º Examinador

  
Profa Dra Marcella Lopes Guimarães (UFPR)  
2º Examinador

*Para Guilherme, Marina e Clio.*

## AGRADECIMENTOS

À minha família, todos os *Veríssimo* que me apoiaram, especialmente a Dona Lenita que aguentou – e continua aguentando – ficar longe da sua caçula, além dos *Marcuccio/Hammoud/Pereira*, por quem, com tanto carinho, fui adotada aqui em Curitiba.

Com muito amor, agradeço ao “especialista obrigado” em Egídio Romano, Marcelo Hammoud, pelas horas de paciência, carinho, leituras e releituras forçadas. Mesmo distante, continuarei sempre abusando.

À minha orientadora Fátima Regina Fernandes pela confiança, amizade, preocupação e referencial teórico.

Aos professores Renan Frighetto e Marcella Lopes Guimarães pela amizade e auxílio nessa trajetória.

À professora Renata Cristina de Sousa Nascimento pelas preciosas dicas na qualificação e defesa.

A meus amigos-irmãos Andrea Dal Pra e Jota Nunes – que tantas vezes me impediu de cair.

A meus amigos Gabriel Paizani, Raphael Guilherme, Flávia Martins, Rafael Diehl (minha eterna referência eclesial), Angelo/Andre Siqueira, Carlos Zlatic e Leonardo Girard.

A todos meus colegas nemedianos e não nemedianos que, de variadas formas, me auxiliaram.

Aos queridos Diana e Pablo Ortiz, Tiago Kaviski, Larissa Skrobot, Fabiano Sabbath, Rafael Taucher, Cristiano Coelli e Guilherme Nascimento pelas horas e horas de alegria.

A meus amigos distantes Gloria Santos, Thiago Lemos e Durval Lucas.

À Maria Cristina Parzowski “Chris” e sua impressionante paciência com meu ser.

Ao CNPq pelo financiamento da pesquisa.

*"Mi duole di contraddire il mio illustre amico e collega, – soggiunse la Civetta – ma per me quando il morto piange, è segno che gli dispiace a morire."*

[Le avventure di Pinocchio. Storia di un burattino, Carlo Collodi p. 95]

## RESUMO

O *De Regimine Principum*, escrito durante os anos de 1277 e 1281 pelo frade agostiniano Egídio Romano, constitui um dos tratados do gênero *Espelhos de Príncipe* mais lidos e transmitidos de teoria política da baixa idade média. Este tratado doutrinal propõe a construção teórica da imagem ideal de governante, realizada através das virtudes morais da Prudência, Justiça, Temperança e Fortaleza. A conceituação dessas virtudes é elaborada por Egídio, a partir de parâmetros cristãos, e visam estabelecer uma delimitação da ação do poder temporal frente ao espiritual, aproximando a autoridade do rei ao âmbito da *potestas* em detrimento a *auctoritas* e a *Plenitudo Potestatis* dos Papas. Egídio afirma que o regimento do reino através dessas virtudes é indispensável para alcançar o objetivo último do regimento, o bem comum do reino, que possui um caráter transcendental. Esse objetivo só pode ser realizado se o príncipe for exemplo de virtuosidade, oposto a tirania e protetor da cristandade. Egídio Romano escreve o tratado Espelho de Príncipe para instruir Felipe IV, O Belo, da França, e mais tarde envolve-se na disputa entre este rei e o Papa Bonifácio VIII, momento em que reafirma sua posição junto ao gládio espiritual, auxiliando o Papa com teorias que influenciaram na redação da Bula *Unam Sanctam*.

Palavras-chave: Egídio Romano, *De Regimine Principum*, Virtudes, Prudência, Contenção régia.



## RIASSUNTO

Il *De Regimine Principum*, venne scritto tra il 1277 e il 1281 dal frate agostiniano Egidio Romano, costituisce uno dei trattati del genere Specchi dei Principi più letti e trasmessi di teoria politica del basso medioevo. Questo trattato dottrinale propone la costruzione teorica dell'immagine ideale del governante, realizzata attraverso delle virtù morali della prudenza, giustizia, temperanza e forza. Il concetto di queste virtù è elaborato da Egidio, a partire da parametri cristiani, e intendono stabilire una delimitazione dell'azione del potere temporale in relazione a quello spirituale, avvicinando l'autorità del re all'ambito della potestas a scapito dell' auctoritas e al Plenitudo Potestatis dei Papi. Egidio afferma che il regimento del regno attraverso queste virtù è indispensabile per raggiungere l'obiettivo ultimo del regimento, il bene comune del regno, il quale possiede un carattere trascendentale. Questo obiettivo può essere realizzato se il principe è esempio di virtù, opposto alla tirania e protettore della cristianità. Egidio Romano scrisse il trattato Specchio di Principe per istruire Filippo IV, Il Bello, di Francia, e più tardi si è messo nella disputa tra questo re e il Papa Bonifacio VIII, momento in cui riafferma la sua posizione insieme al gladio spirituale, ausiliando il Papa con teorie che influenzarono nella redazione della Bolla Unam Sanctam.

Parole chiave: Egidio Romano, *De Regimine Principum*, virtù, prudenza, Il contegno,

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>1. 0 CAPÍTULO I: DA FORMAÇÃO DOS SABERES</b> .....	15
1. 1 AS UNIVERSIDADES MEDIEVAIS.....	15
1.1.1 A Universidade de Paris.....	19
1.1.2 A Faculdade de Teologia.....	23
1.2 A RECEPÇÃO DE ARISTÓTELES.....	26
1.3 O PAPEL DO INTELECTUAL MEDIEVAL.....	37
1.4 TEORIA DOS DOIS PODERES.....	41
<b>2. 0 CAPÍTULO II: DO CONTEXTO</b> .....	46
2.1 OS PERSONAGENS.....	46
2.1.1 O Doutor Fundatíssimo.....	46
2.1.2 O Rei de Mármore.....	53
2.1.3 O Papa Jurista.....	55
2.2 A DISPUTA ENTRE BONIFÁCIO VIII E FILIPE IV.....	59
<b>3.0 CAPÍTULO III: DA ENSINANÇA DO REGIMENTO DO REINO</b> .....	78
3.1 DOS ESPELHOS DE PRÍNCIPE.....	78
3.2 O <i>DE REGIMINE PRINCIPUM</i> DE EGÍDIO ROMANO.....	87
3.2.1 Do <i>Prólogo</i> .....	93
3.2.2 Um outro destinatário.....	98
3.3 DAS POTÊNCIAS DA ALMA.....	99
3.4 ESPELHO DE CONTENÇÃO RÉGIA.....	104
3.5 DAS VIRTUDES CARDEAIS.....	106
3.5.1 Da <i>Prudência</i> .....	110
3.5.2 Da <i>Justiça</i> .....	119
3.5.3 Da <i>Fortaleza</i> .....	127
3.5.4 Da <i>Temperança</i> .....	129
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	131
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	138
<b>ANEXOS</b> .....	149

## INTRODUÇÃO

Durante o período conhecido como Idade Média Tardia, encontramos conjuntos de argumentações teóricas que visam defender determinadas esferas existentes de poder. A disputa entre as reivindicações de um poder de caráter universal gera, dentro do contexto de formação de teorias legitimadoras, ricas argumentações teóricas que defendem ora o poder secular ora o espiritual. A partir do século XIII, essas argumentações serão amplamente produzidas por teóricos hauridos das Universidades, núcleos de formação da cultura erudita na cristandade latina.

No contexto de constante construção de teorias legitimadoras do poder temporal e espiritual, notamos o interesse pelo estudo das obras do estagirita, destacando a filosofia política encontrada, principalmente, nas obras *A Política* e *Ética Nicômaco*. A cristandade latina conhece tardiamente o *corpus* da filosofia aristotélica. A transmissão, realizada principalmente através de traduções e comentários gregos e árabes, influenciam de forma decisiva na mudança da identidade da filosofia medieval.<sup>1</sup> Na Universidade de Paris, e em especial na Faculdade de Artes, a filosofia aristotélica tem lugar de destaque entre professores e alunos. É nesse contexto universitário, formador de teorias políticas e filosóficas, que encontramos a formação do teórico e tratadista Egídio Romano.

Egídio tem sido reconhecido como um dos mais proeminentes pensadores da geração posterior a Tomás de Aquino. Nascido em Roma em meados do século XIII (entre 1243 e 1247), vindo de família humilde, Egídio Romano ingressou, entre os anos de 1258-60, na Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho. Autor de mais de 100 tratados no campo da política, filosofia e teologia, Egídio foi um dos primeiros agostinianos estudar na Universidade de Paris. Após formar-se na Faculdade de Artes, pré requisito para cursar a Faculdade de Teologia, Egídio tem aulas com Tomás de Aquino, nos anos de 1269 e 1272. A partir desse contato com Aquinate, sua produção teórica passa a relacionar-se com os tratados Aristotélicos<sup>2</sup>. Em 1277, contudo, sua formação universitária é momentaneamente

---

<sup>1</sup> LIBERA, Alain de. **Pensar na Idade Média**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 1999. p.72.

<sup>2</sup> HOLSTEIN, Bettina Elena. **A Commentary on the De predestinatione et prescientia, paradiso et inferno by Giles of Rome**. Basis of MS Cambrai BM 487 (455), Berlin 2007. p. 49.

interrompida, quando após a condenação das 219 teses pelo Bispo de Paris Estevão Tempier, uma nova comissão é formada, tencionando a análise de algumas proposições egidianas.

Permanece na Itália durante os anos de 1277 a 1285, onde alcança o cargo de Vigário Geral da ordem dos agostinianos. A partir desta época seu nome passa a ser reconhecido no meio político. É nesse período, no qual Egídio encontra-se privado de sua vida acadêmica, que escreve o tratado doutrinal *De Regimine Principum*, entre os anos de 1277 a 1281, para a instrução do futuro Felipe IV, da França. Auxiliado pelo Papa Honório III, volta a Paris concluindo seus estudos, obtendo título de mestre em Teologia. Amigo de Benedito Caetani, que mais tarde iria se tornar o Papa Bonifácio VIII, é nomeado por este em 1295 bispo de Bourges. Acompanhando de perto a disputa pelo poder entre Felipe, o Belo e o Papa, nosso autor reforça sua posição em favor a este, através de amplos argumentos teóricos em defesa da posição hierocrática, influenciando na redação da Bula *Unam Sanctam*. Com a morte de Bonifácio VIII, Egídio, adapta-se as modificações no panorama político. Com 117 tratados doutrinários escritos<sup>3</sup>, falece em 22 de dezembro de 1316 na corte pontifícia, em Avignon.

Enfatizamos a disputa que ocorre entre poder secular e espiritual, representada aqui pelo Papa Bonifácio VIII e o rei Felipe, O Belo, da França. Salientamos que, se aparentemente essa disputa é representada por querelas envolvendo isenção de tributos e impostos sobre o clero francês, o pano de fundo foi muito mais grave, envolvendo e questionando não só o âmbito da autoridade do Papa e do Rei, mas também a relação existente entre o poder espiritual e temporal, e a própria instituição do poder, revelando assim importantes ideias oriundas dos confrontos entre juristas e legistas da corte capetúgia e teóricos eclesiásticos, caracterizados pelo embate entre as bulas papais e os documentos da chancelaria régia. Inserido nessa disputa, percebemos a relevância da produção do tratado egidiano, e sua importância na afirmação do poder espiritual.

Os tratados doutrinários, *Espelhos de Príncipe* constituem-se de um gênero didático político-pedagógico que, na Baixa Idade Média, preocupam-se com a institucionalização da figura régia. Através da construção teórica, alicerçada sob virtudes morais e bom governo, esses tratados procuram estabelecer uma imagem ideal do governante. Nesse diálogo existente entre a teoria e modelo político já existente, busca-se uma imagem moralizante do rei cristão:

---

3 ZABALA. Javier López de Goicochea. *La Glosa Castellana de Regimine Principum (1280) de Egidio Romano La reducción aristotélica*. **Revista Jurídica de la Univesidade Alfonso X el Sábio**. p. 12.

virtuoso, legislador e protetor da cristandade. Porém, para além da representação ideal do governante perfeito, esses tratados objetivam a construção, através da literatura, de teorias fomentadoras da legitimação régia<sup>4</sup>, construindo modelos teóricos que afirmam a autoridade do rei no âmbito da *potestas* protegendo, porém a autoridade e a plenitude do poder papal<sup>5</sup>.

Um dos tratados doutrinários que mais lograram êxito durante o período medieval reverberando durante a modernidade é o *Espelho de Príncipe De Regimine Principum* de Egídio Romano. Esse tratado, que contribui de forma singular para a construção e transmissão da teoria política medieval, é um exemplo indispensável para analisar a forma como modelos de virtudes cristãs – no caso do espelho egidiano, principalmente a virtude da prudência e justiça – são conferidos a figura do príncipe, institucionalizando, assim, a figura do soberano, apresentando-o como um defensor da *respublica christiana*.<sup>6</sup>

Nesse tratado Egídio propõe a construção de um modelo teórico de príncipe, alicerçado sobre as virtudes cardeais, que é considerado a mais completa sistematização dos tratados do gênero *Espelhos de Príncipe* produzido no período da Baixa Idade Média.<sup>7</sup>

Influenciado pela filosofia aristotélico-tomista, percebemos referências que remontam a textos como os comentários da Ética e Política de Aristóteles, do *De Regimine Principum* ao rei de Chipre e da *Suma Teológica* de Tomas de Aquino. Essa influencia também pode ser presenciada na estrutura do tratado egidiano. Constituído de três livros que aborda a conduta individual: ética; do governo da família e da casa: economia; e governo da cidade e do reino: política. Essa estrutura deriva da filosofia moral aristotélica, tão difundida nos séculos XIII e XIV na Universidade de Paris.<sup>8</sup>

Para o estudo em questão, centramos nosso olhar nos capítulos do *De Regimine Principum* que Egídio dedica à análise das virtudes cardeais. Nessa parte, subdividida em 34 capítulos, Egídio estabelece as virtudes necessárias ao regimento do reino, iniciando por

---

4 BUESCU, Ana Isabel. *Um discurso sobre o Príncipe: a “Pedagogia Especular” em Portugal no século XVI*. **Penélope: revista de história e ciências sociais**, N°. 17, 1997. p. 1.

5 FERNANDES, Fátima Regina. *Teorias políticas medievais e a construção do conceito de unidade*. **História**. 2009, vol.28, no.2, pp. 43-56 .

6 MIETHKE, Jürgen. **Las ideas políticas de La Edad Media**. Trad. Francisco Bertelloni. Buenos Aires: Biblos, 1993. pp. 89-90.

7 BRIGGS, Charles F. **Giles of Rome’s “De regimine principum”: reading and writing politics at Court and University (c. 1275 – c. 1525)**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 17.

8 BRIGGS, C. *op. cit.*, 1999. p. 11.

definir as as Potências da Alma, e definindo em qual potência pode ser considerada como virtude.

A seleção e definição dessas virtudes, que passam por uma cristianização de definição e valores, irá constituir a base para o desenvolvimento de todo o tratado egidiano. Embora análise as quatro virtudes cardeais, as virtudes da prudência e da justiça recebem maior atenção do autor, sendo dedicado 4 capítulos para cada uma dessas virtudes. A conceituação das virtudes recebe grande carga cristã, servindo de instrumento para submeter a política do príncipe aos ideias cristãos e do *bem comum*.

Para Egídio, o ideal de *bem comum*, esta relacionado com a transcendentalidade. O príncipe legítimo, que governa através das virtudes, objetiva para seu reino o *bem comum*, este para Egídio está relacionado com a salvação eterna, e não apenas temporal.

Egídio baseia-se no aspecto prático da prudência para defender seu uso no regimento do reino. A prudência se diferencia das demais virtudes morais, não apenas por ser ligada às virtudes intelectuais, mas também pelo caráter ativo que ela possui, e é através dessa virtude, definida pelo autor como principal virtude moral, e intimamente ligada a ação é que os príncipes devem reger seu povo escapando, assim, da tirania. Em relação a virtude da justiça, Egídio afirma que o soberano, ao elaborar as leis do reino, deve ter como exemplo as leis contidas no Evangelho, pois ele tem por objetivo um bem supremo, superior ao bem terreno, a vida eterna.

A utilização dessas virtudes, submetidas a um filtro cristão, para auxiliar no regimento do governo, tem por objetivo final de encaminhar seu reino para o *bem comum*, fim último e ideal para o governo secular, mas que possui também caráter transcendental. O *bem comum* no tratado egidiano é relacionado a Deus, adquirindo, assim um sentido teleológico. De acordo com Egídio, o regimento do reino deve ser realizado através das virtudes, da razão e do entendimento objetivando o *bem comum*. Uma vez que a definição de *bem comum* que Egídio propõe, possui seu caráter ligado à transcendentalidade, o regimento do reino por um príncipe legítimo, é ordenado para o bem soberano ou a “verdadeira felicidade” : a graça divina. Percebemos nessas relações elaboradas por Egídio, mesmo sendo de forma sutil, uma delimitação e contenção do poder poder régio, submetendo a política do príncipe à ética cristã.

Nesse sentido, dividimos nossa análise em três capítulos:

No primeiro procuramos analisar o ambiente de formação de pensamento do qual Egídio participa. O nascimento das universidades, em especial a Universidade de Paris, assim como a influencia do pensamento aristotélico na formação das teorias legitimadoras e nos tratados doutrinários serão analisados. Além disso, consideramos questões teóricas referentes ao papel do teólogo na sociedade da Baixa Idade Média Latina e considerações sobre a teoria dos dois poderes.

A finalidade do segundo capítulo é apresentar os três principais personagens que participam da nossa *história*. Procuramos, para tanto, elaborar uma breve biografia sobre Egídio Romano, Bonifácio VIII e Felipe IV. Além disso, situamos o contexto, destacando o embate protagonizado por Felipe e Bonifácio.

Por fim, apresentamos a análise do tratado doutrinário *De Regimine Principum*. De início apresentamos um pequeno resumo sobre o percurso histórico do gênero *Espelho de Príncipe*. A análise do tratado foca principalmente o primeiro livro, que apresenta as definições das virtudes cardeais. Esse recorte é elaborado devido a extensão do tratado, assim como o nosso foco de estudo estar contido nessa parte da obra. Embora tenha sido escrito em Latim, a versão utilizada para análise consiste na tradução para a língua vernácula italiana. Além dessa versão, contamos com o auxílio da tradução elaborada por Henri de Gauchy para o francês, solicitada por Felipe III em 1282.

## 1.0 CAPÍTULO I: DA FORMAÇÃO DOS SABERES

### 1.1 AS UNIVERSIDADES MEDIEVAIS

A construção do pensamento político medieval está intimamente ligada com as instituições de ensino existentes na época. No período da Baixa Idade Média Latina, a instituição da Universidade pode ser considerada como uma das principais formadoras da cultura e do pensamento tanto no âmbito religioso quanto no laico.<sup>9</sup>

Se até o século XI a representabilidade da prática intelectual encontrava-se nas escolas monásticas, no século XII esse cenário muda, e as escolas capitulares, canônicas e episcopais passam a ser consideradas como núcleos formadores de saber, tendo como local de desenvolvimento o espaço urbano,<sup>10</sup> e como espaço de funcionamento, as catedrais. Desvinculando a escolarização da obediência monástica<sup>11</sup>, possuem um método de ensino baseado em exercícios – *lectio, quaestio, reparatio e disputatio* – e sessões públicas.<sup>12</sup> Esse método objetiva, antes da simples reprodução do conhecimento obtido durante as lições, um exercício prático constante, formando assim um processo educativo ligado ao espírito.<sup>13</sup>

Resultante da multiplicação dessas escolas urbanas, concomitante à efervescência material e intelectual cidadina, encontramos, em fins do século XII, o surgimento da instituição das Universidades medievais, que, recebendo o apoio tanto das autoridades temporais quanto do papado, e possuindo um método de aprendizagem baseado na comunicação oral, no debate argumentativo e no pensamento crítico,<sup>14</sup> produzem formas

9 LIBERA, Alain de. **A Filosofia Medieval**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990. p. 23.

10 A partir do chamado Renascimento do século XII, a sociedade medieval latina passa por uma série de transformações ligadas ao desenvolvimento material. Essas mudanças atingem a estrutura econômica, política e cultural dessa sociedade, modificando aspectos da sua dinâmica de funcionamento. Segundo Le Goff, o nascimento do intelectual medieval está intimamente ligado com esse renascimento citadino, sendo uma das implicações a criação e institucionalização das Universidades. LE GOFF, Jacques. **Os Intelectuais na Idade Média**. Lisboa: Gradiva, 1983; LE GOFF, Jacques. **O apogeu da cidade medieval**. SP: Martins Fontes, 1993.; DUBY, Georges. **Idade média, idade dos homens**. São Paulo : Companhia das Letras, 1998.

11 LIBERA, A. *op. cit.* 1990. p. 22.

12 Sobre as especificações as quais os estudantes das escolas medievais estavam sujeitos durante os anos de estudo, ver ULLMANN, Reinhold Aloysio. **A Universidade Medieval**. 2 ed. Porto Alegre: EDIPUCRS. 2000.

13 ULLMANN, Reinhold Aloysio. **A Universidade Medieval**. 2 ed. Porto Alegre: EDIPUCRS. 2000. pp. 61-63.

14 OAKLEY, Francis, **Los siglos decisivos: la experiencia medieval**. Trad. Néstor Míguez, Madrid: Alianza, 1980. p.168.



literárias e hábitos de pensamento que influenciam de forma decisiva na construção de vários caracteres da vida do homem medieval, desde aspectos culturais, como o planeamento nas construção das catedrais,<sup>15</sup> até políticos, atuando na formação de bases teóricas, seja para a afirmação e institucionalização da figura régia ou para a proteção e continuidade da autoridade espiritual universal.

Nessas instituições, o método de aprendizagem permanece baseado no modelo utilizado anteriormente nas escolas, recebendo porém uma especificação. Esse modelo escolástico transcende ao espaço de discussão das universidades e alcança formas de expressão junto a diversas manifestações culturais da sociedade do medievo.<sup>16</sup>

O método escolástico constitui-se de uma técnica argumentativa de ensino que propõe expor de forma objetiva temas de cunho científico, teológico ou filosófico, baseando-se na compilação do conhecimento já existente.<sup>17</sup> Elementos ligados à gramática e a conceituação precisa das palavras, a dialética e a utilização de autoridades bíblicas e históricas, formam o núcleo do desenvolvimento do método escolástico nesse ambiente universitário medieval.<sup>18</sup>

La mejor manera de definir la escolástica (...) es atribuyéndole la donotación del modo bastante técnico de pensar, enseñar y, por ende, escribir que se desarrolló em las escuelas medievales em el curso del siglo XII, dominó el escenario académico em los siglos XIII e XIV, e empezó a perder reputación em el XV.<sup>19</sup>

A aplicação desse método nas universidades medievais desenvolve-se inicialmente com a *lectio*, já utilizado nas escolas anteriores, que constituía na leitura e comentário da obra de forma sistematizada e atrelada à análise conceitual das palavras. Logo iniciava-se a *quaestio*, caracterizada por discussões e debates; em seguida, a *disputatio*, em que os alunos

---

15 DUBY, Georges e LACLOTTE, Michel (coord.). **História Artística da Europa. A Idade Média. Tomo II.** São Paulo: Editora Paz e Terra, 1998 p 83-86.

16 *Idem.* p. 80.

17 ULLMANN, R. A. *op. cit.*, p. 62.

18 LE GOFF, Jacques. **Os Intelectuais na Idade Média.** Lisboa: Gradiva, 1983. p. 92.

19 OAKLEY, F. *op. cit.*, p. 168.

expunham seus pontos de vista com o mestre.<sup>20</sup> Esse modelo não demorou a ser difundido para a maioria das universidades medievais.<sup>21</sup> Por ser um método que ultrapassa o simples aprendizado mecânico, visando a construção de um caráter reflexivo e autônomo nos estudantes, tanto os exercícios que constituem esse método, assim como a utilização da dialética e da análise conceitual da gramática influenciam na formação dos universitários, tornando-os ativos e independentes em suas reflexões.<sup>22</sup> No século XIII esse método encontra seu ápice de utilização, sendo considerado como a primeira forma sistematizada de compêndio da filosofia cristã.

Para a compreensão do método escolástico, assim como a formação do universitário medieval, importa entender a organização existente no ensino de filosofia e teologia nas universidades. Para tanto é necessário compreender alguns fatos que diferenciam a universidade que hoje conhecemos dessas instituições medievais.<sup>23</sup>

*Universitas*, Universidades, não designa, na Idade Média, o conjunto das faculdades estabelecidas numa mesma cidade, mas o conjunto das pessoas, mestres e alunos, que participam do ensino dado nessa mesma cidade<sup>24</sup>

Assim, antes da utilização do termo *Universitas*<sup>25</sup>, *Studium Generale* correspondia à expressão mais correta para se designar a instituição da universidade medieval. Inicialmente, para ser considerada como tal, essas necessitavam possuir pelo menos um curso de caráter superior – faculdade, um grupo diverso de professores e aceitar estudantes de todas as partes.

Diferente da instituição centralizada como hoje a conhecemos, o *Studium Generale* não se afirmava como uma universidade organizada num determinado local, sendo constituída

20 ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **A Universidade Medieval**. 2 ed. Porto Alegre: EDIPUCRS. 2000 p. 64.

21 DE BONI, Luis Alberto. *O Surgimento das universidades e a questão do poder*. In: **Uma História da Filosofia: Verdade, Conhecimento e Poder**. Rio de Janeiro 1988 v II, p. 3.

22 LE GOFF, J. *op. cit.*, 1983. pp. 91-92.

23 GILSON, Etienne. **A filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 482.

24 *Idem*, pp. 483,484.

25 Nos séculos XII e XIII *Universitas* era utilizado para designar uma corporação que poderia ser tanto de alunos e professores, quanto de comerciantes, que se associavam com o intuito de exercer uma ocupação em comum. Inicialmente este termo, quando utilizado para corresponder as Universidades, era acompanhado de sua designação: Universidade de Mestres e Estudantes, Universidade de Estudos, etc. JANOTTI, Aldo. **Origem das Universidades: singularidade do caso português**. São Paulo: Edusp, 1992. p. 23

de um conjunto de indivíduo formado por estudantes, mestres e doutores, que se reuniam e participavam de estudos em cidades que atuavam como centros receptores de estudantes de diversas origens.<sup>26</sup>

Impulsionadas pelo contexto de renascimento urbano, as universidades tornam-se símbolos de reconhecimento das cidades, e concretizam a desvinculação da atividade intelectual do clero, e concomitantemente iniciam a revitalização do direito romano. Essas instituições surgem inicialmente nos locais de foco da cultura europeia ocidental, sendo as primeiras a serem criadas a universidade de Bolonha e a de Paris. Nessas cidades, o desenvolvimento das corporações escolares alcançaram desenvolvimento tamanho que seu modelo fora copiado e referenciado pelas demais *universitas* da cristandade latina, sendo difundido pelas regiões periféricas.<sup>27</sup>

Embora a historiografia costume elaborar uma divisão do nascimento das universidades medievais em três modalidades de aparecimento – as consuetudinárias, que surgem a partir de uma cultura ou costume de estudos, como a existente em Paris (1170) e Bolonha (1088); as criadas por governantes ou pontífices como as de Nápoles (1224) e Toulouse (1229) ou por migração como a de Oxford (1096) e Cambridge (1231), os modelos mais referenciados foram o parisiense e o bolonhês.<sup>28</sup>

Mesmo que a universidade de Bolonha tenha se constituído como a primeira a se formar a partir da existência de um corpo de alunos e professores regularmente organizado, podendo ser considerada a primeira das universidades modernas, esta só possuiu uma Faculdade de Teologia regular em 1352, sendo antes um centro de estudos jurídicos. A Universidade de Paris pode ser considerada a primeira a se constituir do ponto filosófico e teológico.<sup>29</sup>

É importante lembrar que o surgimento dessas instituições de ensino, embora tenham sido herdeiras das instituições escolares urbanas, não se dá simplesmente pela necessidade de proteção da corporação de estudantes e professores. Verger afirma que no final do século XII

---

26 GILSON, E. *op. cit.*, 1995. p. 483.

27 JANOTTI, Aldo. **Origem das Universidades: singularidade do caso português**. São Paulo: Edusp, 1992. p. 15.

28 ULLMANN, R. A. *op. cit.*, pp. 105-112.

29 GILSON, E. *op. cit.*, 1995. p. 483.

e início do XIII identifica-se uma crise escolar nas instituições de ensino medievais, causada não apenas pelo aumento da população estudantil, mas também pela necessidade de adaptação dessas instituições aos novos métodos e conteúdos e pela mudança na economia dos poderes tanto laicos quanto religiosos.

A tendência global era para o recuo progressivo dos poderes locais – senhores feudais, bispos e grandes abades, cidades de comuna – diante da renovação dos poderes universais – o papado, na falta do Império – ou ao menos soberanos, como as monarquias nacionais da França, da Inglaterra, da Sicília ou da Península Ibérica, ou até mesmo as Cidades Estados da Itália do Norte.<sup>30</sup>

O auxílio político dos poderes superiores – sejam eles eclesiásticos ou laicos – foram indispensáveis na construção de uma legitimidade e de um estatuto jurídico para essa instituição, uma vez que era no seio desta que a argumentação teórica de legitimidade desses poderes era fortalecida: o poder temporal buscava no direito romano a contribuição para seu fortalecimento; enquanto a instituição eclesiástica fomentava-se no desenvolvimento do direito canônico e da teologia. O apoio externo fora vital para o nascimento e o desenvolvimento dessa instituição. Essa intervenção estendia-se, inclusive, às disciplinas ministradas nas universidades, adequando-as a ordem social e política pretendida<sup>31</sup>.

### 1.1.1 A Universidade de Paris

O aspecto educacional já não era novidade para a Paris do século XII. A lógica e a dialética de Pedro Abelardo já eram conhecidas em vários locais da cristandade latina, atraindo grande número de estudantes esperançosos em adquirir conhecimento. Esse agrupamento tanto de professores e jovens estudantes, que possuíam um interesse em comum, inicia o processo de formação de consciência unitária.<sup>32</sup>

---

30 VERGER, J. **Cultura, ensino e sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII**. Bauru: Edusc, 2001. pp. 182,183.

31 VERGER, J. **Homens e saber na Idade Média**. Bauru: Edusc, 1999. pp. 83, 84.

32 GILSON, E. *op. cit.*, 1995. p. 484.

Essa aglomeração de homens de saber acaba por chamar a atenção dos dois poderes. Tanto a instituição eclesiástica quanto os reis de França passam a interessar-se por essa massa de homens atraídos pela possibilidade de obtenção de conhecimento.

Para os reis, a grande massa e circulação de pessoas tanto moradores da cidade quanto estrangeiros, provenientes de várias partes da Europa, gerava reconhecimento e destaque à cidade, aumentando a sua influência no âmbito externo. Para tanto, o poder temporal tem a preocupação de estabelecer condições favoráveis para o desenvolvimento do estudo. Assim, para os reis, a prosperidade do *studium parisiense* dependia da proteção desses estudantes franceses e estrangeiros contra a insegurança que, por vezes, os ameaçavam, assim como o estabelecimento de uma organização.<sup>33</sup> O privilégio conferido pelo rei Felipe Augusto (1180-1223) em 1200 pode ser considerado como uma afirmação dessa preocupação de proteção estudantil.<sup>34</sup>

Por outro lado, é conhecido que o apoio do poder temporal foi secundário no estabelecimento e manutenção dessa organização propícia para o desenvolvimento dos estudos em Paris. O Papa Inocêncio III (1198-1216) é considerado o fundador da Universidade de Paris, sendo que este, e mais tarde Gregório IX (1271-1276), serão essenciais para o desenvolvimento e gestão dessa universidade. De fato, existia a possibilidade dela ter sido constituída sem a intervenção das autoridades espirituais, mas seu prestígio só pode ser compreendido a partir da atuação ativa dos papas e seus desígnios religiosos.<sup>35</sup>

Em 1215, o cardeal-legado do papa Inocêncio III Robert de Courson, mestre em Teologia em Paris, imprime à Universidade de Paris seus primeiros estatutos oficiais, afirmando, em nome do papa, questões relativas ao funcionamento interno da citada Universidade e aos estudos.<sup>36</sup>

Embora esses estatutos oficiais consagrem um consenso racional já existente na Universidade, o papel da autoridade eclesiástica não consistia apenas em garantir a legitimidade e autoridade estabelecida no interior da Universidade de Paris. Inocêncio III,

---

33 *Idem*, pp. 482-484.

34 No ano de 1200 alguns estudantes, entre eles clérigos, foram mortos por sargentos do rei. Após esse incidente, Felipe Augusto concede privilégio aos estudantes, assim como aos servidores escolares, colocando-os sob sua proteção e com os privilégios do foro eclesiástico (ou podendo apenas ser julgados pelo foro eclesiástico).

35 GILSON, E. *op. cit.*, 1995. p. 485.

36 LE GOFF, J. *op. cit.*, 1983. p. 73.

assim como Courson, interviram na elaboração do texto, objetivando defender os interesses da instituição eclesiástica nesse ambiente universitário. Esse estatuto objetivava o apaziguamento dos conflitos existentes entre os mestres e as autoridades superiores na universidade, assim como o estabelecimento de uma estrutura institucional para a universidade, a deliberação de questões relativas à vida comunitária dos estudantes; por fim, o reconhecimento da *potestas statuendi* para essa instituição, concedendo assim relativa autonomia para criar seu próprio estatuto.<sup>37</sup>

Porém, existia também no estatuto de Courson uma perspectiva de controle. O texto almejava também controlar a difusão de textos considerados perigosos para o pensamento cristão, proibindo a leitura e o estudo da filosofia natural de Aristóteles – obras que já existiam no espaço das escolas de artes liberais – assim como da metafísica e de comentadores do estagirita.

De fato, ainda em 1210 no Sínodo da Província Eclesiástica de Sens, realizado em Paris, sob a presidência de Pedro Corbeil, foi proibido a leitura privada ou pública dos textos referentes a filosofia natural aristotélica,<sup>38</sup> assim como os comentadores do Filósofo,<sup>39</sup> sob pena de excomunhão, visando especificamente os filósofos David de Dinant (1160-1217) e Amalrico de Bène (1206/1207).

Ressaltamos, porém, que essa proibição se restringia ao ambiente universitário de Paris, que se encontrava sob a jurisdição desse sínodo. Além disso, De Boni nos informa que, mesmo que o texto de condenação proibisse a leitura em público ou particular dessas obras, o termo utilizado – *legere* – referia-se à *lecto*, ou seja, a utilização e leitura desses textos em sala de aula, sendo assim, a proibição estava restrita a ministrar aulas baseando-se nesses textos, em público ou em particular.<sup>40</sup> No estatuto de 1215, aprovado por Roberto Courson, lia-se a mesma proibição: “Não se leiam os livros de Metafísica e de Filosofia natural de

---

37 VERGER, J. *op. cit.*, 2001 p. 197.

38 A filosofia na época, encontrava-se dividida em racional (referente aos tratados da Lógica); moral (referentes a Ética) e natural (que compreendia os textos contidos no De anima e a Física), sendo esse último o condenado por esse Concílio.

39 Em relação aos comentários, não há informação em relação a qual dos comentadores que teriam seus textos proibidos, porém, supõe-se que esta proibição relacionava-se com os textos de Alexandre de Afrodísias, Al-Kindi, Al-Farabi, Avicena entre outros.

40 DE BONI, Luis Alberto. **A entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval**. Porto Alegre: EST Edições/Editora Ulisses, 2010. pp. 61, 62.

Aristóteles, nem resumos deles, ou da doutrina de mestre David de Dinat ou do herege Amaurico, ou de Maurício, o espanhol”.<sup>41</sup>

Em 1219, alguns estudantes, principalmente os pertencentes à Faculdade de Artes, que almejavam a possibilidade de estudo desses textos proibidos, realizaram, utilizando-se da *potestas studentium*, a primeira greve da Universidade de Paris. O papa Honório III (1216-1227), visando proteger os objetivos da instituição eclesiástica frente às reivindicações dos universitários, outorga o caráter de autonomia antes deliberado à Universidade de Paris, afirmando que fora exagerada. Ao mesmo tempo, solicita aos mestres dessa universidade que acolhessem membros de ordens mendicantes – dominicanos e franciscanos, que fundaram conventos em Paris que refugiavam irmãos que desejavam estudar Teologia. Ainda em 1219, Honório III lança a bula *Super speculam* que afirma de forma definitiva a preocupação por parte da instituição eclesiástica na proteção do ensino da teologia. Por meio dessa bula, e também como artifício para a proteção da Faculdade de Teologia, é proibido o ensino do direito civil nessa Universidade<sup>42</sup>.

Em 1228, visto que a filosofia ensinada na Faculdade de Artes gerava indagações que eram posteriormente levadas à Faculdade de Teologia, Gregório IX (1227-1241) afirma, em carta dirigida à Faculdade de Teologia, sua preocupação em relação ao caráter da filosofia ministrada na Universidade de Paris, aconselhando que os docentes dessa faculdade se afastassem das inovações filosóficas, uma vez que a filosofia deveria estar à disposição da Teologia. Porém em 1231, após outra greve e o exílio voluntário de vários mestres e estudantes da universidade, alegando que suas reivindicações não eram escutadas, seja por parte do bispo ou do chanceler, ou por parte poder real – que desde 1226 era exercido pela regente Branca de Castela –, Gregório IX lança a bula *Parens scientiarum* que revoga, ainda que de forma branda, a proibição do ensino da filosofia natural. Na faculdade de Teologia, esses textos poderiam ser estudados apenas após passarem por uma análise feita por uma comissão de mestres que extrairiam as passagens consideradas perigosas.<sup>43</sup> Gregório IX

---

41 “Non legantur libri Aristotelis de methaphysica et de naturali philosophia nec summe de eisdem, aut de doctrina magistri David de Dinant, aut Amalrici heretici, aut Mauritii hispani” DENIFLE, H. e CHATELAIN, A. **Chartularium Universitatis Parisiensis**. Paris : Delalain, 1889-1897. 4 vols. vol. I, p. 70. n. 20. pp. 78-79. A tradução que optamos encontra-se em DE BONI, Luis Alberto. **A entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval**. Porto Alegre: EST Edições/Editora Ulisses, 2010. p. 62.

42 VERGER, J. op. cit., 1999. p. 53

43 Essa comissão era constituída por Simão de Authier, Estêvão de Provins e Guilherme de Auxerre, que veio a falecer no mesmo ano, dias depois de sua nomeação. Após o falecimento do ex-bispo de Paris, não fora formada

afirmava também que o estudo da filosofia era reservado à escola de artes, mas que os estudantes de teologia também poderiam fazer o uso de argumentos filosóficos, mas cautelosamente.<sup>44</sup> Esse fato, que implica a aceitação por parte da autoridade eclesiástica da leitura dos *libris naturales* em benefício da fé cristã, pode ser analisado como um exemplo da forma como a filosofia aristotélica já possuía força no interior da citada universidade.<sup>45</sup>

De fato, existiam inicialmente na Universidade de Paris duas vertentes de estudos: a primeira que centraliza o estudo do direito romano, baseado na ideia de uma sociedade civil autônoma, e a segunda era a Faculdade de Teologia, que objetivava a subordinação dos estudos à finalidade religiosa, a serviço de uma teocracia intelectual. Sob a influência eclesiástica, o direito romano foi proibido, e o único direito que poderia ser ensinado nessa instituição era o canônico, que fundamenta não só a sociedade religiosa, como também a sociedade civil, considerada como um corpo integrante do organismo religioso.<sup>46</sup>

### 1.1.2 A Faculdade de Teologia

Contando com esse investimento da instituição eclesiástica, a Faculdade de Teologia torna-se a grande estrela da Universidade de Paris. Esta compreendia dois principais ramos de estudos: o comentário da Bíblia e o estudo do dogma cristão, que fundamentava-se nos ensinamentos dos Pais da Igreja e no auxílio dos recursos oferecidos pela filosofia. Teoricamente, a teologia era vista como disciplina mestra, que concedia aos teólogos uma compreensão de todas as demais disciplinas. Esta, porém, era proibida para o público leigo, sendo destinada apenas para uma pequena parcela do público eclesiástico<sup>47</sup>.

nenhuma outra comissão para a análise dos textos aristotélicos.

44 “(...) e não se usem em Paris os livros naturais que, por justo motivo, foram proibidos no concílio provincial, até que sejam examinados e purificados de toda a suspeita. Já os mestres e alunos da Faculdade de Teologia esforcem-se para louvavelmente progredir na faculdade em que se encontram, e não se apresentem como se fossem filósofos, mas esmerem-se para tornarem-se teodocos (...)’ DENIFLE, H. e CHATELAIN, A. op. cit. pp. 185-186, n. 149;p. 427, n. 384.

45 VERGER, J. op. cit., 2001. pp. 193-208.

46 GILSON, E. op. cit., 1995. p. 485.

47 VERGER, J. op. cit., 2001. pp. 47,48.



Quanto aos teólogos, eles tinham antes a imagem de especialistas intelectuais altamente qualificados, cujo papel era cultivar e enriquecer uma disciplina cujo valor eminente não era contestado por ninguém<sup>48</sup>.

O pré-requisito para o ingresso na Faculdade de Teologia consistia em o estudante ter concluído a Faculdade de Artes. Herdeira das escolas de dialética do século XII, a Faculdade de Artes da Universidade de Paris reunia os estudantes mais jovens e tinha por objetivo a preparação dos alunos para o curso de Teologia.

A formação na Faculdade de Artes tinha a duração de aproximadamente dez anos, em que durante o início, têm-se apenas lições passivas sobre a lógica aristotélicas e a gramática. Nos anos seguintes o universitário torna-se mais ativo, sendo possível participar respondendo nas discussões. Apenas após os quatro primeiros anos de estudo, o estudante pode determinar uma discussão, sendo depois disso considerado bacharel em artes. Ainda assim, este tem que passar por um período no qual ministra lições cursivas sobre a lógica aristotélica, enquanto recebe lições sobre o restante das obras do estagirita. Após este período o universitário obtém a licenciatura, que permite que ele inicie uma série específica de disputas que o possibilitam a ministrar o ensino. Apenas após essa fase, e sendo aprovado pelo mestre, o estudante pode cursar a Faculdade de Teologia.<sup>49</sup>

Após concluir esses estudos, o aluno deveria ter o aceite de um mestre na Faculdade de Teologia, o qual deve acompanhar até o término dos estudos. A primeira etapa desses estudos consistia em receber lições sobre a bíblia, as lições ordinárias do mestre e as lições sobre as Sentenças, além de estar presente em todas as disputas. Além dessas obrigações o estudante deve assistir aos atos solenes e religiosos da universidade e pelo menos uma vez ao ano ministrar sermões. A passagem para o mestrado encerra-se em quinze anos de estudos teológicos, e é marcada por uma série de disputas.<sup>50</sup>

Ora, encontramos no ambiente de formação preparatória do teólogo – a Faculdade de Artes – uma forte difusão do pensamento aristotélico. O interesse no estudo dessas obras forma uma gama de mestres desejosos pela liberdade de lecionar sobre a lógica, física e moral

48 *Idem, ibidem*

49 LIBERA, A. *op. cit.*, 1990. p. 24.

50 *Idem, ibidem.*

aristotélica em detrimento das outras disciplinas e dos interesses superiores da teologia.

A identidade da filosofia medieval sofre alterações a partir do contato com as traduções e comentários das obras aristotélicas.<sup>51</sup> O conjunto das obras aristotélicas chegou ao conhecimento no mundo da cristandade latina tardiamente, apenas no fim do século XII e princípio do século XIII através, principalmente, de traduções feitas direto do grego e traduções árabes. Ressaltamos a importância do corpus de filósofos árabes na filosofia medieval latina, uma vez que esta se alimentava inicialmente de assimilação de materiais, temas e doutrinas vindas desse Oriente. Filósofos aristotelizantes como Averróis, al Farabi e Avicena são constantemente citados nos tratados teóricos da cristandade latina, sendo, mais tarde, objeto de querelas – no caso dos “Averroístas” do século XIII – dentro da Universidade de Paris.<sup>52</sup>

Mas a mudança de tendência da filosofia não ocorre de forma contínua e linear e tão pouco de forma simples e pacífica. Na Faculdade de Teologia da Universidade de Paris, existia uma forte tradição no ensino da teologia. A teologia ensinada aqui consistia em um agostinismo que utilizava a dialética aristotélica como procedimento de discussão e exposição, mas não solicitava à argumentação filosófica recursos para o estudo e entendimento da teologia. A filosofia era entendida apenas como uma ferramenta para o estudo da teologia, não como uma argumentação para ser utilizada na explicação dos temas teológicos.

Partes dos estudantes, mestres e doutores não aceitavam a mudança da tradição tão incrustada na história e na formação da Faculdade de Teologia da Universidade de Paris. Exemplos como Boaventura e o bispo de Paris Étienne Tempier comprovam como a luta pela mudança da tendência agostiniana pela “novidade” do aristotelismo causaram disputas longas e inquietantes dentro desse ambiente universitário. Dois grandes homens de saber, que convivem nesse ambiente de mudanças teóricas e que foram de essencial importância para a aceitação do aristotelismo nos estudos dentro da Universidade de Paris foram Alberto Magno, e principalmente seu discípulo, que superou sistematicamente seu mestre, Tomás de Aquino.<sup>53</sup>

---

51 LIBERA, A. *op. cit.*, p.72.

52 Além de Aristóteles, a maior parte da filosofia antiga era desconhecida durante o medievo. Estes tinham acesso, na maioria das vezes, a fontes intermediárias, glossas ou adaptações vindas principalmente do oriente.

53 GILSON, E. *op. cit.*, 1995. pp. 486, 487.

## 1.2 A RECEPÇÃO DE ARISTÓTELES

Como afirmamos anteriormente, um dos requisitos necessários para cursar a faculdade de teologia constituía em o aluno ter se formado na faculdade de artes. O programa nessas faculdades seguia, inicialmente, o modelo clássico, baseado em Boécio, Cassiodoro e Isidoro de Sevilha, caracterizando-se pelas disciplinas tradicionais do *trivium* e do *quadrivium*. A primeira, constituída pela Lógica, a Gramática e Dialética atraía maior atenção por parte dos mestres e alunos.<sup>54</sup>

Ainda no século XII, a totalidade dos textos aristotélicos era desconhecida nesses ambientes de estudos medievais, e os textos que abordavam a lógica, apenas as partes introdutórias aos tratados aristotélicos eram conhecidos.<sup>55</sup> Esses textos, após o aparecimento da totalidade da obra aristotélica no ocidente, passam a ser divulgados como pertencentes a “*Logica vetus*”. A partir da segunda metade do século XII, o ocidente medieval passa a tomar conhecimento de partes restantes dos tratados aristotélicos, principalmente os relacionados à lógica. Sendo avidamente estudados e analisados nas universidades, principalmente a parisiense e, mais especificamente, na Faculdade de Artes dessa Universidade, esses textos configuram uma mudança no caráter do pensamento medieval, sendo denominados de “*Logica nova*”.

Os homens de saber medievais, a partir do contato essa gama de textos até então desconhecidos no ocidente, passam a possuir à sua disposição as técnicas dialéticas e as autoridades ressurgidas da Antiguidade Clássica. Como resultado desse contato, observa-se a progressiva mudança na atenção designada as disciplinas do *trivium*.

No entanto, embora o processo de propagação de Aristóteles no ocidente tenha se iniciado através de obras centradas à lógica e às disciplinas que compunham o *trivium*,<sup>56</sup> esse processo não se limitou a esse tema, abrangendo também aspectos filosóficos e científicos gregos. Nesse sentido, as obras ligadas ao estudo do *trivium* incluíam apenas as obras da

---

54 OAKLEY, F. *op. cit.* p. 170.

55 Esses tratados eram provenientes de traduções realizadas na antiguidade tardia, através principalmente de Boécio, mas também através de traduções oriundas do árabe e do grego.

56 OAKLEY, F. *op. cit.*, p. 172.

*Lógica e Retórica*, excluindo, assim, o restante do corpus aristotélico. Essa perspectiva, porém é revista, uma vez que essa divisão clássica *trivium-quadrivium* acabava por delimitar o estudo do corpus aristotélico, passando, assim, a se incluir gradativamente as demais obras do estagirita, dando características de faculdade de filosofia, no sentido clássico do termo, à Faculdade de Artes<sup>57</sup>.

Assim, na Faculdade de Artes, em especial na Universidade de Paris, mesmo que a prioridade curricular estivesse relacionada com as disciplinas do *trivium* e do *quadrivium*, as novas disciplinas, advindas dos estudos dos demais textos aristotélicos, que não se restringiam à Lógica e à Retórica, não estando, portando, contidas nesse esquema de estudo, não deixaram de ser estudadas e exploradas pelos alunos e professores.

Ressaltamos, portanto que, embora, pelo caráter histórico dos estudos na Faculdade de Artes, os textos relacionados à lógica tenham ganhado, inicialmente, maior atenção, os demais tratados aristotélicos, como a *Metafísica*, a filosofia natural e a *Ética a Nicômaco*, passaram, gradativamente, a receber atenção dos estudiosos medievais.

Todas as operações desenvolvidas nesse período eram consideradas como uma ferramenta para o alcance do conhecimento.<sup>58</sup> A lógica ou a metafísica não passavam de instrumentos que auxiliavam nessa função propedêutica. Não existia a filosofia como a conhecida na antiguidade, nos Liceus, mas sim como teologia. Mesmo não existindo espaço para a figura social do filósofo em si, como na antiguidade, a filosofia medieval permitiu a possibilidade de um pensamento reflexivo.

Dos textos aristotélicos a *Ética a Nicômaco*, era conhecido, até fins do século XII, apenas alguns fragmentos – conhecidos como *Ethica vetus* – e no início do século XIII a sociedade medieval ocidental têm contato com outras partes desse mesmo texto, denominados de *Ethica nova*.<sup>59</sup>

A obra *Política*,<sup>60</sup> por sua vez, passa a exercer influência no pensamento político do

---

57 DE BONI, L. A. *op. cit.*, 2010. p. 59.

58 LIBERA, A. *op. cit.*, 1998. p. 14.

59 Em 1240 surge uma paráfrase latina traduzida do árabe, e em 1246 o bispo Roberto Gosseteste realiza uma tradução do texto completo, a partir do grego.

60 O dominicano Guilherme de Moerbeke traduz em 1260 o texto A Política a partir do grego. Tomás de Aquino realiza um comentário (não concluído) sobre esse texto em 1267-72, e Siger de Barbante leciona aulas sobre a obra na Faculdade de Artes da Universidade de Paris pouco antes de 1270.

ocidente medieval, sendo utilizada progressivamente na reflexão teórica interna e externa ao ambiente universitário. Mesmo não sendo considerado, na época, como texto obrigatório nas disciplinas da Faculdade de Artes, mas estudado de forma optativa, esse texto influencia de forma ímpar a construção do pensamento político medieval. Nesse ponto, no meio universitário e externo a faculdade de artes, os teólogos, principalmente os pertencentes às ordens mendicantes, demonstraram grande atenção pelos escritos aristotélicos, tendo assim grande participação na recepção dos tratados políticos do Filósofo. A influência desses textos se torna mais nítida principalmente quando os teólogos passam a utilizar-se do *corpus* aristotélico juntamente com o pensamento escolástico.<sup>61</sup>

Hauridos da Faculdade de Artes, os alunos de Teologia da Universidade de Paris possuíam, assim, o conhecimento das obras aristotélicas, e dentro destas, a *Política* passa a exercer grande influência dentro desse meio. Através da observação das cidades-Estados gregas, Aristóteles realiza uma análise racional da sociedade política. Seguir uma análise totalmente racional e através de argumentos que não estavam necessariamente ligados à revelação ou aos dogmas da Igreja, embora fosse atrativo para esses estudantes, não poderia ser realizado através de comentários escolásticos da *Política*, sendo necessário o desenvolvimento de tratados que especificassem a abordagem desse texto aristotélico aplicado à política medieval ocidental.

De início, essa mudança no caráter da filosofia medieval, em especial a questão da visão de mundo – cristã, herdada do agostinismo, para uma pagã, contida nos textos que ingressavam no ocidente medieval – não apresentou-se de forma perceptível nessa sociedade. O oriente, deparando-se com o problema do caráter pagão da filosofia aristotélica, procurou conciliar esta à sua doutrina. No ocidente, apenas em 1210, durante o Sínodo de Sens, as autoridades eclesiásticas iniciaram a manifestação sobre as novas ideias filosóficas que chegavam ao ocidente cristão.<sup>62</sup> Essa condenação demonstra o início de uma preocupação da autoridade eclesiástica referente ao conteúdo estudado – mesmo ao conteúdo que não referenciava a grade curricular – na Universidade de Paris. Outro fato que aponta para a mesma preocupação pode ser referenciado com os estatutos de Courson nessa mesma

---

61 MIETHKE, J. *op. cit.*, 1993, p. 79.

62 No texto de condenação das obras de David de Dinant e Amalrico de Bène, encontramos: “Sob pena de excomunhão, proibimos que se leiam em Paris, em público ou privadamente, os livros de Filosofia natural de Aristóteles e os comentários a eles” In DE BONI, *op. cit.*, p. 60.

universidade, já referenciados anteriormente, assim como a condenação das 219 teses pelo Bispo de Paris Estevão Tempier em 1277.<sup>63</sup>

Até o ano de 1260, encontra-se uma relativa aceitação e difusão do pensamento aristotélico no ocidente medieval. A partir deste ano, percebe-se um período de conservadorismo por parte dos teólogos quanto aos comentários aristotélicos. Até meados da década de 60, o principal comentador, grande conhecedor da filosofia aristotélica, e guia para a leitura dos textos aristotélicos, era Averróis. Assim, alguns mestres e estudantes contentavam-se em estudar as obras filosóficas de caráter aristotélicas e os comentadores do Filósofo, sem se preocupar com a coerência dessa filosofia com a fé católica. Nesse período, porém, tanto os teólogos quanto as autoridades eclesiásticas passam a contestar alguns pontos da filosofia aristotélica que eram distintos e irreconciliáveis com o pensamento cristão, e que alguns dos temas discutidos na Faculdade de Artes não estavam de acordo com a fé católica.

Importa ressaltar, portanto, que no século XIII, o Aristóteles que é difundido é diferente do lógico estudado no século XII, sendo conhecidas obras aristotélicas que tratam de assuntos como a física, a ética e a moral. Estas obras, porém, ao chegarem no ocidente emergidas em uma interpretação oriental, principalmente árabe através de Averróis e Avicena. Essa filosofia importada do oriente possui características próprias, não podendo ser harmonizadas com a filosofia aristotélica da filosofia cristã.<sup>64</sup> Os homens de saber do medievo conhecem Aristóteles das duas formas: através de seus textos de fato, e através dos comentários e interpretações árabes, principalmente através de Avérrois,<sup>65</sup> mas grande parte da filosofia aristotélica chega ao ocidente através de um empréstimo tomado, principalmente, dos árabes:

De fato, na Idade Média ocidental, o nome 'Aristóteles' abrange um conjunto teórico, doutrinário e literário em que os escritos autênticos do Estagirita são ou envolvidos, ou estruturados, pré-interpretados pelo pensamento 'árabe', ou extravasados, desviados,

---

63 Um dos trabalhos publicados no qual pode-se encontrar referências completas sobre as condenações de 1277 refere-se a: PICHÉ, **D. La Condamnation Parisienne de 1277**. Paris: J. Vrin, 1999.

64 LE GOFF. J. *op. cit.*, 1983. pp. 113, 114.

65 É tamanha a importância de Averróis como conhecedor da filosofia aristotélica que, assim como este fica conhecido como O Filósofo, Averróis ficara conhecido no ocidente medieval como *O Comentador*. Compreendemos que a representação de mundo afirmada por esses filósofos orientais, assim como a relação destes com a filosofia – que está mais próxima do “prazer do pensamento - não condiz com as possibilidades de pensamento do Ocidente medieval cristão, sendo, por isso, condenadas no episódio das 217 teses pelo bispo Estevão Tempier.

amplificados por uma quantidade de apócrifos nos quais os filósofos do Islã fizeram culminar sua própria cultura científica – quer a tenham elaborado a partir dos dados da Antiguidade tardia, quer a tenham extraído de seu próprio cabidal. O *corpus* aristotélico em que os medievais fixaram seus esforços e suas aspirações não era o de Aristóteles, era um *corpus* filosófico total no qual o pensamento helenístico, profundamente neoplatônico, havia penetrado – às vezes sub-repticiamente. É nesses produtos de síntese, fruto do gênio árabe, que se forjou um 'peripatetismo' que os teólogos cristãos ora elevaram às nuvens, ora votaram ao desprezo público.<sup>66</sup>

Dentro do âmbito dos estudiosos da filosofia Aristotélica, podemos observar um esboço de, pelo menos, duas tendências distintas de estudo dessa filosofia: aqueles que defendem uma conciliação da filosofia pagã aristotélica com o pensamento cristão; e aqueles que – taxados de “averroístas” pela historiografia<sup>67</sup> – defendiam a existência de contradições entre Aristóteles e as Escrituras,<sup>68</sup> criando, assim, impossibilidade de equilíbrio entre a fé e a razão. As condenações ocorridas principalmente após 1260 visam a contenção da atuação dos estudiosos como intelectuais – como filósofos. A filosofia aristotélica poderia ser utilizada como instrumento para o estudo e conhecimento da Teologia, mas não como pensamento filosófico que objetiva como finalidade a simples obtenção do conhecimento: “Foi no meio averroísta da Faculdade de Artes que se elaborou o ideal mais exigente de intelectual”.<sup>69</sup> E é esse intelectual – ou filósofo – que iria ser reprimido nas condenações posteriores a 1260.

Em 06 de dezembro de 1270, o bispo de Paris, Estêvão Tempier, condena, através de um decreto, 13 erros contra a fé cristã.<sup>70</sup> O foco da condenação pode ser dividido em quatro principais pontos,<sup>71</sup> sendo eles a unicidade do intelecto humano, o determinismo, a eternidade

66 LIBERA. A. *op. cit.*, 1999. p. 18.

67 O Averroísmo não pode ser considerado como um fato histórico, propriamente dito, mas sim como uma categoria histórica construída.

68 No livro *Intelectuais na Idade Média*, Jacques Le Goff afirma a existência dessas duas tendências taxando-as de “aristotelismo albertino tomista” e “averroísmo” In: LE GOFF. J. **Os Intelectuais na Idade Média**, Lisboa: Gradiva, 1983. p. 113-115.

69 LE GOFF. J. *op. cit.* 1983. p. 119.

70 They center on unicity of the intellect in all human beings (1), and the related denial that an individual human being understands (2), rejection of human freedom (3), whether based on determinism by heavenly bodies (4), or by object desired (9), eternity of the word (5), or human beings (6), mortality of the human soul (7), a denial that it suffers from fire after death (8), rejection of God's knowledge of individuals (10), or of things other than himself (11), or of this providence (12), or of this power to endow a mortal body with the gift of immortality (13) (*Chartularium I*, pp486 – 7) In: WIPPEL, J. *The Condemnations of 1270 and 1277 at Paris*. **The Journal of Medieval and Renaissance Studies**, vol. VII, 1977, p. 65.

71 TORRELL, Jean-Pierre. **Iniciação a S. Tomás de Aquino**. São Paulo, Loyola, 1999. p. 223.

do mundo e a negação da providência divina.<sup>72</sup> Essa condenação, porém, não surte o efeito desejado no interior da Faculdade de Artes<sup>73</sup> da Universidade de Paris.

Em 18 de janeiro de 1277 o Papa João XXI (1276-1277), em carta enviada ao bispo de Paris, solicita informações sobre as doutrinas filosóficas que circulavam na Universidade de Paris. Nessa carta, o papa solicita ao bispo uma investigação visando determinar quem eram os propagadores dessas doutrinas e em quais espaços dentro da Universidade elas circulavam.

Para tanto, Tempier reúne uma comissão formada por 16 teólogos<sup>74</sup> que elaboram uma lista de artigos que irão compor o texto de condenação das teses. Em 7 de maio de 1277 são condenadas como contrárias à fé cristã 219 teses que eram defendidas na Faculdade de Artes da Universidade de Paris, assim como seriam excomungando os defensores e ouvintes destas, caso estes não se apresentassem às autoridades dentro do prazo de sete dias.

Em consequência da pressa, assim como a generalidade nas escolhas dos textos e a diversidade dos membros que compunham a comissão, percebe-se uma relativa inconsistência quando se analisa a totalidade dos textos condenados, sendo observados repetições e inconsistências nas teses condenadas.<sup>75</sup>

Na justificativa da condenação, Tempier afirma que havia recebido denúncias relativas à conduta de alguns alunos e professores da Faculdade de Artes, que estavam, em seus estudos, defendendo a existência de uma dupla verdade. Tempier informa que os textos condenados levavam os estudantes a pensar que algumas informações poderiam ser consideradas verdadeiras de acordo com a filosofia, mas não de acordo com a fé católica, como se houvesse duas verdades contrárias: a verdade da fé católica seria contrária à verdade expressa pela filosofia encontrada nesses textos. Assim, a condenação seria também uma forma de defender os “simples” de, ao escutar ou ler tais textos, acreditarem na existência

72 VAZ, H. C. L. **Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade**. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 59-61.

73 WIPPEL, J. *The Condemnations of 1270 and 1277 at Paris*. **The Journal of Medieval and Renaissance Studies**. vol. VII, 1977. p. 67.

74 Dentre os teólogos que faziam parte dessa comissão encontrava-se Henrique de Gand. Concomitante a condenação das 217 teses, esse teólogo disputava em questões teóricas com Egídio Romano. Suas discordâncias diziam respeito à questão filosófica da pluralidade/unicidade das formas substanciais, além que questões relacionadas à essência e existência.

75 WIPPEL, J. *op. cit.* 1977, p. 68.



dessa dupla verdade, o que seria um erro de interpretação. Após se aconselhar de vários teólogos, Tempier afirma a necessidade de condenação desses textos e excomunhão dos que defendem, ensinam ou escutam as teses condenadas.<sup>76</sup>

Os textos condenados eram, em sua maioria, de origem greco-árabe e de caráter filosófico, e que apontavam para características do neoplatonismo da obra aristotélica.<sup>77</sup> A condenação das 219 teses, portanto, também pode ser considerada a partir de um caráter político, uma vez que essa condenação intenta censurar o a invasão das ideias aristotélicas através do pensamento árabe-muçumano.<sup>78</sup> No texto de condenação, nenhum nome fora mencionado, constando apenas a referência à professores da Faculdade de Artes, sendo Siger de Barbante e Boécio de Dácia os mais atingidos. Tomás de Aquino, o qual também teve um de seus textos condenado, fora reservado para um aceito que deveria acontecer posteriormente, mas que por fim não foi realizado.

Após a condenação de 1277 nenhuma outra fora lançada referente aos textos de Aristóteles e seu uso na Universidade. Esse fato, que ainda constitui um dos mais estudados quando se refere a construção do pensamento medieval, é uma demonstração de que, no século XIII, a filosofia aristotélica já estava inserida no pensamento do ocidente cristão.<sup>79</sup>

O século XIII passa, então, a desenvolver uma síntese entre o pensamento filosófico

---

76 WIPPEL, J. *op. cit.* 1977, p. 69.

77 DE BONI. L. A. *op. cit.*, 2010. p. 72.

78 No estudo que Libera realiza sobre a influência da filosofia árabe para a construção da filosofia cristã ocidental, este afirma que boa parte da popularidade da difusão da filosofia aristotélica se dá pelo fato de que a filosofia importada pelo ocidente contém os pressupostos cosmológicos, astrológicos, psicológicos e éticos hauridos da filosofia árabe, e que não foram construídos com o intuito de difusão para o ambiente universitário. Por esse motivo, essa filosofia oferece a possibilidade de um conhecimento que visa a intelectualidade como objetivo final da aquisição de saber. Não afirmamos aqui que o conhecimento obtido pelos homens de saber do medievo não visava à experiência intelectual, mas, como afirma Verger, esses homens cumprem uma função social através desse conhecimento, que na maioria das vezes, e ainda com algumas ressalvas, são destinadas a funções relativamente técnicas dentro da sociedade. Ao se importar uma filosofia que permite uma relativa liberdade de pensamento – no sentido de que a filosofia árabe não fora construída a partir de um ambiente de ensino dito universitário – Libera afirma que esse seria um dos motivos que levaram a autoridade religiosa a inicialmente embargar e condenar a filosofia aristotélica, vinda desse oriente, no ocidente cristão. Para ele, a condenação das 219 teses é o ápice da crítica da autoridade religiosa sobre essa filosofia. Libera afirma que, antes de condenar a filosofia natural de Aristóteles, ou o perigo que essa filosofia poderia trazer ao ocidente. Não seria apenas às afirmações como a da existência de uma dupla verdade, por exemplo, mas sim relativas a disposição da capacidade de se obter prazer na experiência intelectual por si só: “A volúpia celebrada pelos filósofos condenados é de ordem intelectual: é o prazer do pensamento”. Libera, A. de. **Pensar a Idade Média**. São Paulo. Editora 34. 1999. pp. 11-14.

79 DE BONI. L. A. *op. cit.*, 2010. p. 75.

de Aristóteles e a doutrina cristã. Termos da filosofia peripatética serão aliados aos dogmas cristãos para, em conjunto, explicar filosoficamente os mandamentos da revelação. Para o desenvolvimento da síntese entre esses dois pensamentos, era necessária garantir que, mesmo utilizando da filosofia para seu estudo, a fé cristã não sofreria nenhum dano. Para tanto, as doutrinas da filosofia aristotélica de origem grega e árabe, foram adaptadas ao ocidente cristão, sofrendo transformações que faziam com que o Aristóteles utilizado nesse mutualismo não fosse o mesmo do século IV, nem o importado do oriente. Nesse século, o ocidente cristão formula de maneira distinta suas consciência filosófica<sup>80</sup>.

Como afirmamos, dois pensadores medievais foram essenciais para a síntese da filosofia aristotélica com os dogmas cristãos: Alberto Magno e Tomás Aquino, aquele sendo considerado como um preparador da obra deste.

Alberto Magno percebe, pela primeira vez, a contribuição que a filosofia greco-árabe poderia oferecer para a teologia, sendo que, se fosse tomada em sua forma primeira – da forma como esse conhecimento era recebido do oriente – não seria possível sua aceitação, mas tão pouco, esse conhecimento poderia ser rechaçado, sendo necessário um trabalho que conciliasse essas filosofia com o pensamento cristão. Antes de realizar apenas uma transcrição de todo a filosofia Aristotélica, Alberto Magno realiza um trabalho que visa restaurar o pensamento do Filósofo, objetivando “apresentar-nos Aristóteles tal qual era quando se o possuía completamente, ou mesmo tal como teria sido se, vivendo no século VIII, ele mesmo tivesse podido levar sua obra a bom termo”.<sup>81</sup>

Assim, a obra que Alberto Magno realiza não consiste em simples glosa ou comentários da filosofia Aristotélica, mas sim uma exposição de suas ideias, utilizando do pensamento aristotélico. Esse fato torna suas obras, ainda em vida, uma das mais lidas e comentadas nos meios escolares. Alberto Magno inicia um processo de produção de obras que são comparadas, em relação a autoridade filosófica, aos mais conhecidos autores árabes ou judeus, e que constituem o início da construção de uma filosofia aristotélica cristã ocidental.<sup>82</sup>

80 GILSON, E. *op. cit.*, 1995. p. 624.

81 GILSON, E. *op. cit.*, 1995. p. 626.

82 “Nesta obra, seguirei a ordem e o pensamento de Aristóteles, e direi tudo o que me parecer necessário para explicá-lo e prová-lo, mas de tal modo que nunca seja mencionado o texto. Além disso, farei digressões a fim de submeter as dúvidas que poderão oferecer-se ao pensamento e preencher certas lacunas que obscureceram, para muitos espíritos, o pensamento do filósofo.” In. GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 627.

Embora a obra de Alberto Magno seja de vital importância para o desenvolvimento dessa conciliação, as obras de seu discípulo, Tomás de Aquino, ultrapassam a de seu mestre, do ponto de vista da crítica das doutrinas e da sistematização. Cabe ao doutor angélico elaborar uma síntese do pensamento aristotélico com a tradição e o pensamento cristão, realizando uma adaptação do pensamento do estagirita à necessidade de elaborar uma teoria política baseada na razão e na fé. Para a filosofia do Aquinate, esses dois elementos, mesmo sendo distintos, não podem ser separados.<sup>83</sup>

Tomás de Aquino nasce em fins de 1224 ou início de 1225. Em 1239 inicia seus estudos na faculdade de Artes na Universidade de Nápoles, e nessa mesma cidade, em 1244 toma o hábito de dominicano. Por conta de sua opção religiosa – e após tentativas episódicas por parte de seus familiares para impedir que este desse continuidade à sua vida religiosa – muda-se para Paris em 1245, onde ingressa no curso de Teologia sobre a tutela de Alberto Magno. Obtém a licença em teologia em 1256 e torna-se mestre na mesma em 1259. Ministra aulas na Universidade de Paris entre os anos de 1257 a 1259 e depois entre 1269 a 1272,<sup>84</sup> onde se torna, por sua vez, mestre de Egídio Romano, seu discípulo mais brilhante e notável.

Dentro da vasta obra de Tomás de Aquino pode-se distinguir três formas distintas que este analisa o Filósofo: Através de *Comentários* sobre Aristóteles, que visam explicar o conteúdo das obras; as *Sumas*, que apontam de forma mais simplificada o pensamento direto de Tomás de Aquino; e as *Questões disputadas*, que trazem assuntos mais aprofundados do pensamento tomista.<sup>85</sup>

O desenvolvimento da filosofia de Tomás de Aquino está amparado na condição da distinção entre fé e razão. Ele afirma que a filosofia pertence à razão natural, enquanto a teologia, ao contrário, tem sua base na revelação e na autoridade de Deus. Os humanos, como seres de intelecto inferior quando comparados com Deus, não conseguem compreender os artigos de fé, que são de conhecimento sobrenatural, sendo assim obrigados apenas a aceitá-los. Assim, a diferença entre um filósofo e um teólogo refere-se ao fato daquele basear-se na razão para encontrar os indícios de compreensão, e este ter como base primeira as revelações. O que aparece em comum entre esses dois princípios, para Aquino, é que nem a razão –

---

83 GILSON, E. *op. cit.*, 1995 p. 652.

84 DE BONI, L. A. **Filosofia Medieval**. Textos. Porto Alegre: EdPUC-RS, 2000, p. 14.

85 GILSON, E. *op. cit.*, 1995. p. 655.

quando se faz o uso correto desta – nem as revelações são capazes de nos desviar da verdade. Gilson afirma ao analisar as contribuições de Tomás de Aquino entre razão e fé que:

Daí resulta, ademais, que a impossibilidade em que estamos de tratar filosofia e teologia por um método único não nos proíbe considerá-las como constituindo, idealmente, uma só verdade total. Muito pelo contrário, temos o dever de levar o mais longe possível a interpretação racional dos dados da fé, de remontar pela razão até a revelação e tornar a descer da revelação a razão. Partir do dogma como dado, defini-lo, desenvolver seu conteúdo, esforçar-se em mostrar, inclusive por analogias bem escolhidas e razões de conveniência, por onde nossa razão pode pressentir o sentido, eis a obra da ciência sacra.<sup>86</sup>

A teologia natural que Tomás de Aquino desenvolve, elaborando essa ponte entre fé e razão, devolve ao ser humano a capacidade de, por exemplo, através da capacidade racional, criar boas leis e boas formas de conduta para o governo. Através do bom uso da razão o homem consegue agir prudentemente, compreendendo as leis naturais políticas, presentes na obra do estagirita e comentadas pelo doutor angélico, aplicando-as as sociedades, sem recorrer a argumentos teológicos, mas tendo como base as revelações divinas. As leis naturais são reveladas para a razão a partir das revelações de Deus. Cabe ao ser humano o bom uso da razão, para a criação de leis baseadas nessas revelações, ou no direito natural, realizando assim uma continuidade das leis naturais divinas no direito positivo terreno. Através da fé sabemos o caminho a ser seguido, mas esse caminho só é seguido com o recurso da razão. O bom uso da razão reafirma a fé em Deus dentro da sociedade, como uma continuidade da obra divina no âmbito do regimento da cidade, por exemplo. A lei positiva, prudente e racional, está portanto indissociada da lei natural ou divina.<sup>87</sup>

Ressaltamos que a invasão das obras de filosofia aristotélica no meio universitário acaba por modificar alguns aspectos da política medieval ocidental. Principalmente após a popularização da filosofia aristotélica, e as obras que abordavam temas como a ética e a política, o embate entre o poder temporal e espiritual recebe, a partir destes textos, novos aspectos e fundamentações teóricas que tornam-se fundamentais para a transformação da identidade do pensamento político medieval. Embora Tomás de Aquino não tenha desenvolvido uma teoria política suficientemente sistematizada sobre as relações entre esses

---

86 GILSON, E. *op. cit.*, 1995. p. 656.

87 *Idem.* pp. 657-58

dois poderes, este tem a sensibilidade de perceber que somente através dos comentários elaborados sobre as obras aristotélicas não se poderia desenvolver uma adequação da filosofia aristotélica com sua época. Incorporando então os textos Aristotélicos, sobretudo a *Política*, em seus trabalhos teológicos,<sup>88</sup> Aquino nos brinda com importantes e completas teses que sustentam a teoria política da medievalidade latina<sup>89</sup>.

Concomitante a essa invasão dos textos aristotélicos, e da adequação dessa filosofia aos dogmas cristãos, observa-se o crescente interesse por parte das autoridades laicas e religiosas não apenas pela filosofia aristotélica, mas a utilização desta auxiliando na construção de uma teoria política legitimadora de poderes. Príncipes e soberanos, inspirados em princípios escolásticos, recorrem à argumentação aristotélica, que afirma um governo científico ou natural, para a elaboração de teorias que supram as necessidades de seus reinos e soberanos, sem afastá-los da ideia de superioridade do poder eclesiástico, representante terreno das leis divinas.

O desenvolvimento da filosofia aristotélica, portanto, principalmente abordando as obras que tratam de questões relacionadas com a política e sociedade, como a *Política* e a *Ética a Nicômaco*, geram, não apenas no ambiente universitário, mas exterior a este, no âmbito da formação de teorias legitimadoras do poder régio,<sup>90</sup> o desenvolvimento de discussões sobre os regimes políticos e sobre a função da lei e da autoridade.

Porém, a filosofia encontrada na obra de Aristóteles, que concebe a sociedade política organizada, não se adéqua ao pensamento cristão. A tarefa de Tomás de Aquino é, através de seus vários tratados, comentários e sumas, submeter o pensamento aristotélico a um filtro cristão. Esse pensamento, conhecido como aristotélico-tomista, é que será utilizado na construção de teorias políticas que visam legitimar o governo temporal, mas estruturá-lo a partir de referências teológicas. Cabe lembrar que nem todas as teorias legitimadoras do governo temporal tinham como princípio essa realidade de submissão ao poder espiritual, mas como o objetivo desta pesquisa é analisar um autor que baseia-se nessas teorias e possui o

---

88 MIETHKE, J. *op. cit.*, 1993. p. 80.

89 Obras como os comentários as Sentenças de Pedro Lombardo, os comentários a *Ética a Nicômaco* e a *Política* de Aristóteles, o *De Regimine Principum* e a *Suma Teológica*, tornam-se elementos que constantemente serão referenciados para a construção de teorias legitimadoras, seja da parte de defesa do poder temporal, seja do espiritual.

90 LE GOFF, Jacques. **Para um novo conceito de Idade Média**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995. p. 191.

intuito de afirmar a supremacia da autoridade papal frente também ao governo temporal, salientamos esse uso da teoria aristotélico tomista.

### 1.3 O PAPEL DO INTELLECTUAL MEDIEVAL

A cultura de caráter erudito obtido pelos homens de saber no período medieval possuía, por sua vez, características que só podem ser entendidas dentro da perspectiva que a sociedade medieval possuía desses saberes. Esta considerava incomum a ideia de um saber que não possuísse aplicação prática na sociedade. Era considerado degradante a obtenção de conhecimento para benefício próprio ou para o uso individual. A ideia de uma cultura desinteressada, na qual a única finalidade do estudo fosse o conhecimento por si só, ou apenas o prazer na obtenção do conhecimento, e não o exercício desse conhecimento em algo prático, era inconcebível para os homens medievais.

O conhecimento obtido durante os anos de estudo conduziam esses homens de saber ao exercício de tarefas específicas que necessitavam de uma formação intelectual, e que possuíam aplicações práticas e utilidade social bem definida. Através desse conhecimento, esses homens cultos eram conduzidos a exercer determinadas atividades socialmente legítimas e que só poderiam ser realizadas por aquele que demonstrasse competência intelectual.

Essa competência, assim como a aquisição de cargos e postos que tinham como requisito o conhecimento era uma forma de recompensa pelos anos de estudo que possuía, dentro dessa sociedade, ainda maior força que a remuneração econômica. O reconhecimento e recompensa do saber desses homens cultos eram encontrados em exercícios que possuíam utilidade social, e esses homens, por sua vez, almejavam esse reconhecimento como uma forma de aceitação e afirmação de seu valor na sociedade. De fato, sabe-se que, salvo a medicina, as funções na sociedade medieval, no que diz respeito à necessidade de uma formação universitária, não eram estritamente restringidas a esta ou aquela graduação. O importante, na sociedade “imperfetamente meritocrática”<sup>91</sup> medieval, era o reconhecimento

---

91 VERGER, J. *op. cit.*, 1999. p. 58.

desses homens através da sua função ativa nessa sociedade, auxiliando na formação de uma regulação social através das competências intelectuais.<sup>92</sup>

O uso lucrativo do conhecimento, que era considerado um dom dado por Deus, desrespeitoso, e condenava-se o ensino ou consultorias realizadas mediante o pagamento pelos serviços. A doutrina cristã afirmava que ao se considerar como normal o recebimento de qualquer tipo de remuneração pelo esforço intelectual por parte dos homens de saber, ao prestarem serviços seja para a Igreja ou para príncipes, esta seria repreendida, pois estaria usufruindo dos dons recebidos por Deus para ser aplicados em fins temporais, uma vez que esse investimento poderia ser revertido para a caridade ou auxílio ao culto divino. Essa posição, porém, conforme a popularização de profissões e cargos ligados à detenção do conhecimento, não fora rigidamente respeitado no período da Baixa Idade Média<sup>93</sup>.

Mas, para a maioria desses intelectuais, o foco do exercício do saber não se resumia a questão da remuneração financeira, mas principalmente a obtenção e ascensão em cargos que seriam disponibilizados a partir da sua competência intelectual. A profissão conferida a partir da autoridade intelectual pode ser analisada como um aspecto importante para a escolha desses homens de saber em eleger os estudos como áreas de atuação.

Dentre dos cargos e do exercício das competências abertas à esses intelectuais, o primeiro encontrava-se na própria universidade. Em geral, para aqueles que decidem seguir a Faculdade de Teologia, o ensino como forma de continuidade de seus estudos era uma oportunidade frente as raras possibilidades externas a Universidade. A partir da obtenção do diploma da Faculdade de Artes, o formado poderia lecionar em escolas urbanas ou rurais. O ensino superior nas Universidades eram legados a alunos que haviam concluído o doutoramento. Nesse âmbito didático, a profissão de docente em uma universidade determinava, antes que uma renda econômica abastada, um prestígio aos que exerciam essa função.

Além da profissão da docência, existia a possibilidade de obtenção de cargos nos quais eram necessários uma formação intelectual. Na história da sociedade medieval ocidental, são vários os exemplos de instituições de poder – religiosas e laicas – que necessitaram de uma justificação teórica para a afirmação de sua autoridade e legitimidade em

---

92 VERGER, J. *op. cit.*, 1999. pp. 56, 57.

93 VERGER, J. *op. cit.*, 1999. pp. 137, 138.

caráter universal. No século XIII, além das possibilidades de legitimação realizadas através de manifestações artísticas, históricas, literárias etc, a cultura erudita auxilia como um instrumento de suporte teórico para a defesa de ideias, seja de supremacia de um poder sobre o outro, ou de conciliação das instituições detentoras. Nesse âmbito de produção de teorias que visam defender determinada esfera de poder é que esses intelectuais irão também atuar.

A pioneira e mais expressiva das instituições que utiliza do conhecimento desses homens para a defesa de sua legitimidade foi a instituição eclesiástica. Esta busca na teologia e no direito romano argumentos para defender sua autoridade e supremacia frente às instituições representantes do poder temporal. Essa tendência chega a seu ápice com a contribuição dos papas juristas do século XII na afirmação e defesa da noção de autoridade suprema da instituição eclesiástica.

Os detentores do poder temporal iriam também utilizar dessa argumentação ligada a cultura erudita para a afirmação de seu poder em caráter universal dentro da cristandade latina. As obras aristotélicas *A Política* e *Ética a Nicômaco*, que possuem traços que abordam temas relacionados à filosofia política, irão influenciar de forma decisiva na construção de teorias que visam a defesa da supremacia do poder temporal.

A demanda por uma leitura dos textos destas obras do Estagirita devia-se a seu objeto, a discussão acerca de regimes políticos, do conceito e função da lei e, por decorrência, do papel da autoridade e seus agentes. No Ocidente medieval as unidades políticas mais fortes são os reinos e muitos dos intelectuais que aí vivem estão envolvidos na elaboração de teorias legitimadoras da supremacia régia frente às suas sociedades políticas e a outros poderes paralelos que aí também co-existem.<sup>94</sup>

Se considerarmos que, a partir do conhecimento dos textos políticos de Aristóteles, o caráter da filosofia do ocidente medieval sofre uma transformação, pois relativiza a concepção agostiniana, que considera a sociedade política segue uma ordem determinada por Deus, e passa a centrar-se na ideia aristotélica de uma sociedade tida como uma criação predominantemente humana, esses homens possuidores da cultura erudita predominante seriam solicitados para, a partir dessa filosofia política aristotélica, auxiliar na construção de teorias que justificassem a função da lei e da autoridade temporal frente aos âmbitos políticos

---

94 FERNANDES, F. R. *op. cit.* 2009, pp. 43-56.



sociais.<sup>95</sup>

Assim, uma das atuações práticas que esses homens de saber desempenhavam na sociedade medieval ocidental era o auxílio, através da produção de argumentos teóricos, que defendiam seja a plenitude do poder espiritual,<sup>96</sup> seja uma literatura pró-imperial, ou a soberania do *regnum*. Esses tratados teóricos, porém, não constituíam a única forma de propagação de defesa das ideias, visto seu caráter limitado de veiculação, sendo também produzidos por esses intelectuais panfletos, folhetos de propagandas e opúsculos que tinham uma difusão mais ampla na sociedade.<sup>97</sup>

No âmbito dos tratados teóricos, uma das obras mais difundidas e que encontra seu auge de produção no período da Baixa Idade Média, e que utiliza-se da teoria da construção da legitimidade régia são os tratados doutriniais conhecidos como *Espelhos de Príncipes*.<sup>98</sup> Esses tratados propunham modelos teóricos de conduta na qual os reis deveriam se embasar para um governo ideal, utilizando-se das teorias aristotélicas para afirmar a competência do rei frente a questões relativas a lei, justiça e governança, e, ao mesmo tempo elaboravam também a construção ética da figura do príncipe sob conceitos cristãos de virtudes.

Observamos, assim, a influência da obra aristotélica na elaboração dos tratados doutriniais conhecidos como *Espelhos de Príncipes*. Estes são obras de caráter didático que indicavam aos futuros reis – geralmente o rei encomendava um Espelho de Príncipe para o seu primogênito – modelos teóricos de conduta baseados em princípios cristãos de virtude e ética, visando aproximar a autoridade do rei ao âmbito da *potestas* em detrimento a *auctoritas* e a *Plenitudo Potestatis* dos papas.<sup>99</sup>

Um dos mais expressivos mestres de filosofia e teologia e que é considerado o primeiro a utilizar sistematicamente os recursos provenientes desse conhecimento erudito

---

95 SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 72, 73.

96 No século XIII os teólogos, principalmente os pertencentes as ordens mendicantes, iriam desempenhar enorme papel na produção da teoria da plenitude do poder papal frente a todas as demais esferas de poder.

97 VERGER, J. *op. cit.*, 1999. p. 173.

98 FERNANDES, F. R. *op. cit.* 2009, pp. 43-56

99 *Idem, ibidem.*

universitário para a utilização na ação política foi o agostiniano Egídio Romano elabora o tratado doutrinal que visa a construção da autoridade régia frente a questões relacionadas ao governo prático do reino, mas que, concomitante a isso, realiza de forma sutil uma subordinação do príncipe às virtudes cristãs, redigindo o *Espelho de Príncipe De Regimine Principum*, que é considerado o tratado doutrinal mais lido e transmitido no período da baixa idade média.

#### 1.4 TEORIA DOS DOIS PODERES

Na história da Baixa Idade Média ocidental são diversos os exemplos das disputas ocorridas entre os detentores do poder temporal e espiritual. Uma das principais características desses embates pela reivindicação de um poder de caráter universal é a rica produção de argumentações teóricas que visam defender determinada esfera de poder.

Dentro dessa disputa entre poder temporal e espiritual em busca de legitimação, destacamos o conjunto de pensadores eclesiásticos que, através de argumentações teóricas, buscam formular um programa de pensamento que defende a prioridade do poder eclesiástico frente ao secular, assim como a manutenção da Teocracia Papal. Essa teoria eclesiológica política, conhecida como hierocracia, foi gradualmente elaborada por teóricos ligados a Igreja, e baseia-se em tradições que remontam desde os princípios do Cristianismo à Alta Idade Média.

Embasado em textos sagrados, assim como no Direito Romano e na filosofia neoplatônica, essa teoria, no período da Baixa Idade Média, irá ampliar a esfera do poder papal à condição de representante Cristo na terra, e possuindo o caráter de universalidade. Durante a Idade Média ocidental, vários são os exemplos das disputas entre os representantes do poder temporal e espiritual. No século XIII essa disputa é representada por Felipe IV e o papa Bonifácio VIII.

A presunção humana pode erguer a cabeça contra os estatutos divinos, mas o pretensioso jamais vencerá. E até seria admissível desejar aos adversários que sua ambição lhes caísse em cima com mais violência desde quando causasse prejuízo à religião.

Eu suplico, por conseguinte, à tua piedade, a fim de não condenares pela arrogância um dever de interesse divino. Não se digas mais que um príncipe romano considera

ultraje dizer a verdade.

Augusto imperador, são principalmente dois os poderes através dos quais se governa o mundo: a autoridade sagrada dos pontífices e o poder real. Destes dois, é mais grave o peso dos sacerdotes, pois estes deverão prestar contas na ocasião do julgamento divino, inclusive pelos próprios reis da humanidade.

Com efeito, no que se refere a administração dos sacramentos e à disposição das coisas sagradas, reconhece que deves submeter-se à sua orientação e não seres tu quem deva governá-lo, e assim nas coisas da religião deves submeter-se ao seu julgamento e não querer que eles se submetam ao teu. Ora, no tocante ao governo da administração pública, os próprios sacerdotes, cientes de que o poder te foi conferido pela vontade divina, obedecem às tuas leis, pois no que se refere às coisas do mundo não lhes agrada seguir orientação diferente.<sup>100</sup>

O trecho acima citado refere-se à epístola escrita pelo papa Gelásio I (492-496) para o imperador bizantino Anastácio I (491-518), em fins do século V. O contexto de escrita dessa epístola é, através da definição do campo de atuação dos poderes temporal e espiritual, conter o movimento do cesaropapismo bizantino.<sup>101</sup> As principais teses encontradas nessa epístola e que referem-se à separação dos dois poderes serão largamente utilizadas durante o período da Baixa Idade Média para a construção e desenvolvimento da teoria hierocrática, que irá permear a teoria política e o embate entre os dois poderes durante o período medieval ocidental.

Assim, já no século V observamos a necessidade de criação de uma teoria de separação dos poderes, sendo que esta epístola do papa Gelásio I determina oficialmente o campo de atuação da dualidade dos poderes temporal e espiritual. Esse documento estabelece teorias que serão utilizadas durante toda a Idade Média para definir a esfera de atuação de cada um desses poderes.

Nesta carta Gelásio afirma a superioridade do poder espiritual sobre o temporal ao

---

100 O trecho epístola foi extraído da obra: SOUZA, J. A. de C.R. **O reino e o Sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média**. EDIPUCRS, Porto Alegre. 1995. p. 85-86.

101 Embora o contexto de produção dessa carta seja diferente do que tencionamos analisar aqui, sabemos que estes argumentos serão reciclados e reutilizados na afirmação da superioridade do poder espiritual frente ao temporal. No contexto de produção dessa epístola, observamos a existência de uma concepção romano-bizantina de uma soberania única que possui poderes sacerdotais dentro do âmbito do poder político imperial. A epístola opõe-se a essa posição, sugerindo, assim, a divisão em dois poderes – *sacerdotium e regnum* – sendo legado ao papa a auctoritas e ao imperador e aos reis a potestas, além da subordinação do *regno* ao *sacerdotium*, através da argumentação da superioridade da função sacerdotal, uma vez que este possuía uma responsabilidade de caráter transcendental. Assim, além da separação entre os dois poderes, encontramos também a distinção entre as funções desses poderes no âmbito do temporal e espiritual. Para mais informações ver SOUZA, José Antonio de C.R. *O pensamento gelasiano a respeito das relações entre a Igreja e o Império romano-cristão*. In: SOUZA, J. A. de C.R. **O reino e o Sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média**. EDIPUCRS, Porto Alegre. 1995.

delegar ao papa, responsável pela salvação humana no caráter transcendental, a *Auctoritas*, enquanto o imperador e os reis detêm a *potestas*. Essas duas esferas, para Gelásio, encontram-se separadas, e uma não pode interferir no âmbito da outra, fora em condições específicas.<sup>102</sup>

Destarte, mesmo que nesta carta tenham sido estabelecidas as esferas de atuação dos dois poderes, percebemos que ao longo da Idade Média, a instituição eclesiástica passa a interferir de forma cada vez mais forte em assuntos que dizem respeito ao poder temporal.

Sabemos que a instituição eclesiástica, ao longo de toda a Idade Média latina, preocupou-se em defender e definir os campos de atuação desses dois poderes. A criação de uma escola de pensamento teórico eclesiológico-político, que propõe uma definição delimitada desse pensamento é chamada de hierocracia. Esta teoria foi sendo formulada através de pronunciamentos papais – seja através de bulas ou de epístolas – que refere-se não apenas ao seu pensamento subjetivo, transcendendo a estes e contribuindo para a formação e afirmação da defesa dos interesses da Igreja frente as pretensões de âmbito temporal.

Entretanto, isso não ocorreu repentinamente. As concepções relativas ao governo da Igreja e da sociedade que foram brotando durante o medievo encontraram, na tradição de séculos, abundante material de apoio. Em parte, logo no início do cristianismo e, depois ao longo da Alta Idade Média os teóricos do poder espiritual e do poder temporal souberam combinar ideias bebidas na Revelação, no Direito Romano e a filosofia neoplatônica.<sup>103</sup>

Nesse período, os hierocratas, inspirados na delegação que cristo deu a Pedro, ampliando explicitamente essa esfera de mandato, defendendo a ideia segundo a qual o papa, sendo vigário de Cristo, herdeiro e sucessor de São Pedro possui poder universal sobre a cristandade latina em todos os aspectos, sendo, portanto, “monarca do mundo” de *iure et de facto*<sup>104</sup>

Alusões as alegorias do poder das chaves, do sol e da lua, dos dois gládios, assim como o suposto documento da *Donatio Constantini* serão continuamente referidas durante o

---

102 SOUZA, José Antônio de. *O pensamento gelasiano a respeito das relações entre Igreja e o Império Romano Cristão*. *Leopoldianum*, n. 31, 1984, p. 15-41.

103 BARBOSA, João Morais; SOUZA, José Antônio de C. R. de. **O Reino de Deus e o Reino dos Homens. As relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. p. 14.

104 *Idem, ibidem*.

período em questão e serão constantemente utilizadas com o intuito de afirmar a supremacia pontifícia frente a todos os âmbitos de poderes.

O papa Inocêncio III (1198-1216) foi um dos principais personagens que auxiliaram no fortalecimento da teoria hierocrática e a relação entre os dois poderes. Em uma decretal chamada *Solitae* endereçada para o Imperador Aleixo III (1295-1203)<sup>105</sup>, Inocêncio III afirma, inspirando-se nas contribuições de Hugo de São Victor, baseando-se em binôminos<sup>106</sup> a superioridade da função espiritual, dos ministros e em especial do Papa, por eles possuírem uma função que tem por finalidade de caráter transcendental.

Além das contribuições teóricas, Inocêncio III estabelece, pela primeira vez, a possibilidade da interferência do pontífice tanto no julgamento do caráter e da capacidade do candidato eleito para o trono imperial, quanto em questões relativas à própria eleição imperial. Com isso, torna-se ainda mais nítida a superioridade do poder espiritual sobre o temporal, uma vez que é estabelecido que, em caso de desacordo em uma eleição imperial, poderá favorecer em favor de um deles, já que o escolhido será por ele consagrado, ungido e coroado imperador.

Em uma outra decretal, a *Novit Ille*, Inocêncio III amplia a esfera de participação e influência sobre o poder imperial. Nesta, ele afirma que uma das atribuições da autoridade pontifícia consiste em encaminhar a humanidade para a salvação, mas se necessário, castigar e corrigir os vícios e pecados cometidos pelos homens. A finalidade da instituição eclesiástica, e principalmente do sumo pontífice, é auxiliar os membros que formam a cristandade latina, encaminhando-os para alcançar a redenção transcendental. Considerando essa afirmação, mesmo que o Imperador seja detentor do poder de caráter temporal, também é um dos membros dessa cristandade, estando, portanto, também submetido ao poder eclesiástico, e ao Papa.

Se considerarmos, portanto, que na *Societas Christiana* qualquer delito, em princípio, era um pecado, ao menos teoricamente, esta e a decretal anterior [] conferiam ao Sumo Pontífice uma *plenitudo potestatis* tanto na esfera espiritual quanto na temporal. Noutras palavras, o Pontífice Romano, possuindo uma autoridade regular para julgar os pecadores e os pecados que estes cometeram, no fundo de modo implícito estava insinuando ter competência para interferir na esfera

---

105 Aleixo III afirmava a superioridade do poder imperial sob o sacerdotal, baseando-se na 1ª Epístola de São Pedro.

106 Pontífice/Imperador; espiritual/temporal; alma/corpo.

secular quando lhe parecesse que covinha fazê-lo em proveito da política papal.

Em termos efetivos-práticos, bastava então que o Papa tivesse prestígio e força política para de fato exercer uma suserania sobre a Cristandade Latina<sup>107</sup>

Esses argumentos serão utilizados no medievo ocidental como base estrutural para a formação de uma teoria política no Baixa Idade Média, que afirma a superioridade do poder espiritual frente ao temporal<sup>108</sup>, gerando, assim uma vasta literatura que interpreta a relação entre os dois poderes, assim como a subordinação e independência das funções de cada uma delas.

Salientamos que essa teoria será utilizada por ambas as partes para o fortalecimento dos argumentos. Ou seja, tanto os teóricos ligados a instituição eclesiástica, quanto os ligados ao *regnum* irão se aproveitar desses conceitos formulados ao longo da história para legitimar a supremacia de cada um deles frente à universalidade. Tanto a hierocracia quanto o *regnum* tentará obter a organização da sociedade cristã como uma unidade sob sua autoridade. A *Respublica Christiana*, deverá ser conduzida por um único personagem com poder universal. Seja o papa, o Imperador, ou, mais tarde, os reis, que também entram na disputa pela Universalidade.

No século XIII esse pensamento político irá se intensificar com as teses de pensadores como Tomás de Aquino, e, principalmente, Egídio Romano e, mais tarde, Alvaro Pelayo, que bebem da filosofia aristotélica, trazida do oriente, utilizando-a para a formulação de conceitos legitimadores, e ao mesmo tempo, delimitadores dos governos temporais.

---

107 BARBOSA, J. M.; SOUZA, J. A. de C. R. de. *op. cit.*, 1997. p. 120.

108 DVORNIK, Francis. *Byzance et la primauté romaine*. Paris, 1964. **Passim** p. 52 .

## 2.0 CAPÍTULO II: DO CONTEXTO

### 2.1 OS PERSONAGENS

#### 2.1.1 O Doutor Fundatíssimo

Egídio Romano (Aegidius Romanus), também conhecido como Colonna,<sup>109</sup> nasceu em Roma em meados do século XIII. Sua data exata de nascimento é incerta, o mais correto é considerar a datação entre os anos de 1243 e 1247. Quando possuía aproximadamente quinze anos ingressava, contra a vontade de sua família, na Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho,<sup>110</sup> no convento de Frades Agostinianos Santa Maria del Popolo, em Roma, onde permaneceria por dois anos antes de ser enviado para o novo *studium* da ordem em Paris. Ingressa na Universidade de Paris em 1260, onde inicia seus estudos em filosofia na Faculdade de Artes. Em seguida, ingressa na Faculdade de Teologia dessa mesma Universidade.<sup>111</sup> Como na ocasião de seus estudos teológicos, a Faculdade de Teologia da Universidade de Paris não possuía nenhum mestre ou professor que pertencesse à ordem dos agostinianos, Egídio teve que receber aulas de um membro de outra ordem, tornando-se, assim, discípulo de Tomás de Aquino, durante a segunda estadia de Tomás na Universidade de Paris, durante os anos de 1268 e 1272.<sup>112</sup> É nítido o impacto das aulas de Aquino nas obras posteriores de Egídio.<sup>113</sup>

Ainda em 1270, Egídio inicia seus escritos, a maioria deles comentários aristotélicos e tratados teológicos.<sup>114</sup> A maior parte das obras desse período é fruto das atividades

109 O nome Colonna, pelo qual Egídio também é conhecido provém de um bairro local, onde provavelmente este teria nascido, nas proximidades da Coluna de Marco Aurélio, e não, como encontramos na historiografia, a família dos Colonna. PEREZ, Juan Beneyto. Estudo preliminar. In **Glosa castelhana al Regimiento de príncipes**. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1947. p. VII-XVIII.

110 A Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho foi aprovada pelo papa Alexandre IV em 1256.

111 DEL PUNTA, F; DONATI, S. LUNA, C. s.v. 'Egidio Romano', **Dizionario biografico degli italiani**, ed. F. Barroccini, M. Cavale (Rome, 1993), vol. 42, vol. XLII, pp. 319-35

112 Essa informação é fornecida pelo biógrafo de Tomás de Aquino, Guillermo de Tocco.

113 BRIGGS, C. *op. cit.*, 1999. p. 9.

114 Durante esses anos iniciais de estudo, Egídio escreve seu “Comentário ao Primeiro Livro de Sentenças de Pedro Lombardo”. Os outros comentários referentes à obras aristotélicas da *Física*, *Metafísica* e *De Anima* são, provavelmente, frutos das aulas ministradas por Egídio, ou solicitações por parte de amigos nobres ou estudantes.

relacionadas ao ensino, que constituíam uma das tarefas dos estudantes de Teologia.<sup>115</sup>

Durante essa primeira etapa de produção, um dos tratados mais expressivos refere-se à tomada de posição de Egídio frente ao movimento de aristotelismo exacerbado existente na Universidade de Paris. Fruto dessa crítica escreve dois tratados, o *De plurificatione intellectus possibilis*, onde apoia Tomás de Aquino na crítica ao Aristóteles interpretado por Averróis, mas, ao mesmo tempo, elabora uma crítica a seu mestre, por não responder questões específicas sobre psicologia e ética que foram levantadas, inicialmente, pelo filósofo árabe e, posteriormente, pelos estudantes da Faculdade de Artes<sup>116</sup>. Outro tratado egidiano que esta relacionado com a crítica ao aristotelismo radical é o *Tractatus de erroribus philosophorum*,<sup>117</sup> em que o autor elabora uma análise em de filósofos como Aristóteles, Averrois, Avicena, Alkindi e Maímónides, relacionando algumas ideias desses como opostas à verdade cristã. Percebe-se a atuação de Egídio e sua relação com o ambiente da Universidade de Paris quando constatamos que esses tratados foram escritos na mesma época em que ocorre a condenação dos 13 erros contra a fé cristã, por meio do decreto do bispo de Paris, Estêvão Tempier.<sup>118</sup>

No ano de 1277, pouco antes de terminar seus estudos, envolve-se na querela da condenação de seu mestre no episódio da condenação das 219 teses. Nesse ano, tem sua carreira universitária temporariamente suspensa, uma vez que algumas de suas doutrinas foram censuradas.<sup>119</sup> Embora a censura a Egídio tenha ocorrido no mesmo ano das condenações das 219 teses, essa é realizada através de um processo diferente. Pouco depois das condenações de 1277, em 28 de março do mesmo ano, Tempier reúne uma comissão que visa analisar algumas ideias egidianas. Do encontro dessa comissão é elaborada uma lista de artigos do autor, o qual recebe o prazo de cinco dias para se retratar. Ressaltamos que a censura sobre os artigos egidianos não está diretamente ligada às medidas disciplinares

---

115 DEL PUNTA, F. *op. cit.* 1993 pp. 320

116 PETAGINE, Antonio. **Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Acquino e Sigieri di Brabante. Vita e Pensiero.** 2004. p. 209.

117 Esse tratado, escrito por volta de 1270, constitui-se de um tratado atribuído à Egídio, mas sua autoria ainda não foi comprovada.

118 DEL PUNTA, F. *op. cit.* 1993 p. 323.

119 BRIGGS, C. *op. cit.*, 1999. p. 9.



impostas pela condenação das 219 teses, mas sim uma medida tomada com o mesmo intuito.

<sup>120</sup> Os três principais fatores que influenciaram na censura imposta a Egídio relacionam-se com a semelhança entre certas posições defendidas por Egídio com as ideias propostas pelos professores da Faculdade de Artes; o ressentimento existente de alguns professores da Faculdade de Teologia, especificamente Henrique de Gand, que participa ativamente na formulação do texto de condenação das 219 teses e que tivera uma discordância teórica com Egídio; e por fim a semelhança existente entre as ideias egidianas<sup>121</sup> com as teses condenadas de Tomás de Aquino.<sup>122</sup>

Durante sua permanência na Universidade de Paris, Egídio se envolve em disputa teórica com Henrique de Gand. Essa discussão tinha como principal ponto de discordância a unicidade/pluralidade da forma substancial, além de questões relativas à distinção entre essência e existência.<sup>123</sup> Em razão desse desentendimento, afirmamos que Egídio tenha sido expulso da Universidade de Paris não apenas pelas divergências pessoais e doutrinárias existentes entre este e alguns professores, mas também em razão de influência política externa na citada Universidade, visto que Gand, professor da Faculdade de Teologia, possuía grande influência política dentro desta universidade<sup>124</sup>.

Contrariando a solicitação de retratação, Egídio escreve um tratado intitulado *Liber contra gradus et pluralitatem formarum*, em que condena a posição e atitude do bispo de Paris como sendo contrário a fé católica. Nesse sentido, asseveramos que, embora todo o material referente à biografia de Egídio afirme que o motivo de sua expulsão tenha sido a recusa à retratação frente ao bispo local, percebemos também outras divergências entre as teorias defendidas por Egídio e linhas de pensamentos existentes dentro da Universidade de Paris. Em seu *Espelho de Príncipe*, poucas são as opiniões pessoais expressas. Além da dedicatória e outras poucas partes dispersas na obra, encontramos no capítulo XXVII do Terceiro Livro, uma dessas afirmações de Egídio que nos faz crer que não foram somente as

---

120 HOLSTEIN, B. E. *op. cit.* 2007 p. 43.

121 Egídio concordava com Tomás de Aquino em questões relacionadas com a unicidade da forma substancial do homem, além da ideia da possibilidade teórica da eternidade do mundo.

122 WIELOCKX. *La censure de Gille's of Rome*. **Bulletin de philosophie médiéval** n. 22 (1980) p. 72; p. 29.

123 WIPPEL, John. **The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines: A Study in Late Thirteenth**. CUA Press, 1999 p. 42.

124 WIELOCKX. *op. cit.*, p. 250.

acusações das 219 teses que impediram nosso autor de concluir seus estudos. Ele adverte que em Paris havia conhecido:

Alcume gente crede, che puoi che l'uomo à la scienza della filosofia naturale, ed à la scienza della legge e si naturale e si scritta, elli non li bisogni più sapere.<sup>125</sup>

Nesse trecho, Egídio propõe a defesa da ideia da superioridade da lei divina. Egídio continua defendendo que a lei humana não tem a capacidade de afastar o homem do vício, sendo portanto necessária a lei divina, natural ou do evangelho. Ora, considerando não apenas essa passagem, mas as obras egidianas e partes das obras de Tomás de Aquino, percebemos que, antes de tudo, não há traços explícitos de aristotelismo ortodoxo, pelo contrário, através desse exemplo, há uma defesa incomensurável da autoridade da lei divina – ou revelação – para a inspiração humana na formulação das leis terrenas.<sup>126</sup> Nesse sentido, defendemos que a expulsão de Egídio da Universidade de Paris não é justificada apenas pela defesa de seu mestre frente ao bispo Estevão Tempier, mas também frente a contradições doutrinárias defendidas por Egídio que divergiam de correntes existentes nesse meio universitário.<sup>127</sup>

Por motivo desconhecido, Egídio decide não retratar-se imediatamente. Esse fato pode ser analisado frente a impossibilidade de excomunhão, uma vez que esse ato só era exercido quando havia suspeita de heresia. Provavelmente, a não retratação imediata por parte de Egídio possuía ligações com questões políticas internas a Universidade de Paris. Apenas em 1285 Egídio escreve sua retratação. Essa, porém, não contém todos os textos condenados em 1277. Isso demonstra que os textos antes considerados heterodoxos em 1285 eram aceitos e que a comissão de 1277 não afirmou um nível doutrinário no qual a retratação deveria se basear

<sup>128</sup>.

Após a expulsão, Egídio volta para a Itália e permanece lá durante os anos de 1277 a

---

125 EGÍDIO ROMANO. *De regimine principum. Del Reggimento De' Principi; Volgarizzamento Transcritto Ne 1288*. 1832. p. 271.

126 BERTELLORI, Francisco. *Lo que se puede decir – lo que se puede saber. (Los limites del lenguaje filosófico em un escrito anónimo de la Facultad de Artes de Paris hacia 1230)* In. DE BONI. **Lógica e Linguagem na Idade Média**. Porto Alegre. EDIPUCRS. 1995.

127 Um dos trabalhos que nos auxilia refere-se ao artigo de R. Wielockx. *La censure de Gille's of Rome. Bulletin de philosophie médiéval* 22 (1980).

128 HOLSTEIN, B. E. *op. cit.* 2007. p. 33.

1285, onde passa a exercer várias funções ligadas à ordem agostiniana. Em 1279, no capítulo provincial de sua ordem e alcança o cargo de Vigário Geral da ordem dos agostinianos.<sup>129</sup> A partir desta época seu nome passou a ser reconhecido no meio político, ocasião em que escreve o tratado *De Regimine Principum*, a pedido do rei Capeto Felipe III, para a instrução de seu primogênito, futuro Felipe IV<sup>130</sup>, o qual, na ocasião que este foi coroado rei, foi delegado pelos mestres parisienses para saudar o novo soberano. Outro tratado importante produzido por Egídio durante esses anos trata-se do *Theoremata de esse et essentia*.

Em 1285, auxiliado pelo Papa Honório IV, solicita a reabertura do seu caso na Universidade de Paris. O inquérito para o retorno de Egídio à Universidade é substancialmente diferente da censura de 1277, uma vez que não solicita a retratação dos artigos antes condenados. Após a convocação de todos os mestres da Faculdade de Teologia, que decidem por maioria simples o retorno de Egídio a Universidade, onde recebe a *licentia docendi*,<sup>131</sup> conseguindo, assim, terminar seus estudos, obtendo título de mestre em Teologia. Esse fato reflete uma mudança significativa na relação entre a Universidade de Paris, o bispo local e o papado.

Em 1287 o capítulo geral da ordem dos Eremitas de Santo Agostinho declara os textos egidianos como doutrina obrigatória e ensinamento oficial da ordem, uma vez que Egídio constituiu o primeiro membro da ordem a obter a *licentia docendi*. Durante esse ano de retorno, Egídio escreve o tratado *De predestinatione*. Esse tratado visa à elucidação de variados tópicos teológicos não apenas ao público acadêmico, mas principalmente centrado aos estudantes de sua ordem. Em 1278 Egídio auxilia na organização do sistema educacional de sua ordem no *Constitutiones Ratisbonenses*. No mesmo ano Egídio elabora uma segunda parte do *De predestinatione*, que é destinado a pré-universitários, principalmente agostinianos, que almejam estudar na Universidade de Paris.<sup>132</sup>

Em 1290, Egídio conhece Benedito Gaetane, então cardeal-legado no concílio de

---

129 DE BONI. *Introdução ao Sobre o Poder eclesiástico*. EGÍDIO ROMANO. *Sobre o poder eclesiástico*. Petrópolis: Vozes, 1988 p.11.

130 De acordo com Elizabeth Brown, Egídio não poderia ter sido tutor em tempo integral de Felipe, por ser um homem ocupado, mas certamente, o tratado fora encomendado por Felipe III para a instrução de seu primogênito. BROW, E. *Persona et Gesta: The Image and Deeds of the Thirteenth-century Capetians: The case of Philip the Fair*. *Viator* 19 (1988), pp. 232, 235.

131 WIELOCKX. *op. cit.*, p. 173.

132 BRIGGS, C. *op. cit.*, 1999. p. 10.

Santa Geneviève. Em 1292 é eleito superior geral de sua ordem. Em 23 de abril de 1295, Bonifácio VIII, que tinha sido eleito papa no ano anterior, nomeia Egídio como arcebispo de Bourges. Essa eleição foi realizada com algumas dificuldades, uma vez que o papa Celestino V, intencionava nomear João de Savigny para o cargo, vago desde 1294. Bonifácio, ao ser eleito papa, anula a decisão de Celestino V, nomeando Egídio, que, após a eleição de um sucessor como prior geral da ordem agostiniana, se instala em Bourges.<sup>133</sup> Durante 4 e 11 de julho de 1296, Egídio obtém a permissão de nomear três vigários para representá-lo em sua província, tendo as despesas pagas pelo papa, que solicitava Egídio na cúria pontifícia, sem que ausência deste em Bourges trouxesse qualquer dificuldade administrativa. Novamente, entre 12 de março e 23 de junho de 1297, é solicitada a presença de Egídio na cúria papal. Em julho de 1297, Egídio é mais uma vez requerido, permanecendo dessa vez na cúria por um tempo prolongado, ausentando-se apenas para representar sua província no Concílio de Clermont. Essa solicitação, inicialmente por alguns dias, mas posteriormente durante um período mais prolongado, ocorre no momento da tributação do clero por parte de Felipe IV<sup>134</sup>.

Em maio de 1297, Bonifácio VIII, que tem Egídio como um de seus conselheiros, solicita que este redija um tratado sobre a questão da renúncia papal. É o tratado *De renuntiatione papae*, primeiro manifesto de Egídio, lançado em 10 de maio de 1297. Nos anos de 1297 e 1299 Egídio permanece em Roma, voltando a Bourges apenas em setembro de 1299. Em março de 1300 participa do capítulo geral da sua ordem, em Nápoles. Em 1301 retorna novamente a Roma. Acompanhando de perto a disputa pelo poder entre Felipe IV e o Bonifácio VIII, Egídio redige o tratado *De ecclesiastica potestate*<sup>135</sup>, no qual reforça sua posição em favor de Bonifácio VIII, por meio de amplos argumentos teóricos em defesa da posição hierocrática, influenciando na redação da Bula *Unam Sanctam*<sup>136</sup>.

---

133 É raro o ato de nomeação de um membro de uma ordem mendicante para uma das províncias mais ricas no norte da França. Outro caso paralelo é a de Gauthier de Bruges, um franciscano, que foi eleito bispo de Poitiers em 1280.

134 Os conflitos referentes a questão da taxaço do clero francês, por parte de Felipe IV, serão mais na frente discutido.

135 Egídio redige *De ecclesiastica potestate* 1301-02, no momento em que acontecia a disputa entre seu educando e o Papa Bonifácio VIII.

136 Nesta Bula, Bonifácio VIII afirma, usando da alegoria dos dois gládios, que o poder temporal esta subjugado ao espiritual: “O gládio espiritual e o material, estão ambos em poder da Igreja, mas aquele deve ser manejado pela Igreja e pelo sacerdote, e este pelos reis e soldados, se bem que por indicação e anuência do sacerdote. Por isso é necessário que uma espada esteja sobre a outra e que a autoridade secular seja subordinada à autoridade espiritual.”

Durante esse período, Egídio, de fato, encontra-se no centro do embate político entre Felipe IV da França e Bonifácio VIII, e suas habilidades intelectuais auxiliaram Bonifácio VIII com argumentos teóricos que justificavam as reivindicações desse papa.

Considerando que durante os anos de 1295 a 1303, grande parte do tempo Egídio permanece, antes que em sua província francesa, na curia papal, este acaba por prejudicar a oportunidade de estabelecer sua carreira como bispo de Bourges. Durante o período em que ocupa esse posto, Egídio ajuda na fundação de novas casas em Flandres e Inglaterra. Desde 1293, Egídio auxilia na tentativa de mudança da casa agostiniana, sendo, porém, constantemente impedido pelo bispo de Paris. Auxiliado por uma doação que recebe de Felipe IV da França, e após ser nomeado arcebispo, consegue autorização para a mudança do convento.

Com os acontecimentos ocorridos em Agnani e, posteriormente com a morte de Bonifácio VIII, Egídio adapta-se às modificações no panorama político. Retorna a Bourges após a morte de Bonifácio VIII onde permanece até janeiro. Nos meses de janeiro, fevereiro e março de 1304, o papa Bento XI solicita Egídio em Roma. O período entre 07 de julho de 1304 e 29 de julho de 1306 é desconhecido o paradeiro de Egídio. Em julho de 1306 este é multado pelo papa Clemente V por descumprimento de visitar a cúria papal. Supõe-se que, durante o interregno e antes da eleição de Clemente V, Egídio estivesse em Bourges.

A relação entre Egídio e o papa Clemente V não era tão próxima. Egídio, além da multa que paga por passar dois anos sem visitar a cúria papal, perde a solicitação do primado de Aquitânia, quando Clemente V, em 26 de novembro de 1306 termina a disputa entre as províncias de Bourges e Bordeaux, concedendo o primado de Aquitânia ao arcebispo de Bordeaux.

A partir desse ano, Egídio se restringe a cuidar de assuntos relacionados com sua província, assim como questões relacionadas a ordem agostiniana, não permanecendo por muito tempo na cúria papal. Em 1308, Egídio participa como coautor de uma carta para Clemente V, que trata de assunto da Ordem Templária.<sup>137</sup> Nos anos de 1309, solicitado pela ordem Franciscana para redigir um relatório sobre os ensinamentos supostamente heréticos de Pedro Olivi<sup>138</sup>, termina de forma definitiva o tratado *De Erroribus philosophorum*, afirmando

137 DONATI, Silvia. *Giles de Rome*. In of KILWARDBY, Robert. **A Companion to the Philosophy**. BRILL, 2012. p. 266.

138 O franciscano Pedro Olivi (1248-1298) estudou filosofia e teologia na Universidade de Paris. Em 1282 no

que Olivi não fora condenado como herege. Escreve ainda um tratado que defende os direitos dos bispos em relação ao controle e investigação sobre assuntos relacionados a ordens isentas, afirmando sua posição como arcebispo, e não apenas como pertencente a uma ordem. Esses últimos tratados demonstram como Egídio continuava redigindo tratados teóricos, mesmo enquanto exercia seus deveres como arcebispo.

Em 1310 declara a intenção de deixar uma soma de dinheiro para, após sua morte, ser entregue para a casa dos Agostinianos em Paris, para apoiar membros da sua ordem nos estudos na Universidade de Paris. Outras duas doações são feitas no ano de 1315, com o mesmo intuito. Egídio deixa ainda alguns objetos valiosos para o convento de sua ordem em Roma, e outros para o convento de Bourges. Sua biblioteca é doada para o convento agostiniano em Paris. Em setembro de 1316 apresenta-se ao novo papa João XXII em Lyon.

Com 117 tratados doutriniais escritos<sup>139</sup>, falece em 23 de dezembro de 1316 na corte pontifícia, em Avignon. Seu corpo é enterrado em 24 de dezembro no convento agostiniano em Avignon, sendo mais tarde transferido para o convento agostiniano em Paris.

### 2.1.2 O Rei de Mármore

Felipe IV, conhecido como o Belo, nasceu na cidade de Fontainebleau no ano de 1268. Filho de Felipe III, o Ousado, com Isabel de Aragão, e neto de São Luís, tornar-se-ia o décimo primeiro rei da dinastia capetúgia. Casou-se, em 1284, um ano antes de tornar-se rei da França, com Joana I de Navarra, filha de Henrique II, conde de Champagne e rei de Navarra. Morto este, a mãe da jovem rainha promete a mão de Joana para Felipe, que torna-se assim conde de Champagne e rei de Navarra com apenas 16 anos de idade.<sup>140</sup> Quando na

---

Capítulo Geral dos Menores, realizado em Estrasburgo, sua doutrina filosófica e teológica fora acusada de não seguir as determinações determinada pela ordem franciscana. 34 de suas proposições foram censuradas, sendo revistas no ano seguinte por uma comissão formada por 7 frades que tinha por objetivo revisar as proposições de Olivi, dentre as quais 22 delas foram consideradas suspeitas (*Littera de septem sigillis*). SOUZA, José Antônio de C.R. de Souza. *A Renúncia do Papa na visão de um Pensador Medieval: Pedro de João Olivi o. Min. (1248-98)*. **Teocomunicação**. Revista Quadrimestral de Teologia da PUCRS, n. 128, pp. 303-364, 2000.

139 ZABALA. Javier López de Goicochea. *La Glosa Castellana de Regimine Principum (1280) de Egidio Romano La reducción aristotélica*. **Revista Jurídica de la Univesidade Alfonso X el Sábio**.

140 A não ser quando indicado em nota, o material utilizado sobre a vida de Felipe IV foi retirado de STRAYER, Joseph R. **The Reign of Philip the Fair**. Princeton: Princeton UP, 1980, pp. 100-236.

ocasião de sua subida ao trono, Felipe incorpora a região de Champagne, caracterizado por ser um rico condado e estar situado no coração da França, aos domínios reais.<sup>141</sup> Após a morte de Felipe III, vítima da fracassada campanha francesa na cruzada aragonesa, Felipe IV, que também participa dessa campanha, abandona-a e sobe ao trono Francês em 6 de janeiro de 1286, na catedral de Reims, ocasião na qual foi saudado por Egídio Romano.

Tem 7 filhos com Joana de Navarra: Luís X de França, Margarida (que morre aos 4 anos de idade), Isabel de França, que casa-se com Eduardo II da Inglaterra, Felipe V de França, Carlos IV de França e Roberto (morto com 11 anos).<sup>142</sup>

Acometido por uma apoplexia cerebral em uma zona não motora, manifestada inicialmente durante uma caçada no ano de 1314, Felipe IV passa por um período de afasia, que pudera ser devido a um edema passageiro. Relata-se em documentos de embaixadores que, além da impossibilidade da fala, possuía constante sede e perturbações motoras. Falece em 29 de novembro de 1314.<sup>143</sup>

Na historiografia, Felipe IV é sempre descrito como pessoa misteriosa, silenciosa e letárgica. Sua política é caracterizada por fortes ministros como Pierre Flote, Guillaume de Nogaret e Enguerrand de Margny.<sup>144</sup>

Durante o reinado de Felipe IV, o reino alcançou a maior população até então, tendo cerca de vinte e três milhões de habitantes<sup>145</sup>. Seu território estava sendo definido: ao sul, o rei renunciava a soberania sobre as regiões catalãs, mas expande seus territórios para o leste para Toul, Verdun, no Barrois. Por seu casamento com Joana I de Navarra herda o condado de Champagne, na Lorena. O território afirma-se ainda em Provença, cujos condes são

---

141 PREVITÉ-ORTON, C. W. **Historia da Idade Média**. Vol.V . Ed. Presença, Lisboa: 1972. p. 283.

142 O ambiente político de reinado dos últimos capetos diretos foi tão complexo e cheio de intrigas políticas que, da prole de Felipe IV, tirando as mulheres e Roberto, todos os descendentes tiveram a chance de subir ao trono Francês. Até Carlos, uma vez que a dinastia capetíngia tinha o costume de nomear seus reis ora Felipe, ora Luís.

143 Após a apoplexia, Felipe IV recupera-se levemente e solicita que seja levado de volta a cidade de Fontainebleau onde nasceu. No dia de sua morte recusa-se a beber gemada por ser dia dedicado ao jejum. Têm seu coração transportado para o Mosteiro de Puissy juntamente com a cruz dos templários. Em 21 de julho de 1695 um raio cai sobre este mosteiro, causando um incêndio que destruiu tanto a cruz quanto o coração do rei.

144 PREVITÉ-ORTON, C. W. *op. cit.*, 1972. p. 283.

145 DUBY, Georges. **A Idade Média na França (987-1460): de Hugo Capeto a Joana d'Arc**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992 p. 249.

descendentes de Carlos de Anjou.

Dentro as principais características de seu governo, podemos destacar as querelas com o Papado, a acusação e julgamento da Ordem Templária, os grandes vassallos e a fronteira oriental, as finanças e o desenvolvimento dos Estados Gerais.

Em todos estes aspectos Felipe manifestou sempre vontade firme de ser senhor de seu reino, abandonado por um lado empreendimentos sem interesse, tal como a intervenção nos assuntos da Espanha, mas procurando sempre abater o poder de seus rivais no interior da França, e tentando retirar a um Império em desintegração o máximo de territórios.<sup>146</sup>

A principal característica do governo de Felipe é o estabelecimento de um governo forte e politicamente centralizado. Para tanto, necessitava de auxílio administrativo e jurídico, além da integração do clero francês.<sup>147</sup> Durante os trinta anos de seu governo, sendo constantemente aconselhado por seus ministros, Felipe IV estabelece um governo que concorre, assim como o Império e o papado, pela autoridade e universalidade na cristandade latina, levando ao máximo a premissa de que “o rei é imperador no seu reino”, estendendo sua influência para o outro âmbito de poder, que não só o temporal.

### 2.1.3 O Papa Jurista

Benedito Caetani nasceu em 1235 em Agnani, filho de importante família da Lombardia – Caetani ou Gaetani – família que inclusive já possuía um papa (Gelásio II). Por parte de mãe esta ligado a casa de *Segni* que já havia dado três papas a Igreja: Inocêncio III, Gregório IX, e Alexandre IV. Em 1252 inicia seus estudos jurídicos, tendo estudado em Todi, Spoleto e em Paris, onde obtém doutorado em direito canônico e direito romano. Em 1260 toma o sacerdócio. Em 1276 inicia sua carreira na Cúria papal, destacando-se por ser engajado como advogado consistorial, adquire influência sob Martinho IV.<sup>148</sup>

---

146 C. PREVITÉ-ORTON, C. W. *op. cit.*, 1972. p. 283 p. 284.

147 BARBOSA, J. M.; SOUZA, J. A. de C. R. de. *op. cit.*, 1997. p. 120 p. 159.

148 As informações sobre a vida e carreira de Bonifácio VIII, fora as indicadas através de notas, foram retiradas de: SCHAFF, Philip. **History of the Christian Church**. Volume VI: The Middle Ages. A.D.. 1294-1517.



Após a renúncia de Celestino V, Benedito Caetani, já idoso e após vários anos em serviço à curia romana, é eleito papa em 1294. Após sua eleição, a renúncia de Celestino V passa a ser contestada. Bonifácio, antes de tornar-se pontífice, teria aconselhado Celestino V a tomar a iniciativa de abandonar o papado, desempenhando o papel de conselheiro do então papa,<sup>149</sup> incitando-o, antes da abdicação, a elaborar uma constituição que declarasse a legalidade da renúncia papal, o que tornaria legítimo sua renúncia, posto que o Papa representava a autoridade máxima dentro do ambiente eclesiástico, e que caberia ao Colégio de Cardeais aceitar.<sup>150</sup>

A eleição de Bonifácio ocorre de forma que permitia a possibilidade de contestação da legitimidade. Por aproximadamente dois anos, entre 1292 e 1294, o papado permanece vago. Após a morte de Nicolau IV (1294), o conclave para a eleição do sucessor fora prejudicado pelo impasse causado pelos partidários das famílias rivais, os Orsini e Colonna. Havia dois cardeais pertencentes à família Orsini, que havia mudado sua política para favorecer a França no sul da Itália. A família Colonna, que defendera a campanha aragonesa na Sicília, também contava com dois cardeais. O rei James de Aragão providenciara, na ocasião, quantias em ouro na tentativa de subornar os cardeais, mas não se sabe se esse foi distribuído de fato entre os membros. Após dez dias de votação, nenhum candidato chegara próximo dos dois terços dos votos necessários para a eleição. Em junho, houve novamente outra tentativa. Durante o verão de 1292, eclodia uma epidemia na cidade, causando a morte de um cardeal em agosto. O restante seria disperso para locais mais seguros, se reunindo apenas no final do outono. Ainda sem obter sucesso, a eleição continuou no verão de 1293. Os cardeais não estavam seguindo as regras, continuavam a exercer sua rotina enquanto o papado estava vago.<sup>151</sup>

No início do verão em 1293, os cardeais concordaram em ir para Perugia para nova votação, o que não garantiu nenhum resultado. Em março de 1294 o rei Carlos II de Nápoles chega em Perugia e reúne-se com os dois cardeais mais antigos, afirmando a necessidade e

---

149 Após ser eleito pontífice, Bonifácio VIII declara para Egídio Romano que havia aconselhado Celestino V a tomar iniciativa de renunciar.

150 SCHULZ. Peter von Murrhone - Papst Celestin V - na Zeitschrift für Kirchengeschichte, XVII (1897), 481 sqq.; Também Finke, op. cit, 39 sqq... e R. Scholz, Die Zeit Publizistik zur Philipps des Schönen und Bonifaz VIII, Stuttgart, 1903, 3.

151 DE BONI. Luís Alberto. *A aventura de um pobre cristão*. In: **De Abelardo a Lutero- Estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 161.

urgência na eleição do papa. Caetani, suspeitando que Carlos estaria pressionando o colégio para eleger um papa que seria seu partidário, elabora uma crítica afirmando que a eleição de um papa deveria ser livre e sem coerção por parte dos governantes temporais. O processo se arrastou para o terceiro verão consecutivo, e alguns dos cardeais resolveram deixar Perugia, restando apenas seis deles. Em uma reunião final, antes de se dispersarem, o cardeal da família Osiri recebe uma carta do eremita, Pedro Morrone, também conhecido como Pedro Angelerio que declara que Deus havia lhe revelado que os cardeais seriam severamente punidos caso não elessem um novo papa imediatamente. Os cardeais mais antigos conheciam Morrone por algumas histórias de milagres que este teria realizado, e concordaram em nomear Morrone como papa. Os demais integrantes do conclave concordaram e aqueles que haviam deixado Perugia foram novamente convocados para dar seu consentimento.<sup>152</sup>

Em 05 de julho de 1294, após dois anos e três meses da morte de Nicolau IV, todos os 11 cardeais elegeram Pedro Morrone, na época com aproximadamente 86 anos, que recebe o nome de Celestino V. Celestino, tentando manter-se afastado do ambiente da cúria, e também por incentivo de Carlos II, transfere a Sé apostólica para Nápoles, local próximo onde realizava seu eremitério. Ele nomeia 13 cardeais, sendo sete deles franceses, dois italianos e três pertencentes a sua ordem. Sem experiência administrativa, logo após o início do seu pontificado inicia a considerar a possibilidade de abdicação.

As pressões existentes na cúria, porém, levaram-no a renúncia do cargo pontifício. Em 3 de dezembro de 1294, Celestino lê, perante todo o colégio, o ato de abdicação que, por sua vez, fora escrito por Caetani. Celestino solicita aos cardeais que imediatamente preparem o conclave. O último ato de Celestino como papa, foi de restabelecer as regras do conclave de 1274.<sup>153</sup>

No dia 24 de dezembro de 1294, em Nápoles, é eleito papa por maioria dos votos, tomando o nome de Bonifácio VIII, e, com aprovação dos cardeais, revoga os privilégios que Celestino V havia distribuído. Em janeiro de 1295 parte para Roma para cerimônia de coroação, realizada no dia 23 do mesmo mês, e no dia seguinte emite sua primeira carta encíclica em que anuncia a abdicação de Celestino V e sua afirmação como novo e legítimo

---

152 KNOWLES, David; OBOLENSKY, Dimitri. **Nova história da Igreja**. Vol. 2. A Idade Média. Petrópolis, Vozes: 1974. v. 2 p. 360.

153 BAUMGARTNER, Frédéric. **Behind Locked Doors: A History of the Papal Elections**. Palgrave Macmillan, 2003. p. 45.

papa.

O fato de não existir nenhum fato precedente na história da Igreja que apontasse para a possibilidade de abdicação do pontífice gera uma série de debate teórico acerca da questão se a resignação poderia ser lícita. Muitos tratados consideraram o ponto, e os mestres da Universidade de Paris realizaram constantes debates sobre esse acontecimento. O eventual consenso era de que a resignação de Celestino era lícita e respectivamente a eleição de Bonifácio era válida, mas a eleição conturbada era um enorme vantagem para os inimigos do papa, e a questão poderia ser levantada novamente.

Bonifácio VIII solicita a Egídio Romano, que, em 1297-98, escreva o tratado *De renuntiatione papae*, elaborado na ocasião da controvérsia sobre a legitimidade da abdicação de Bonifácio VIII, e que justifica a legalidade da eleição pontifícia e a supremacia deste frente a toda instituição eclesiástica<sup>154</sup>.

A atitude tomada por Bonifácio VIII justifica-se, pois a incomum renúncia de Celestino V incita contestações sobre a legitimidade da eleição de Bonifácio VIII, principalmente por partidários italianos. Bonifácio percebe, nessa contestação – considerando a possibilidade de retorno do antigo pontífice – uma ameaça à unicidade da instituição.

Bonifácio é considerado um governante habilidoso, detentor de grande conhecimento em direito romano e canônico. O período do seu papado é profundamente marcado pela crença na doutrina da soberania papal sobre os assuntos temporais, que haviam sido formulados anteriormente pelos canonistas Alamus e Hostiensie, e que, na sua época, eram ressaltadas por Egídio Romano.<sup>155</sup>

Além da argumentação teórica, Bonifácio toma atitudes que visam precaver a possibilidade desse acontecimento. Antes de partir de Nápoles, ordena que Celestino V seja levado a Roma sob custódia do abade Monte Cassino. Celestino, por sua vez, escapa refugiando-se perto de Sulmona, sendo novamente detido. Após nova fuga, embarca em navio que se encontrava prestes a zarpar para Dalmácia. Após uma tempestade, é encontrado em Vieste na Capitanata. Reconhecido pelas autoridades é detido e levado perante Bonifácio VIII em Agnani e mantido lá sob custódia, sendo posteriormente transferido para o Castelo Fumine em Ferentino, onde permanece até sua morte, dez meses mais tarde em 1296.

154 HOLSTEIN, B. E. *op. cit.* 2007 p. 43.

155 TIERNEY, Brian. **The crisis of church and state: 1050-1300**. New Ed. University Of Toronto Press (Canada), 1988. p. 172.

De certa forma, a atitude de Bonifácio VIII em relação a Celestino V é cautelada, uma vez que existia a possibilidade de desestruturação da unidade da instituição eclesiástica, caso houvesse a comprovação da impossibilidade de renúncia papal. Além disso, essas primeiras medidas tomadas por Bonifácio refletem a intencionalidade de afirmação da sua autoridade papal frente a âmbitos externos à instituição eclesiástica, tanto quanto ao Colégio Cardinalício, que poderia contestar sua autoridade ou a legitimidade de sua eleição frente a esta instituição<sup>156</sup>.

Conhecedor de direito canônico e romano, Bonifácio VIII abraça a causa de manutenção dos direitos e privilégios do papado, sendo auxiliado por diversos teóricos, entre eles Egídio, que auxiliam para a defesa em favor da conservação da máxima autoridade do papa frente à cristandade latina.<sup>157</sup> Bonifácio VIII tenciona exercer autoridade plena sobre assuntos temporais e espirituais, enfrentando resistências e protagonizando embates teóricos, entre os quais, o que envolve o rei Felipe IV de França.

Ao analisarmos o curto período de nove anos de papado, percebemos que sua autoridade era contestada tanto no âmbito interno, não apenas pelo fato da renúncia de Celestino V, mas também pelo colégio cardinalício, que passa a desenvolver teorias que contestam a autoridade superior do papa sobre a instituição, e também no âmbito externo, devido às disputas pela universalidade da cristandade latina desejada também pelo rei de França, como veremos mais a frente. Após o incidente de Agnani, quando é capturado e mantido preso por três dias, sua saúde enfraquece e falece em 11 de outubro de 1303 em Roma.

## 2.2 A DISPUTA ENTRE BONIFÁCIO VIII E FELIPE IV

Se, aparentemente, os embates protagonizados por Bonifácio VIII e Felipe IV foram

---

156 Os opositores da teocracia papal encontram na teoria do conciliarismo uma alternativa baseada no colegiado, que visa subjugar o poder pleno Papal frente a Igreja. Naturalmente, essa teoria ainda não aparece de forma explícita nos escritos de finais do século XIII e inícios do século XIV. Mas, considerando que esta teoria inicia a cogitar a existência de instâncias superiores ao Papa dentro da Igreja, podemos observar nesse fato, o início do desenvolvimento da ideia de superioridade do Concílio Geral sobre a autoridade do Papa. Outro fato que aponta para a mesma conclusão refere-se aos defensores da teocracia papal, que começam a frisar em seus escritos a superioridade da autoridade do pontífice sobre a Igreja, ressaltando o fato de que é o Papa que sanciona as decisões conciliares.

157 TIERNEY, Brian. *op. cit.*, 1988 p. 172.

iniciados a partir de querelas envolvendo isenção de tributos e impostos sobre o clero francês, o pano de fundo foi muito mais grave, envolvendo e questionando, não só o âmbito da autoridade do papa e do rei, mas também a relação existente entre o poder espiritual e temporal, e a própria instituição do poder<sup>158</sup>, revelando assim importantes ideias oriundas dos confrontos entre juristas e legistas da corte do rei capeto e teóricos eclesiásticos<sup>159</sup>, caracterizados pelo embate entre as Bulas Papais e os documentos da chancelaria régia.

A pretensão de autoridade e universalidade papal sobre o governo temporal era constantemente afirmada, inicialmente baseada em referências bíblicas, da prática do cristianismo primitivo e de Gregório Magno; posteriormente, através de argumentações espirituais e temporais, desde o tempo do *Dictatus Papae* de Gregório VII; e, em seguida, de forma mais intensa, com Inocêncio III. Estes defendem a ideia de um poder papal que propõe uma autoridade que ultrapassa as questões espirituais, afirmando um poder pleno do papa sobre âmbitos políticos<sup>160</sup>.

Bonifácio VIII pode ser considerado como o último dos papas que tentará exercer essa plenitude do poder papal, teoria que se fortaleceu durante o século XIII, no âmbito das questões políticas seculares no ocidente medieval. Sua política é nitidamente inspirada nos princípios de Gregório VII e Inocêncio III de afirmação da supremacia papal.<sup>161</sup> Não notara, porém, que os tempos haviam mudado, e que as prerrogativas que possibilitavam a afirmação da plenitude do papa frente a todos os aspectos da cristandade latina, não poderiam ser sustentadas em seu tempo.

No âmbito externo, mesmo que a definição de Estado, como conhecida na modernidade, ainda não tenha sido concretizada, encontramos em fins do século XIII e principalmente durante o século XIV, as afirmações de lealdade que os reinos devotavam a seus soberanos e à sua nacionalidade.<sup>162</sup> Concomitante a isso o interregno imperial auxilia

158 DE BONI, Luis Alberto. **De Abelardo a Lutero: estudos sobre filosofia prática na Idade Média**. IPUCRS, Porto Alegre, 2003. pp.140-141.

159 Percebemos que na época desta disputa entre o Papa Bonifácio VIII e Felipe, o Belo é rica em doutrinas que visam fortalecer o Papado, a Monarquia e o Império. Cada um desses âmbitos utilizava-se de equipes de apoio, formada por filósofos, teólogos e juristas renomados, que tinham como objetivo elaborar doutrinas que justificassem a hegemonia no âmbito do poder.

160 STREFLING, Sérgio Ricardo. *A disputa entre o Papa bonifácio VIII e o Rei Filipe IV no Final do Século XIII*. **Revista Teocomunicação**, Porto Alegre, 2007, p. 410

161 *Idem, ibidem*.

162 C. PREVITÉ-ORTON, C. W. *op. cit.*, 1972. p. 283 p. 284 pp. 286, 287

para a formulação da consciência de soberania das monarquias nacionais. Já no âmbito interno à instituição eclesiástica, uma nova concepção de Igreja está amadurecendo, e contesta a plenitude do poder papal frente a esta instituição.<sup>163</sup>

Os tempos, portanto, eram outros, o papado encontrava questionamentos e mudanças de valores, tanto no âmbito interno quanto no externo à instituição eclesiástica. A autoridade papal estava em declínio em ambos os domínios. Quanto ao poder temporal, percebemos, na França, por parte de Felipe IV, uma tentativa de continuação do fortalecimento do reino através de uma política centralizadora. Para tanto este, através de seus ministros, elabora uma política na qual os aspectos sociais, jurídicos e administrativos são, cada vez mais, centralizados no poder régio, desvalorizando assim a importância da instituição eclesiástica, e mais especificamente da figura do sumo pontífice na administração desses aspectos dentro do reino de França. Essa centralização do poder do reino era não apenas sentida como apoiada pelo povo, e também por alguns clérigos franceses. Externo ao contexto temporal, percebemos dentro do ambiente da Igreja o movimento de contestação da autoridade suprema papal, que priorizava o colegiado como uma alternativa viável para a diligência geral desta instituição.

Se até o século XIII as duas principais instituições existentes e reconhecidas no âmbito da cristandade latina era o papado e o Império Romano Germânico, essa realidade passa a mudar em fins desse século e início do século XIV. As argumentações jurídicas e teóricas antes utilizadas para fortalecer o caráter de universalidade da instituição do império, passam a ser amadurecidas e adaptadas à realidade política do *Regnum*.<sup>164</sup> A França, sob reinado de Felipe IV, foi o primeiro reino a adentrar nesse embate teórico de superioridade entre Império e papado.<sup>165</sup> A disputa entre Felipe IV e o papa Bonifácio VIII pode ser descrita como o primeiro embate medieval envolvendo o papado e a instituição do *Regnum*, disputando, de certa forma, uma soberania nacional.<sup>166</sup>

---

163 TIERNEY, Brian. *op. cit.*, 1988 p. 178

164 FERNANDES, Fátima Regina. *O conceito de Império no pensamento político tardo-medieval*. In: **Facetas do Império na História: conceitos e métodos**. São Paulo: Hucitec, 2008. p. 2

165 Mesmo a França ainda estando longe de se constituir em uma nação centralizada no sentido moderno, encontramos elementos ligados à administração do reino que demonstram que a ideia de estado encontra aí o início de seu desenvolvimento.

166 TIERNEY. *op. cit.*, 1988 p. 172.

Uma das principais características do reinado de Felipe IV foi o fortalecimento do reino, sendo considerado um dos mais marcantes no período. Aconselhado sempre por ministros, formados em sua maioria por juristas, e que tinham por objetivo exaltar a coroa francesa, Felipe IV envolve-se em diversas querelas, não apenas com o papado, mas também com reinos vizinhos, como a intervenção em assuntos na Espanha e mais tarde a guerra contra a Inglaterra. As dificuldades envolvendo o reino de França foram anteriores à eleição de Bonifácio VIII ao cargo pontifício, mas foram por este, que possuía personalidade forte e ampla formação jurídica, agravadas.<sup>167</sup>

No IV Concílio de Latrão, realizado em 1215, o papa Inocêncio III decretava que o clero não deveria pagar qualquer forma de taxa ou imposto aos governantes, sem antes consultar o papa, fora em ocasiões especiais e com a autorização da instituição eclesiástica. Na prática, era comum, no século XIII, a taxação de propriedades eclesiásticas com o consentimento do papa. Geralmente esse ato era realizado com o intuito de financiar campanhas militares.<sup>168</sup>

Desde 1294, Felipe IV encontrava-se em guerra com Eduardo I da Inglaterra, relacionada a questões políticas e econômicas, além de questões feudais que envolviam a região da Gasconha, Flanders e outras regiões que se encontravam sob suserania francesa.<sup>169</sup> Objetivando concentrar mais finanças para a manutenção da guerra, Felipe IV solicita em 1296 a taxação do clero, iniciando assim a série de conflitos entre este e o papa Bonifácio VIII. É importante ressaltar que ambos os reis tomaram a atitude de taxar o clero: Felipe IV realiza a taxação das igrejas francesas, enquanto Eduardo I da Inglaterra realiza o mesmo ato com as igrejas inglesas, ambos justificando sua atitude sob a perspectiva de financiamento de uma “guerra justa”.<sup>170</sup>

Bonifácio recebe queixas por parte do clero francês e, na tentativa de proteger a imunidade da Igreja e de garantir o controle dos bens por parte do papado, promulga em 24 de

---

167 STRAYER, Joseph R. **Defense of the Realm and Royal Power in France, in Medieval Statecraft and the Perspectives of History**, ed. John F. Benton and Thomas N. Bisson (Princeton, 1971), pp. 255

168 TIERNEY, Brian. *op. cit.*, 1988 p. 178.

169 BARBOSA, J. M.; SOUZA, J. A. de C. R. de. *op. cit.*, 1997. p. 150.

170 STRAYER, J. R. *op. cit.*, pp. 219-299.

fevereiro de 1296, a bula *Clericis laicos*,<sup>171</sup> que reafirmava que era imprescindível que o papa autorizasse qualquer cobrança de impostos por parte dos reis sobre os bens da Igreja, sob pena de excomunhão. Além de conter a atitude de cobrança de taxas sobre o clero dos respectivos territórios, Bonifácio nega o princípio de que o rei possuiria autoridade absoluta em seus reinos. Bonifácio, em relação a questão da soberania nacional por parte dos reis, afirma que estes não possuíam, mesmo dentro de seus respectivos reinos, nenhuma autoridade sobre os bens eclesiásticos<sup>172</sup>, sendo que o direito sobre os bens da Igreja era realizado por parte do papado. A bula foi lançada de forma a atingir toda a cristandade latina, mas implicitamente direcionada especialmente para os dois reis – de França e Inglaterra.

Percebemos nessa, e em várias das atitudes de Bonifácio VIII, a tentativa de continuar a política hierocrática em relação ao governo da *Christianitas*. A crença constituía que, a partir do batismo o cristão, ou *homo novus* ou *renatus*, como membro da Igreja, deveria obedecer às leis regulamentadas por esta. A ideia era que a Igreja e seu corpo de fiéis, unidos a esta sociedade através do batismo, formam uma sociedade dotada de princípios políticos, sociais e religiosos próprios, tornando-se assim uma sociedade singular. A teoria hierocrática

---

171 And with grief do we mention it, some prelates of the churches and ecclesiastical persons, fearing where they ought not to fear, seeking a transitory peace, dreading more to offend the temporal than the eternal majesty, without obtaining the authority or permission the Apostolic chair, do acquiesce, not so much rashly as improvidently, in the abuses of such persons. We, therefore, wishing to put a stop to such iniquitous acts, by the counsel of our brothers, of the apostolic authority, have decreed: that whatever prelates, or ecclesiastical persons, monastic or secular, of whatever grade, condition or standing, shall pay, or promise, or agree to pay as levies or talliages to laymen the tenth, twentieth or hundredth part of their own and their churches' revenues or goods - or any other quantity, portion or quota of those same revenues or goods, of their estimated or of their real value - under the name of an aid, loan, subvention, subsidy or gift, or under any other name, manner or clever pretense, without the authority of that same chair.

Likewise emperors, kings, or princes, dukes, counts or barons, podestas, captains or officials or rectors - by whatever name they are called, whether of cities, castles, or any places whatever, wherever situated; and any other persons, of whatever pre-eminence, condition or standing who shall impose, exact or receive such payments, or shall any where arrest, seize or presume to take possession of the belongings of churches or ecclesiastical persons which are deposited in the sacred buildings, or shall order them to be arrested, seized or taken possession of, or shall receive them when taken possession of, seized or arrested - also all who shall knowingly give aid, counsel or favour in the aforesaid things, whether publicly or secretly: - shall incur, by the act itself the sentence of excommunication. Corporations, moreover, which shall be guilty in these matters, we place under the ecclesiastical interdict.

The prelates and above. mentioned ecclesiastical persons we strictly command, by virtue of their obedience and under penalty of deposition, that they by no means acquiesce in such demands, without express permission of the aforesaid chair; and that they pay nothing under pretext of any obligation, promise and confession made hitherto, or to be made hereafter before such constitution, notice or decree shall come to their notice; nor shall the aforesaid secular persons in any way receive anything. And if they shall pay, or if the aforesaid persons shall receive, they shall be, by the act itself, under sentence of excommunication. From the aforesaid sentences of excommunication and interdict. In BETTENSON, Henry; MAUNDER, Chris. **Documents of the Christian Church**. Oxford University Press, 2011.

172 TIERNEY, B. *op. cit.*, 1988 p. 174.



afirma a doutrina cristã como princípios jurídicos universais, pretendendo a autoridade do sumo pontífice como líder incontestável dessa sociedade, e percebemos a continuidade dessa teoria, de forma mais acentuada, na política de Bonifácio VIII.<sup>173</sup>

Em reação à bula *Clericis laicos*, Felipe IV reage de forma extrema contra a ameaça de excomunhão. Além de não obedecer as determinações contidas na bula, e antes de iniciar um debate teórico, realiza uma ação prática e em agosto de 1296 proíbe a exportação de ouro e prata, assim como a saída de qualquer soma em dinheiro, da França para o detrimento dos ganhos papais.<sup>174</sup> Essa medida já havia sido tomada em tempos anteriores, mas nesse momento foi elaborada de forma tão forte que impedia os banqueiros italianos de transportarem as rendas da Igreja para Roma, chegando até a expulsão de alguns deles do reino da França.<sup>175</sup>

O embate se intensifica não apenas no âmbito de reações do soberano francês frente às bulas papais. A opinião pública também estava sendo formada através de textos, elaborados por juristas, que condenavam a atitude do papa, defendendo a política de Felipe IV. Essa noção, antes de ser apenas para incitar a população cidadina contra o papado, tinha por objetivo dar continuidade e difundir a ideia de que os interesses do reino deveriam se sobrepor aos particulares, defendendo a centralização do poder político na figura do soberano. O *bem comum* da cidade deveria ser supremo, seja sobre o elemento individual ou de outros grupos. Desse modo, esses textos auxiliavam a propagar a ideia de que o direito do reino estaria acima de todos: tanto do costume como dos direitos feudais ou canônicos, e também se afirmando contra a supremacia da autoridade da instituição eclesiástica frente ao poder temporal dentro do reino.

Assim, percebemos também a defesa por parte da França, através igualmente de tratados, como a conhecida disputa entre o pregador e o cavaleiro. Esse tratado, que foi lançado anonimamente<sup>176</sup> logo após a bula *Clericis Laicos*, denominado *Disputatio inter*

173 BARBOSA, J. M.; SOUZA, J. A. de C. R. de. *op. cit.*, p. 151.

174 TIERNEY, B. *op. cit.*, 1988 p. 175.

175 C. PREVITÉ-ORTON, C. W. *op. cit.*, 1972. p. 286.

176 O anonimato, nesses casos, era uma forma de proteção dos juristas que elaboravam esses textos, pois, se fosse assinados, podiam ser ameaçados de excomunhão. A maioria desses juristas pertenciam a uma burguesia cidadina que encontrava-se em crescimento, e esse interesse na centralização política dos reinos na mão do governante, seria benéfico frente aos interesses econômicos dessa classe BARBOSA, J. M.; SOUZA, J. A. de C. R. de. *op. cit.*, p. 155

*clericum e militem*, e outro, chamado *Antequam essent clerici*, também de origem anônima, concluem a supremacia e o direito do rei não apenas de taxar o clero, mas também debatem, implicitamente, sobre a finalidade do poder temporal, frente a um governo natural, segundo o que fora afirmado por Aristóteles em *A Política*.

Vê-se, nesse momento, uma mudança significativa na forma de se perceber o governo temporal, especialmente no reino de França. Percebia-se a necessidade do fortalecimento de uma soberania régia, da capacidade de controle e autonomia dentro do âmbito do reino, tal qual a nobreza era soberana dentro de seus domínios. Os defensores dessa teoria buscavam, na argumentação política construída pelo adversário, elementos para constituir uma teorização que favorecesse seus interesses. Justamente quando as instituições medievais que almejam a universalidade da cristandade latina, ou seja, a Igreja e o Império, não podem mais sustentar na prática o que é tão fortemente defendido em teoria, que as monarquias irão se alimentar a partir dessas argumentações teóricas. O interregno imperial ocorrido na segunda metade do século XIII irá auxiliar na intenção de participação do *regnum* na disputa pela universalidade<sup>177</sup>.

Fundamentados naquela fonte [decretal *Per venerabilem* de Inocêncio III] e igualmente na *Ética* e na *Política* de Aristóteles, defendiam o célebre princípio enunciado no *Digesto* – *quod principi placuit, legis habet vigorem* –, proclamando que o rei deveria ser o *princeps* no sentido jurídico-político da palavra, isto é, a fonte e a origem de toda a lei, e na qualidade de chefe de Estado, devia dispor a todos os meios apropriados para proteger o bem, o interesse, a honra e a liberdade de todos. Em nome desse tipo de *bom commune*, os juristas não admitiam que houvesse limites ao poder dos soberanos, nem no âmbito judiciário, nem no legislativo, muito menos na esfera administrativa. Não podia haver limite nenhum, porque, segundo eles, o poder do Rei provinha diretamente de Deus, sem a intermediação da Igreja, perante Quem ele era exclusivamente responsável.<sup>178</sup>

Em retorno, a esses textos que passam a ser difundidos pela cidade, especialmente em Paris, e concomitante em respostas às atitudes de Felipe, que interferia nos negócios da Igreja, embargando a possibilidade de envio de bens rentáveis para Roma, Bonifácio promulga em 20 de setembro de 1296 uma segunda bula, a *Ineffabilis amoris dulcedine*. Utilizando uma linguagem hostil, afirma, recorrendo de uma rica retórica vinda de seus

177 BARBOSA, J. M.; SOUZA, J. A. de C. R. de. *op. cit.*, 1997. p. 153.

178 *Ibid. Idem*.

conhecimentos de direito romano, que Felipe estava sendo mal aconselhado por seus ministros, e que corria o risco de tornar-se um tirano. Bonifácio recomendava a Felipe que este deveria mudar suas atitudes em relação à Igreja, do contrário, poderia sofrer punições espirituais.<sup>179</sup>

Cinco dias após a promulgação desta bula, Bonifácio escreve uma carta endereçada a Felipe, condenando-o de forma nominal, reafirmando a possibilidade de ruína do reino, se seu soberano continuasse a exercer sua política de embargar a liberdade da Igreja.<sup>180</sup>

Concomitante ao embate com o rei de França, Bonifácio tem sua atenção requerida por assuntos antigos com a família Collona,<sup>181</sup> além da questão ligada à ordem franciscana<sup>182</sup>.

Esses problemas fizeram Bonifácio neutralizar alguns conflitos nos quais estava envolvido, principalmente o relacionado com o rei francês. Inicialmente, em fevereiro de 1297, escreve uma carta endereçada a Felipe IV, afirmando que a bulla *Clericis laicos* não fora direcionada especificamente para o reino de França, mas para todos os reinos. Em outra correspondência, afirma que, em casos de emergência, e caso não houvesse tempo de solicitar

---

179 BARBOSA, J. M.; SOUZA, J. A. de C. R. de. *op. cit.*, 1997 p. 157.

180 TIERNEY, Brian. *op. cit.*, 1988 p. 174.

181 Bonifácio, mesmo antes de ser eleito papa, favorecia membros da família Gaethani. Essa atitude tonara-se mais constante quando este se torna papa, tornando os Gaethani uma rica e importante família, causando o descontentamento da família Colonna. O conflito entre as duas famílias se inicia de fato quando o conde Estêvão Colonna rouba uma quantia de bens preciosos que estavam sendo transportadas para Roma. Bonifácio, ao tomar conhecimento do fato, exige que os bens fossem devolvidos, além do julgamento do conde e a transferência das fortalezas de Palestrina, Zagarollo e Colonna para o papado. Os bens roubados foram devolvidos, mas as outras exigências não foram cumpridas. Em 10 de maio os cardeais Colonna reunidos na fortaleza de Lungghesa, lançam um manifesto onde declaram que a renúncia de Celestino V teria sido ilegal, e, conseqüentemente, a eleição de Bonifácio VIII seria inválida. Assim, solicitavam a convocação de um concílio geral para considerar a questão da sucessão do papado. Mais dois manifestos foram lançados: o primeiro acusava Bonifácio de heresia e simonia, além de afirmar que o papa teria enganado Celestino para que este renunciasse, além do seu assassinato. Em resposta, o papa promulga a bula *Lapsis adscissus* que excomunga e destitui os Colonna do cardinalato, acusando-os de incentivar um cisma dentro da instituição eclesiástica. O outro manifesto fora lançado em 16 de junho, quando, refugiados no castelo de Palestrina, reafirmavam as afirmações anteriores e acusavam Bonifácio de governar de forma arbitrária, e que pretendia possuir autoridade frente a qualquer âmbito, seja este leigo ou eclesiástico. BARBOSA, João Moraes; SOUZA, José Antônio de C. R. de. **O Reino de Deus e o Reino dos Homens. As relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. p. 158.

182 Os franciscanos espirituais consideravam Celestino V simpatizante com os ideais franciscanos, e eram relutantes em aceitar a renúncia deste papa ao trono pontifício. Em maio de 1297, junto aos cardeais Colonna, alguns líderes franciscanos se reúnem para a redação do primeiro manifesto contra Bonifácio VIII, no castelo de Lungghesa. MICHELET. *Histoire de France*, Volume 3 p. 62; TIERNEY, Brian. **The crisis of church and state: 1050-1300**. New Ed. University Of Toronto Press (Canada), 1988. p. 175.

ao sumo pontífice, a taxaço do clero poderia ser realizada sem a consulta ao papa, podendo o clero pagar as taxaçoes antes do consentimento papal. Sem estar satisfeito, Felipe IV envia para a Itália seu ministro chefe Pierre de Flotte para uma reunião com o papa. No caminho para sua conferência com o papa, em Orvieto, Flotte discute a situaço referente ao conflito entre Bonifácio e a família Colonna, assim como a possibilidade da reunião de um concílio geral com representantes dos Colonna. Quando na negociaço com Bonifácio VIII, expõe a possibilidade de Felipe apoiar o apelo dos Colonna para a reunião do concílio geral contra o papa.<sup>183</sup>

Considerando essa possibilidade, Bonifácio promulga a bula *Coram illo fatemur* em fevereiro de 1297, em que permitia que o clero francês pagasse impostos ao rei para que este pudesse financiar a guerra contra Eduardo I da Inglaterra.<sup>184</sup> Em julho de 1297, outra bula é lançada, a *Etsi de Statu*, na qual Bonifácio admite que o rei pode receber doaçoes voluntárias do clero em momentos de urgência e necessidade, sem precisar da permissão papal.<sup>185</sup>

Bonifácio ainda faz outras concessões importantes relativas a outros assuntos. Uma destas refere-se à canonizaço do avô de Felipe IV, Luís IX, em agosto de 1297.<sup>186</sup> A atitude de Bonifácio VIII em canonizar Luís IX pode ser compreendida não apenas à luz dos acontecimentos que objetivavam o apaziguamento das disputa entre o reino de França e o papado, mas também como uma forma de adequar o governo de Felipe IV ao ideal de proteço da instituiço eclesiástica, uma das principais características do governo de São Luís.

187

Embora a historiografia tenha centrado o ato da canonizaço de São Luís como um dos pressupostos para o fim da primeira disputa ocorrida entre Felipe e Bonifácio, esse fato também pode ser observado como uma forma que Bonifácio encontra para criticar as atitudes

---

183 TIERNEY, B. *op. cit.*, 1988 p. 174.

184 BARBOSA, J. M.; SOUZA, J. A. de C. R. de. *op. cit.*, 1997. p. 159.

185 C. PREVITÉ-ORTON, C. W. *op. cit.*, 1972. p. 286.

186 A canonizaço de Luís IX, embora tenha sido uma das concessões realizadas por Bonifácio, reflete a ideia de governo temporal que o papa possuía e almejava para Felipe IV.

187 Em relaço à Igreja, São Luís deu continuidade a política que a França costumava ter para com esta instituiço: uma mistura de afastamento prudente e respeito, e embora tenha protestado contra o papa (1247) quando este elegera estrangeiros para cargos eclesiásticos altos no território da França, este elaborou e financiou a Sétima e a Oitava Cruzada, quando veio a falecer.

de Felipe. Bonifácio, para a canonização, utiliza-se de termos relacionados a formação de um governante ideal, tendo como base reminescente a linguagem utilizada nos tratados do gênero *Espelhos de Príncipe*.<sup>188</sup> Bonifácio VIII, ao iniciar o processo de canonização de Luís IX, busca selecionar aspectos relacionados a formação e modelo no qual um rei deveria seguir para desempenhar um bom papel dentro da cristandade latina. Assim, as bulas que canonizam São Luís<sup>189</sup> podem ser consideradas como uma tentativa de estabelecer, assim como objetivavam os tratados doutriniais, um padrão ideal de conduta do governante, sendo, portanto, uma forma de criticar a conduta de Felipe IV em relação ao papado.<sup>190</sup>

Luís IX, ainda em vida, já possuía uma grande reputação por sua justiça e seu governo, o que pode ter sido a razão inicial para a sua canonização.<sup>191</sup> Embora aspectos temporais como justiça e boa prática de governo não fossem, no século XIII, elementos convencionais para a canonização,<sup>192</sup> Bonifácio utiliza-se desses aspectos para a elaboração de uma imagem da vida de Luís IX para esse fim.<sup>193</sup>

There is a certain similarity among saints, for all are expected to resemble Christ

---

188 Esses aspectos são constantemente citados pela literatura especular para a formação de um modelo ideal de governante. No espelho de príncipe que Gilberto de Tournai escreve para Luís IX, alguns dos capítulos são dedicados à forma como se deveria exercer a justiça e como equilibrá-la com a clemência e estabelecer a paz no reino.

189 Bonifácio descreve aspectos relacionados com as virtudes de São Luís relacionando-o com o compromisso desse rei com a justiça real, paz e felicidade de seus súditos.

190 Gaposchkin discute a questão da canonização de São Luís, centrando-se nos aspectos exaltados por Bonifácio nas bulas de canonização, assim como os textos hagiográficos, relacionando-os com os tratados doutriniais *Espelhos de Príncipe*. Na França dos Capetos, já havia uma tradição desses tratados para os futuros reis. A intenção de Bonifácio, seria de estabelecer uma imagem de governante além dos tratados doutriniais. A imagem de uma época áurea, relacionada com o governo de São Luís, estaria em contrapartida das atitudes de seu neto Felipe IV. GAPOSCHKIN. *Boniface VIII, Philip the Fair, and the sanctity of Louis IX*. **M.C. Journal of Medieval History** vol. 29 issue 1 March, 2003. p. 1-26.

191 DUBY and Charles V. Langlois. **St. Louis, Philippe le Bel et les derniers Capétiens directs**, III, parte 2. Lavisse, E. *Historie de France*, Paris. 1911.

192 A partir do século XIII, as hagiografias passam a absorver aspectos relacionados aos ideais mendicantes. Os biógrafos de Luís IX seguiram essa tradição mendicante, enfatizando no rei a virtude da piedade cristã. Bonifácio inspira-se no ideal de piedade cristã e devoção para elaborar as bulas de canonização. No século XIII, Inocêncio III determina que a vida de uma pessoa era tão importante quanto seus milagres para a determinação de sua santidade, tornando assim as bulas de canonização maiores e mais detalhadas. A vida e as virtudes eram exaltadas que as bulas de canonização tornavam-se pequenas hagiografias. BRAY, Jennifer. **Concepts of Sainthood in Fourteenth Century**. University Library of Manchester, 1984. p. 20.

193 VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na idade média ocidental: séculos VIII a XIII**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995. p. 17.

and to exhibit his virtues. The attribution of sanctity to a man implies the presence in him of at least some of the virtues found in other saints, so those who wish to portray a putative saint tend to paint him in colours which are intended to evoke those sanctity has already received recognition. The resemblance from saint to saint has become a commonplace.<sup>194</sup>

Na bula de canonização de Luís IX, *Gloria laus*, estão presentes as qualidades e características que justificavam a canonização de Luís, centralizando na piedade e nas Cruzadas que este participou e financiou. De início, Bonifácio afirma que Luís merecia a santificação por seus grandes méritos. A piedade de Luís é expressa através do amor ao próximo e seus atos de caridade e através da humildade e autodisciplina. Além disso, há referência à justiça e à paz existente em seu governo. Assim, podemos destacar três principais características que Bonifácio inspira-se para a elaboração da bula de canonização: justiça, virtudes e a militância em favor da Igreja.<sup>195</sup>

Percebemos que essa exaltação do bom governo de Luís IX entra em contraste com os atos de Felipe IV. Na bula *Ineffabilis amoris*, Bonifácio critica a posição tomada por Felipe, que, mesmo estando em guerra com a Espanha e a Inglaterra, tem uma posição oposta à Igreja. Nessa mesma bula, Bonifácio elogia o governo de Luís que fez seu reinado baseado na razão, afirmando que a prosperidade do reino em contraposição com os atos do governo de Felipe. As referências de oposição entre o bom governo de Luís IX e o governo equivocado realizado por Felipe IV aparecem em quase todas as bulas papais durante as disputas teóricas desses dois personagens.

Ao canonizar Luís IX, Bonifácio relembra a Felipe o poder da canonização. Bonifácio utiliza-se do mesmo motivo pelo qual Felipe queria ter seu avô canonizado para fortalecer seus argumentos teóricos frente aos embates travados entre o rei e o papado. Felipe deveria refletir as virtudes de seu avô, e é acusado por Bonifácio de não seguir sua ancestralidade, não mantendo a sua pureza de virtude. Através da associação do reinado de Luís IX a uma suposta era dourada, Bonifácio utiliza-se do santo Luís para formar um modelo teórico de comportamento real: um passado no qual os reis franceses defendiam a Igreja e

---

194 BRAY, Jennifer. *Concepts of Sainthood in Fourteenth Century*. University Library of Manchester, 1984. p. 20.

195 BRAY, J. *op. cit.* p. 21.

eram exemplos de bons governantes.<sup>196</sup>.

Assim, compreendemos a canonização de São Luís não apenas como uma concessão feita por Bonifácio VIII para o apaziguamento das disputas entre este e o rei francês, mas também como uma forma de afirmação de um modelo de rei que deveria servir de inspiração para Felipe IV: não apenas um protetor da Igreja, mas um rei submisso aos interesses do papado.

Mesmo após a canonização de Luís IX, a disputa entre Felipe e Bonifácio inicia-se novamente. A segunda disputa tem seu início em 1300. Após um relativo apaziguamento da situação de 1297, Bonifácio recebe a notícia de que Felipe IV estaria, novamente, solicitando privilégios sobre o clero francês. O papa redige mais uma vez uma carta endereçada ao rei de França, adotando uma posição de censura frente à atitude de Felipe. Este, por sua vez, intenciona, através dessa atitude, afirmar a sua superioridade em relação ao seu reino.<sup>197</sup>

Em 1301, após um processo realizado pelos juristas do rei, Felipe ordena a prisão do prelado francês e bispo de Pamiers, Bernardo Saisset, amigo de Bonifácio. As acusações feitas contra Saisset abrangiam desde heresia até simonia, e ainda o envolvimento deste em uma conspiração com o rei Jaime I de Aragão contra o reino de França. Nesse mesmo ano, Saisset foi capturado e levado ao tribunal régio, ficando depois sob a custódia do Arcebispo de Narbona até julgamento. Após ser considerado culpado, foi levado à prisão. Felipe, com auxílio de Narbona, envia um relato do seu procedimento a Bonifácio VIII, solicitando que este aprove a condenação de Saisset, requerendo que o bispo fosse degradado das ordens para que a pena adequada fosse atribuída. Essa atitude do rei capeto pode ser considerada como uma tentativa de afirmação do poder do soberano sobre o episcopado francês.<sup>198</sup>

Bonifácio, sentindo o desrespeito por parte da atitude do rei da França,<sup>199</sup> exige que Saisset fosse levado a Roma para ser julgado.<sup>200</sup> Em consequência dessa atitude, Bonifácio promulga, em dezembro de 1301, a bula *Salvatori mundi*, em que encontramos a revogação

196 GAPOSCHKIN, M. C. *op. cit.* 2003. p. 13

197 TIERNEY, B. *op. cit.*, 1988

198 TIERNEY, B. *op. cit.*, 1988. p. 180.

199 Bonifácio, como conhecedor de direito romano e canônico, sabia que um dos princípios fundamentais do direito canônico afirma que o bispo só poderia ser julgado pelo papa.

200 C. PREVITÉ-ORTON, C. W. *op. cit.*, 1972.

das concessões que havia feito nas bulas *Coram illo fatemur* e *Etsi de Statu*. Os privilégios fiscais sobre o clero são revogados, sendo proibido o pagamento de qualquer imposto por parte do clero para a coroa francesa.<sup>201</sup> Além disso, solicita todos os bispos da França a comparecerem em um concílio que seria realizado no ano seguinte, em novembro de 1302. O objetivo desse concílio seria considerar todo o estado da religião no reino da França. Felipe, posteriormente, proibiu os bispos de assistir, e a questão tornou-se um importante teste de força entre o rei e o papado.<sup>202</sup>

Em dezembro de 1301, outra bula é promulgada, a *Ausculda fili charissime*,<sup>203</sup> onde em tom de severo pedagogo, Bonifácio recapitula todas as ofensas cometidas por Felipe ao papado. Esta bula destaca-se pela ampla argumentação teórica da afirmação de que rei, tal como todos os outros homens, encontrava-se sujeito ao *ratione peccati*. Para além da recapitulação das atitudes e ofensas por parte do rei contra o papado, o foco da disputa e da discussão encontra-se na questão da autoridade dentro do reino. Os juristas de Felipe IV afirmavam que dentro do reino, a autoridade para elaborar as leis era direito do soberano e apenas deste, pois não se pode legislar em assuntos nos quais não se possui competência específica, sendo que o papa, portanto, não poderia querer afirma-se dentro da justiça do reino.

A bula *Ausculda fili charissim* ganha uma bula apócrifa quando chega à corte de França. A *Deum time*, elaborada pelo jurista Pedro Flotte, afirmava que o Papa exercia controle sobre a jurisdição temporal e espiritual sobre o reino de França. Essa bula apócrifa foi divulgada de forma ampla pelo reino. Indo de encontro com o crescente sentimento de nacionalidade que nascia junto ao povo laico francês, e a um sentimento de anticlericalismo incipiente, a bula foi queimada em público.<sup>204</sup>

Em abril de 1302, Felipe convoca, catedral de Notre Dame, os três estados para exporem seus protestos em cartas que seriam enviadas para os cardeais, em Roma, recusando o reconhecimento de Bonifácio como papa, e solicitando o apoio dos cardeais.

---

201 *Ibid. Idem.*

202 TIERNEY, B. *op. cit.*, 1988. p. 181.

203 A autenticidade da bula *Ausculda fili charissime* já foi contestada, mas hoje é reconhecida como verdadeira. SCHAFF, Philip. **History of the Christian Church**, Volume VI: The Middle Ages. A.D. 1294-1517. p. 387.

204 BARBOSA, J. M.; SOUZA, J. A. de C. R. de. *op. cit.*, 1997. p. 160.



No verão de 1302, Felipe tem sua atenção requisitada para outros assuntos. A derrota de seu exército na batalha de Courtrai, na qual Pierre de Flotte foi morto, enfraquece, temporariamente, a posição de Felipe, que passa a adotar um tom conciliador para com o papa, e utiliza a desculpa de que o reino estaria passando por uma emergência para proibir que os bispos da França comparecessem ao concílio em Roma. Em novembro de 1302, o concílio é realizado e menos da metade dos bispos franceses comparecem.<sup>205</sup> Esse concílio, porém, embora tenha sido afirmado como objetivo da reunião, não toma medidas efetivas em relação à reforma da Igreja na França.<sup>206</sup>

Imediatamente após o concílio, Bonifácio promulga a bula *Unam Sanctam*, que pode ser considerada como a afirmação da mais absoluta das doutrinas teóricas formuladas durante a Idade Média latina. Essa bula não faz referências sobre as crises políticas dos anos anteriores, apresentando uma série de proposições teológicas que discutem a natureza da Igreja e a conseqüente posição do papa nessa instituição.

De caráter conservador, essa bula trata da unicidade da Igreja cristã e do papel da Sé romana como a guardiã dessa unicidade.

Para além de objetivar a contenção das atitudes de Felipe IV, essa bula é uma tomada de posição do papado frente às doutrinas que ameaçavam as perspectivas da cosmovisão cristã de universalidade do poder espiritual. O aristotelismo, principalmente a influência do naturalismo político da filosofia aristotélica, auxilia no processo de mudança de visão de mundo que ocorre nos séculos XIII-XIV. Esses princípios aristotélicos auxiliam na fundamentação jurídica que influenciam na formação da ideia de soberania dos reinos. Esse aspecto contribui para a crise de contestação da autoridade suprema do papado frente ao poder temporal.<sup>207</sup>

Bonifácio VIII ao elaborar o texto da bula *Unam Sanctam* teve como elemento de inspiração teórica o tratado *De ecclesiastica potestate* de Egídio Romano. Escrito entre os anos de 1301 e agosto de 1302, além de constituir apenas um compêndio da argumentação

---

205 Dos 78 bispos, apenas 36 compareceram no concílio de 1302, sendo que nenhum deles era proveniente do norte da França.

206 LANGLOIS, Charles. *St. Louis, Philippe le Bel et les derniers Capétiens directs*, III, parte 2. Lavissee, E. *Historie de France*, Paris. 1911 p. 181.

207 ULLMANN, Walter. *Historia del pensamiento político en la edad media*. Barcelona: Ariel, 1997. pp 180-81.

teórica anteriormente utilizada para a formulação do pensamento hierocrático, esse tratado, à luz do contexto das disputas entre Bonifácio VIII e Felipe IV, pode ser interpretado como uma forma de definir a relação entre poder eclesiástico e civil frente ao contexto de formação de novos estados soberanos.<sup>208</sup> Tratava-se de definir quais as competências da instituição eclesiástica, e sobretudo do papa, frente ao fortalecimento dos reinos e o crescente movimento de regionalização do clero.

O *De ecclesiastica potestate* utiliza-se de argumentações comumente utilizadas para conter os movimentos contestatórios da autoridade secular. A partir da filosofia neoplatônica e de argumentos que atribui ao pseudo Dionísio Areopagita, Egídio defende a existência de dois poderes, baseando-se na *lex divinitatis*, propondo uma hierarquização desses, sendo que o poder espiritual, por sua natureza, faz-se superior ao poder temporal.

Para Egídio, a realidade encontra-se organizada de forma que o poder temporal está submetido ao poder espiritual. A necessidade da existência de dois poderes se justifica, pois os dois poderes são distintos e se ocupam de âmbitos diferentes da realidade. A igreja não deve se ocupar de assuntos ligados a questões materiais, pois estaria prejudicando seu objetivo maior, as questões espirituais, para tanto, por ela fora instituído o poder temporal.

Os dois poderes se resumem a um poder superior mediante intermediários. A existência de um poder secundário e subalterno seria pela conveniência pelo qual o superior atuaria por meio do inferior. Egídio utiliza de exemplos relacionados ao corpo e à alma. Assim como o poder temporal estaria relacionado com o cuidado com assuntos relacionados ao corpo, o espiritual estaria relacionado à alma, mas ambas constituem um mesmo ser humano, assim como os dois poderes pertencem a uma pessoa, o sumo pontífice.

Utilizando-se da teoria dos dois gládios, Egídio afirma que as duas espadas são delegadas por Deus à Igreja e que o gládio temporal deve obedecer a *lex divinitatis*. Ao Papa, detentor da *Plenitudo Potestatis* com seu caráter de chefe universal da *Christianitas*, compete, além de proporcionar a todo o corpo de fiéis as prerrogativas para a salvação eterna, também o controle dos detentores do poder temporal, uma vez que este governo, de caráter material, foi instituído em razão do pecado: o monarca pode utilizar de forma errônea esse poder, necessitando assim da orientação pontifícia, que recebe autoridade diretamente de Cristo.

---

208 DE BONI. *Introdução ao Sobre o Poder eclesiástico*. EGÍDIO ROMANO. *Sobre o poder eclesiástico*. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 3.

A ordem do universo requer que as coisas ínfimas se elevem às supremas, passando pelas intermediárias. Se, com efeito, as coisas ínfimas se reduzissem imediatamente às supremas, assim como também as intermediárias, o universo não estaria corretamente ordenado, o que é inconveniente dizer, principalmente a respeito destes poderes e autoridades, como esta claro pelas sentenças do Apostolo, o qual diz que não há autoridade, a não ser a vinda de Deus, para acrescentar imediatamente: “E os que de fato existem, foram ordenados por Deus”. Se há dois gládios, um espiritual e outro temporal, como está claro pelas palavras do Evangelho: “Senhor, eis aqui duas espadas”, onde logo o senhor acrescenta: “basta”, porque, na Igreja bastam estes dois gládios – é preciso que estes dois gládios, estas duas autoridades e poderes, sejam da parte de Deus, já que não há autoridade a não ser a vinda da parte de Deus. Assim, é preciso que estas autoridades sejam ordenadas, pois, como tratávamos, as coisas que provêm de Deus precisam ser ordenadas; e não seriam a não ser que um gládio se reduzisse a outro e a não ser que um estivesse sob a dependência do outro[...].<sup>209</sup>

Justificando através da aplicação da cosmovisão metafísica na realidade política da época, e afirmando que todo elemento superior, por sua natureza, contém dentro dele os elementos inferiores, e portanto, o poder espiritual, por ser superior, alça também o poder temporal,<sup>210</sup> Egídio defende uma soberania do poder espiritual frente a toda a cristandade latina. A plenitude do poder papal se justifica, por ele ter sua origem divina, sendo delegado ao papa diretamente por Deus.

Egídio elabora a seguinte argumentação: um agente que, mesmo despossuído de qualquer causa secundária, possa realizar qualquer ato o que poderia com a causa secundária. O agente tem o poder no qual todo o poder se concentra.<sup>211</sup> O papa, portanto, que teria a concentração do poder, poderia agir, mesmo em desrespeito com as normas estabelecidas pelas instituições.

Nesse sentido, afirma Egídio, ao definir o que é a *Plenitudo Potestatis*:

Há a plenitude em algum agente, quando este pode efetuar, sem causa segunda, tudo o que pode com a causa segunda. Se algum agente não tem tal poder, segue-se que não tem pleno poder. Do modo pelo qual o sumo pontífice tem o poder, no qual se concentra todo o poder, dizemos que ele tem pleno poder.<sup>212</sup>

---

209 EGÍDIO ROMANO. **Sobre o Poder Eclesiástico**. Rio de Janeiro. Vozes. 1989. Livro I Cap. IV p. 45.

210 Podemos perceber também elementos da filosofia de Tomás de Aquino utilizados para a formulação dessa definição, uma vez que ao elaborar seu tratado sobre as Potências da Alma, o Aquinate afirma que toda a Potência Superior (como a Potência Intelectiva) possui também em sua formação, as Potências Inferiores (Potência Sensitiva e Vegetativa).

211 BARBOSA, J. M.; SOUZA, J. A. de C. R. de. *op. cit.* p. 9.

212 EGÍDIO ROMANO, E. *op. cit.*, 1989 p. 223.

Mais adiante, relaciona essa plenitude papal frente ao corpo eclesiástico:

Assim também o sumo pontífice, quanto ao poder que há na Igreja, tem a plenitude do poder e pode sem a causa segunda o que pode com a causa segunda.  
(...)

Portanto, em verdade reside no sumo pontífice, quanto ao poder que está na Igreja, a plenitude do poder, porque pode sem causa segunda, o que pode com a causa segunda. Poderia com efeito nomear um bispo para qualquer diocese sem a eleição do cabido. Fazendo isto, não agiria de acordo com as leis comuns dadas, mas de acordo com a plenitude do poder. E o que foi dito da eleição de um prelado vale também para as outras coisas que se fazem na Igreja, pois o sumo pontífice pode agir sem os outros agentes, por ser aquele que tem a plenitude do poder, na qual se reconhece concentrar-se todo o poder da Igreja.<sup>213</sup>

Bonifácio recorre ao texto egidiano, fundamentando-se no conceito de *lex divinitatis*, que afirma a existência de uma hierarquia entre os dois poderes, sendo que o poder espiritual por sua natureza, faz-se superior ao poder temporal, e na alegoria dos dois gládios, que o poder temporal está subjugado ao espiritual:

E aprendemos das palavras do Evangelho que nesta Igreja e em seu poder estão as duas espadas: uma espiritual e a outra temporal. Com efeito, dizendo os Apóstolos, “Eis aqui dois gládios” [...], o Senhor não respondeu são demais, mas “bastam”. Decerto, aquele que nega que o gládio temporal esta em poder de Pedro, entende mal a palavra do Senhor, que diz: “Mete a tua espada na bainha”. O gládio espiritual e o material, estão ambos em poder da Igreja, mas aquele deve ser manejado pela Igreja e pelo sacerdote, e este pelos reis e soldados, se bem que por indicação e anuência do sacerdote. Por isso é necessário que uma espada esteja sobre a outra e que a autoridade secular seja subordinada à autoridade espiritual. Com efeito, quando o Apóstolo diz: “Não há poder que não venha de Deus, e os que existem são ordenados por Deus”, eles não seriam ordenados se o gládio não estivesse sob o gládio e, como inferior, se reduzisse pelo outro aos superiores.<sup>214</sup>

Importa salientar que percebemos neste documento, um último suspiro da teoria de plenitude do poder papal frente ao âmbito temporal, representado pela disputa contra o rei Felipe IV, de que tratamos, e também frente à própria instituição eclesiástica, numa tentativa de conter o avanço do movimento conciliarista, que ameaçava a tradicional teoria da teocracia

213 EGÍDIO ROMANO. 1989 *opt. cit.*, 1989 p. 224.

214 O extrato refere-se a uma parte da Bula Unan Sactam. In. DE BONI. *Introdução ao Sobre o Poder eclesiástico*. EGÍDIO ROMANO. **Sobre o poder eclesiástico**. Petrópolis: Vozes, 1988 p.11.

papal. Essa bula proclama de forma teórica princípios, numa época marcada pela confusão, contradições, desordem, instabilidade e intranquilidade espiritual.<sup>215</sup>

Após a bula, Bonifácio continua insistindo na submissão de Felipe, sob pena de excomunhão. Em 1303, Felipe reúne uma assembleia no Louvre, onde, por sua vez, condena Bonifácio por uma série de crimes contra a Igreja, entre eles, a heresia e a usurpação do trono pontifício. Nesse momento, o rei apela para um concílio geral para julgar o papa. O papa se refugia no palácio em Agnani.

Em 7 de setembro de 1303, uma tropa liderada por Sciarra Colonna, da qual Norgaret também fazia parte, toma a cidade de Agnani. Além de saquear o tesouro papal do palácio, captura Bonifácio, que é mantido prisioneiro por três dias, antes dos habitantes da cidade o libertar. Após o cativeiro, doente, retorna a Roma, vindo a falecer pouco tempo depois. Esse evento de Agnani traz um fim baseado na violência para o conflito entre Bonifácio e Felipe IV.<sup>216</sup> Em seguida, é eleito Bento XI, homem de temperamento conciliador e que permanece cerca de nove meses no papado, sendo sucedido por Clemente V, em uma eleição influenciada pela monarquia francesa. Em consequência dessa influência francesa sobre o trono pontifício, ocorre a transferência do papado para as margens do rio Ródano, período conhecido como exílio de Avignon, que proporciona a Felipe IV o alcance e controle do papado.

Clemente V, francês, faz com que, em alguns anos, quase a totalidade do colégio cardinalício fosse também de origem francesa. O papado passa a ser submisso, cada vez mais, à proteção francesa. Seus concílios passam a não ser mais realizados em Roma, mas às margens de Ródano e os cardeais franceses passam a ser cada vez mais numerosos na cúria pontifícia.<sup>217</sup>

Quando analisamos esse contexto de disputa, principalmente o motivo pelo qual aparentemente se iniciou, à luz da análise do *Espelho de Príncipe*, percebemos que, mesmo que a intenção de Egídio não tenha sido a de fazer com o que o rei fosse de encontro com a determinação encontrada no IV Concílio de Latrão, em relação à impossibilidade de taxaço do clero por parte das autoridades seculares, fica a pergunta se o rei, de fato, não considerou, à luz do tratado egidiano, o clero como uma classe que não contribui diretamente com o *bem*

---

215 ULLMANN, W. *op. cit.*, 1997. p. 200

216 RUIZ, Teofilo. **Reaction to Anagni**. Washington D.C. : Catholic Univ. of America Press, 1979 p. 386.

217 DUBY, G. *op. cit.*, 1992 p. 249.

*comum* do reino, mesmo usufruindo dos bens deste.<sup>218</sup>

O Espelho de Príncipe egidiano estabelece as virtudes da prudência e da justiça como as principais para o regimento do reino. O tirano é definido como aquele que confisca os bens temporais alheios para o benefício e enriquecimento próprio. O tirano possui o pecado da ganância, em contrapartida às posses legais, que são exemplos e garantias de bons costumes e leis do reino. Assim, podemos pensar também que a atitude de Felipe em taxar o clero pode ter sido oriunda a dessa exortação da virtude da prudência e da justiça, que possibilita o rei utilizar-se de sua lei para conseguir recursos quando necessário.<sup>219</sup>

---

218 RENNA, Thomas. **The prince, prudence, and property in Giles of Rome**. Michigan Academician, 200. p. 12.

219 CAMPBELL. G. J. *The Protest of Saint Louis*, *Traditio* 15 (1959), 405-18; *Temporal and Spiritual Regalia During the Reigns of St. Louis and Philip III*, *Traditio* 20 (1964), 351-83; **Saint Louis's Ecclesiastical Policy in France** Princeton University, 1957.

### 3.0 CAPÍTULO III: DA ENSINANÇA DO REGIMENTO DO REINO

#### 3.1 DOS ESPELHOS DE PRÍNCIPE

Seria demasiado afirmar que durante a Idade Média latina existia um Estado, se comparado com a perspectiva do Estado moderno, dotado de um corpo político submetido a um governo, leis e costumes independentes e autônomos. De fato, percebemos a existência de um *regnum* constituído de elementos feudais de reciprocidade, mas que, a partir do final do século XIII, inicia a incorporar elementos teóricos que auxiliam na fundamentação da ideia de soberania – já existente na prática – auxiliando na formação de uma certa autonomia dentro do território do reino.<sup>220</sup>

A ideia de *rex in regno suo est imperator* implica na imposição da soberania da realeza monárquica sobre um conjunto de súditos que não poderia ser questionada.<sup>221</sup> Lentamente as ideias ligadas ao agostinismo político vão sendo abandonadas e gradativamente substituídas pelas concepções políticas encontradas no aristotelismo. O resgate do direito romano, que busca novas ideologias para esses reinos, influencia de forma decisiva na formação teórica dessa concepção de soberania do monarca. Salientemos que esse corpo de teóricos apropria-se não apenas do vocabulário do direito romano, mas também do direito canônico e da teologia em geral.<sup>222</sup>

Nesse contexto de necessidade de formulação de uma autoridade monárquica baseada não apenas em caráter sagrado, mas sim nessas concepções teóricas hauridas do direito romano e dos conceitos políticos encontrados nas obras aristotélicas é que os tratados doutrinários *Espelhos de Príncipes* irão se manifestar durante a Baixa Idade Média latina.

Os *Espelhos de Príncipe* – ou espelhos de reis – constituem-se de obras de caráter pedagógico que, no ocidente medieval, baseiam-se em princípios político-morais para estabelecer a instrução e formação do monarca a partir de modelos teóricos, estabelecidos de

---

220 ULLMANN, W. 1997. *opt. cit.*, pp. 154-56.

221 ULLMANN, W. **Principios de gobierno y politica en la Edad Media**. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

222 KANTOROWICZ, Ernest H. **Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 202.

acordo com ideologias políticas, éticas e morais.<sup>223</sup>

A fundamentação desses tratados encontra-se na ideia de que apenas um rei consciente poderia assegurar o bem e a prosperidade de seu reino. Essa consciência estaria alicerçada no pressuposto do autocontrole e autogoverno.<sup>224</sup> O termo “espelho”, refere-se justamente à imagem que o príncipe deveria refletir – tanto para tanto como objeto de inspiração quanto para servir de modelo para seus súditos – a partir de parâmetros determinados, e nos quais o futuro soberano deveria seguir para guiar suas ações. Nesses tratados encontramos referências diversos aspectos da vida do governante, que incluem desde aspectos administrativos do reino a assuntos da corte, questões particulares, familiares e privadas.

Afirmado que o soberano só poderia governar adequadamente seu reino se conseguisse governar primeiramente a si mesmo, esses tratados elencavam virtudes que deveriam ser seguidas pelo príncipe e que iriam auxiliá-lo no regimento do reino. Além disso, seus súditos deveriam enxergar nele mais virtudes do que vícios, considerando que o príncipe seria também um modelo base para a conduta de seu povo.<sup>225</sup>

Além do papel no auxílio à formação dos príncipes, esses tratados ajudavam na divulgação do modelo ideal do governante, modelo mutável, que refletia as ideias políticas, sociais, e religiosas que variavam de acordo com o contexto de sua produção.<sup>226</sup> Durante a Baixa Idade Média, percebemos a utilização dessas diretrizes morais para a formação do príncipe – ou na tentativa de inspiração na atuação deste – utilizando pressupostos de legitimação baseados em princípios cristãos. O bom rei, aquele que inspirava-se nas diretrizes determinadas por esses tratados, teria a ajuda divina em seu governo, garantindo a prosperidade e salvação do seu reino.

Esses tratados eram, geralmente, encomendados por um monarca, destinados à instrução de seus filhos<sup>227</sup>, sendo mais comum ser destinado para o primogênito. Apresentados

---

223 RINCÓN, David Nogales. *Los espejos de príncipes en Castilla (siglos XIII-XV): un modelo literario de la realeza bajomedieval*. In: **Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales**, nº 16, pp. 9-40.

224 *Idem, ibidem*.

225 RINCÓN, D. N. *op. cit.*, p. 20.

226 MUNIZ, Márcio Ricardo Coelho. *Espelhos de conselheiros. Um possível gênero da literatura política ibérica*. In: **Floema** (UESB), v. 1, 2005. p. 02.

227 GUIMARÃES. Marcella. *De Cícero a Fernão Lopes, considerações sobre a amizade do Ocidente*



como manuais que propunham modelos teóricos de comportamento e governo, apontavam valores e ações que um bom rei deveria seguir e realizar, supondo, assim, a imagem de um governante perfeito, exemplo de virtudes e do bom governo.<sup>228</sup>

Cabe salientar que, ao longo da Idade Média, esses tratados deixam de ser destinados apenas para os príncipes herdeiros e passam a ser manuais de comportamento também para a nobreza, conselheiros etc. Assim, alguns desses tratados alcançaram tamanho êxito que foram traduzidos para diversos idiomas, glosados, copiados, referidos e tidos como obras de referência nas universidades assim como manuais de instrução ético-cristão não apenas de príncipes, mas também de senhores da sociedade nobiliárquica.<sup>229</sup>

Embora tenhamos por objetivo a análise dos tratados espaciares no âmbito da cristandade latina medieval, importa salientar que esses *espelhos* também existiram no oriente, sendo que em relação à finalidade dessas obras, percebemos certa homogeneidade em relação a esses tratados espaciares de origem oriental e ocidental, mas as diferenças podem ser encontradas em relação à perspectiva de seu conteúdo e as características formais.<sup>230</sup>

Como o intuito desta pesquisa é analisar aspectos do tratado doutrinal egidiano, percebemos a importância de elaborar um breve percurso sobre a história do desenvolvimento das ideias desse gênero, elaborando uma linha de desenvolvimento do pensamento e as transformações no uso de teorias e vozes de autoridade, que adaptam-se ao contexto histórico e político da época de produção do texto.

O auge da produção literária desse gênero é, de fato, encontrado no período da Baixa Idade Média, mas sua origem remonta à antiguidade clássica, quando observamos a preocupação com a formação de modelos de conduta e educação através da elaboração de uma literatura voltada à instrução moral dos homens de Estado. É no período helenístico que estes tratados passam a centrar-se na figura do governante. A partir daí, objetivando a formação de um modelo teórico para aqueles que realizam a arte de governar, esses tratados

---

Medieval. In: **Convergência Lusíada**, n. 26, julho - dezembro de 2011 p. 134.

228 PALACIOS MARTÍN, Bonifácio. *El mundo de las ideas políticas en los tratados doctrinales españoles: los espejos de príncipes (1250-1350)* In **Europa en los umbrales de la crisis: 1250-1350**. XXI Semana de Estudios Medievales.

229 MUNIZ, M. R. C. *op. cit.*, 2005. p. 03.

230 RUCQUOI, Adeline; BIZARRI, Hugo O. *Los espejos de príncipes em Castilla: entre Oriente y Occidente. Cuadernos de Historia de España*. Buenos Aires, n. 79, p. 7-30, Enero/Diciembre 2005.

sofrem modificações, adaptando-se aos diversos contextos temporais, e culminam, na Idade Média Tardia, por tratados caracterizados a aspectos ligados ao pensamento eclesiástico e à contenção do poder régio frente a proposta de *plenitudo potestatis* dos papas.<sup>231</sup>

Desde poemas homéricos, que construía modelos de personalidades, a textos como a *República* de Platão e *Ética a Nicômaco* e *Política* de Aristóteles são utilizados no período medieval como argumentação de legitimidade e afirmação, sendo gradativamente adaptados à época de sua produção, são transmitidos, preservados em algumas características e modificados em outras.<sup>232</sup>

Embora o primeiro tratado considerado efetivamente como um tratado desse gênero seja o *Via regia* do beneditino Smaragdus de San Mihiel (ca. 760 - ca. 840)<sup>233</sup>, a crítica reconhece, como sendo o primeiro a sistematizar a construção de um modelo de governante, o *Discurso a Nícoles* redigido IV a.C. .<sup>234</sup> Neste, Isócrates expõe ao jovem monarca de Chipre, os princípios os quais um governo deveria seguir, informando, logo de início, a necessidade de delimitar o gênero de vida que este deveria levar, assim como quais as formas de proceder para realizar um bom governo.

Além dos tratados relacionados com a antiguidade clássica, encontramos também na antiguidade romana obras que influenciaram na construção desse discurso de educação de governantes. Autores como Cícero, Sêneca e Plínio, o Jovem, foram constantemente citados por teóricos posteriores, referenciados pelas virtudes elencadas nesses tratados, auxiliando na construção da ideia de príncipe que formulavam.<sup>235</sup>

Com a Patrística, esses tratados passam a tomar como modelo de referência, o

---

231 SOARES, N. N. C. **O príncipe ideal no século XVI e a Obra de D. Jerônimo Osório**. Coimbra: INIC, 1994. p. 95.

232 Para mais estudos que demonstram a forma como o pensamento da Antiguidade possuía uma grande ligação com propósitos educacionais, vide a já clássica obra de JAGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 1995

233 RINCÓN, D. N. *op. cit.*, p. 20

234 PRIETO, Maria Helena Ureña.. **Política e ética: textos de Isócrates**. Presença. Lisboa, 1989. p. 14.

235 Tratados como o *De officis*, *De clementia* e o *Panegírico de Trajano*, respectivamente de Cícero, Sêneca e Plínio, o Jovem, são constantemente utilizados por conterem relações entre a virtudes morais necessárias ao governante, sendo que o Panegírico de Trajano foi escrito por Plínio, o Jovem como agradecimento, exortando as virtudes daquele. No período medieval essa imagem laudatória encontrada neste tratado foi estendida à um modelo a ser seguido pelos governantes. STADLER, Thiago David. **O Poder das Palavras a Idealização de um Princeps – epistolário cruzado entre Plínio, o jovem e Trajano (98 – 113 D.C)**. Dissertação de Mestrado. Curitiba 2010. p. 14,19,64

príncipe cristão, tendo como elementos de legitimidade os principais reis bíblicos do Antigo Testamento. Os príncipes passam a ter de representar o ambiente celeste na terra, sendo os principais defensores da Igreja no âmbito temporal, necessitando possuir, além das virtudes morais defendidas até o momento, as virtudes teológicas: fé, esperança e caridade. Dentre esses teóricos destacam-se Santo Ambrósio, considerado o primeiro a teorizar sobre a política do príncipe cristão no Império Romano do Ocidente<sup>236</sup>, além de Santo Agostinho, que enfatiza a necessidade das virtudes teológicas ao príncipe. Este último é utilizado como uma importante voz de autoridade encontrada na literatura especular durante o período da Baixa Idade Média no Ocidente.

Ainda dentro da patrística, destacamos a influência de Santo Isidoro de Servilha, que aponta como principais elementos de legitimação as virtudes da justiça e piedade além de definir, em suas Etimologias, o vocábulo rei, que, segundo o Santo, deriva de reger, identificando assim o termo com a função que se deve exercer<sup>237</sup>

Assim, gradualmente este gênero vai tomando forma e adquirindo os aspectos que o caracterizam na Baixa Idade Média. Encontramos, porém, no período carolíngio as principais modificações que levam esse gênero à tomarem a forma que encontramos no período do espelho egípcio. Ainda sobre influência patrística, o campo de elaboração desses tratados passam a delimitar-se no combate entre os âmbitos temporal e espiritual.<sup>238</sup>

Encontramos no século XII mudanças significativas na sociedade medieval latina. O renascimento urbano e, posteriormente, a invasão das obras de filosofia aristotélica no meio universitário, modificam alguns aspectos da política medieval ocidental. O embate entre os dois poderes recebe novos aspectos e fundamentações teóricas e que tornam-se fundamentais para a transformação da identidade do pensamento político medieval.

No contexto de nascimento das universidades, importa destacar além da produção de teorias ligadas ao ambiente e cultura eclesiástica, como a Universidade de Paris, especializada no ensino de teologia, existia também alguns locais que privilegiavam a cultura laica, como o

---

236 SOARES, N. *op. cit.*, p. 42.

237 MUNIZ, Márcio Ricardo Coelho. **O Leal conselheiro, de Dom Duarte, e a tradição dos Espelhos de príncipe** – Tese de Doutorado –. São Paulo, Universidade de São Paulo/FFLCH, 2003.

238 BORN, The *specula principis* of the carolingian Renaissance. **Revue Belge de Philologie et Histoire**, n. 12, 1933, pp. 602.

exemplo da universidade de Bolonha que, por muito tempo, teve como principal característica ser um polo de estudos jurídicos no ocidente medieval.

A revitalização do pensamento aristotélico, contribui de forma ímpar para o desenvolvimento de teorias que buscam elementos ora de afirmação da superioridade do governante frente a *plenitudo* dos papas ora com o intuito de contenção do poder régio e submissão deste ao poder espiritual. Convém salientar que a absorção dos comentários e das obras aristotélicas adaptam-se ao momento de renascimento das cidades medievais pois, nesse contexto, é nítida a necessidade por teorias que auxiliem na formatação, legitimação e definição da ideia do *Regnum* frente a universalidade da cristandade.

Intensifica-se, assim a produção de tratados que visam à educação do príncipe, sendo cada vez mais estruturado e ligado às ideias que circulavam no ambiente universitário. Dentre esses escritos, salientamos a importância de três: *O Policratus*, de João de Salisbury, o *De Regnum Principum* ao rei de Chipre, de Tomás de Aquino e, por fim, nosso objeto de estudo o *De Regimine Principum* de Egídio Romano.

Em 1159 João de Salisbury escreve *O Policratus*, este é considerado pela historiografia como o primeiro tratado do gênero *Speculum* a adaptar a educação do príncipe a aspectos majoritariamente políticos, o que já reflete as mudanças ocorridas na sociedade medieval dos séculos XII-XIV.<sup>239</sup> As mudanças encontradas nesse escrito referem-se à transformação da utilização das vozes de autoridade, que deixam de referir-se a exemplos bíblicos e à patrística apenas e passam a citar autores clássicos. A concepção de *regnum* também sofre transformações, inserindo as concepções de políticas aristotélicas, passando a ser visto como um elemento organizado segundo seu caráter natural, sendo para isso usado continuamente alegorias referentes ao corpo humano. Por fim retoma-se com maior força a oposição entre tirania e justiça, e o tirano será considerado, e repetidas vezes citado, como pior forma de governo. Em relação a esse aspecto, o Bispo de Chartres afirma a justiça como principal elemento de legitimação do governante, sendo que caso este se afaste do ideal de justiça, aproximando-se, conseqüentemente da tirania, é recomendada a morte do governante, pois este se tornaria ilegítimo.<sup>240</sup>

Tomás de Aquino escreve um *espelho de príncipe* que marca o gênero, por seu

---

239 LE GOFF, J. *São Luis: Biografia*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1999. p. 18.

240 MUNIZ, Márcio Ricardo Coelho. *O Leal conselheiro, de Dom Duarte, e a tradição dos Espelhos de príncipe* – Tese de Doutorado –. São Paulo, Universidade de São Paulo/FFLCH, 2003.

caráter aristotélico-tomista, sendo seguido constantemente como modelo para elaboração dos tratados especulares. O *De Regiminum Principum*, de Tomás de Aquino, dedicado ao rei de Chipre, concilia o pensamento aristotélico à ética cristã, sendo utilizado como modelo para construção desse gênero. Nesse tratado, o Aquinate afirma a necessidade da dualidade e hierarquia das ordens natural e espiritual. Na primeira parte do tratado, encontramos as argumentações que sustentam a necessidade do homem em viver em sociedade, além da discussão sobre a melhor forma de governo. Segundo o autor, o regimento da sociedade por um único rei, sendo este justo, seria a melhor forma de governo, sendo que a pior consiste na tirania. Além disso, a legitimidade do rei está ligada a sua forma de governo, objetivando o *bem comum* do reino. Na segunda parte elenca aspectos ligados à funcionalidade prática do reino, como localização, clima, sustentabilidade, comunicação, etc<sup>241</sup>.

Considerando, a partir da leitura da *Política* de Aristóteles, o homem um animal social e político, este necessita de um governo temporal que, afastando-se da tirania, que segundo o doutor angélico seria a pior forma de governo, encaminharia seu povo para o *bem comum*, ideal presente na filosofia aristotélica, mas que na visão cristianizada da filosofia do estagirita, esse ideal está ligado também a um caráter de transcendência espiritual, que visa, em última instância, a salvação eterna.<sup>242</sup>

Esse caráter de transcendentalidade que Tomás de Aquino propõe para a filosofia aristotélica, porém, não impede a possibilidade de objetividade das discussões sobre a responsabilidade do regimento do reino por parte dos governantes, que passam a ser consideradas de forma mais concreta e com maior grau de importância, uma vez que não é apenas a saúde terrena do reino e dos súditos que o bom governo possibilita. A figura do príncipe recebe mais materialidade, e os tratados doutrinários passam a ser mais concretos e desvinculados de idealizações. O *De Regimine Principum* de Tomás de Aquino pode ser considerado como a afirmação desse caráter objetivo dos tratados<sup>243</sup>, uma vez que faz alusão a questões empíricas e relacionadas à realidade prática, que até então não haviam sido tão

---

241 BORN, Lester. K. *The perfect prince: a study on thirteenth and fourteenth century ideals*, **Speculum**, Massachusetts, n. 3, 1928 p. 502.

242 *Ibid, idem*.

243 No tratado doutrinário tomista, por exemplo, há a preocupação em afirmar as duas principais funções do governante: a fundação e o regimento do reino. Aquino afirma que ambas implicam em vários deveres pragmáticos por parte do governante.

desenvolvidas por tratadistas anteriores.<sup>244</sup>

Fortemente influenciado por seu mestre e pela filosofia aristotélico-tomista, Egídio Romano escreve um tratado homônimo a de seu mestre<sup>245</sup> e que é considerado um dos principais e mais importantes *Espelhos de Príncipe* da Baixa Idade Média<sup>246</sup>, sendo glossado, copiado e referido por vários autores, e transmitido com frequência até o século XVIII.<sup>247</sup> O tratado egidiano pode ser considerado como o responsável pela utilização de forma definitiva das concepções aristotélico-tomistas no gênero *speculum*.<sup>248</sup>

Percebemos o caráter de mobilidade e adaptabilidade característica desses escritos políticos, de acordo com o contexto de produção, o que auxilia a desconstruir a imagem de imutabilidade que se lhe costuma afirmar. Egídio, bebendo das tradições patrística e carolíngia sobre o modelo ideal do príncipe cristão, e utilizando-se concomitantemente do pensamento aristotélico-tomista, redige um dos mais completos tratados de ética política cristã para a educação do príncipe:

the medieval picture of the prince had not been static and unchanged. Beginning in a limited way, by emphasizing the religious significance of the prince's function, it had enlarged its scope by adopting the concept of the prince as the governing member of a living body. Then, at the end of the thirteenth century, it had undergone a fundamental transformation, mainly as a result of the political doctrine of Aristotle, and tried to embrace the whole field of political institution, especially in its military and judiciary aspects. It was in this highly developed form, in which the influence of antiquity was already apparent, that it exercised an influence on later times. The stand fullest example of this development is the work of Egídio Colonna<sup>249</sup>

---

244 Alguns desses elementos já existiam de forma sutil nos tratados carolíngios, mas é a partir de Tomás de Aquino que essa questão será cada vez mais frisada. BORN, *The specula principis of the carolingian Renaissance*, op. cit. p. 510.

245 Durante a baixa idade média, títulos genéricos que referenciavam a forma de governar o reino - *De regimine principum*, *Gouvernement des rois et des princes*, or *Government of Kings and Princes* – tornam-se comuns. BRIGGS, op. cit., p. 8.

246 Velasco nos informa que este teve duzentos e oitenta e quatro manuscritos e setenta e oito traduções em línguas vulgares.

247 MIETHKE, op. cit., 1993. p. 67.

248 Um dos estudos mais recentes e completos sobre o tratado, mesmo tendo como foco a tradução que John Trevisa, refere-se a: BRIGGS, Charles F. **Giles of Rome's "De regimine principum": reading and writing politics at Court and University (c. 1275 – c. 1525)**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

249 GILBERT, Felix. *The humanist concept of the prince and The prince of Machiavelli*. **The Journal of Modern History**. vol. 11, n. 4, dez.1939, p. 459.

Salientamos aqui que na corte capetúgia os tratados de cunho especular não era novidade. Tratados como o *Eruditio regum et principum* (1259) de Gilbert de Tournai, escrita para Luís IX; *Eruditio filiorum nobilium* (1246) de Vicente de Beauvais, solicitado pela rainha Margarida, esposa de Luís IX para a instrução do futuro Felipe III e o *De eruditione principum* de William Perraut, que juntamente com o *De Regimine Principum* de Egídio foi encomendada para a instrução de Felipe o Belo, demonstram a força do ambiente político dessa corte.

it was the Capetian court which gave birth, in the second half of the thirteenth century, to the true Miroir au Prince. Although it is a point which still needs to be adequately demonstrated, it is clear that there was a link between, on the one hand, the political views of Louis IX and the image which he tried to give of himself as a Christian ruler, and, on the other, the emergence of a new political literature sponsored by the Mendicants, whose close relations with the king have been generally emphasised<sup>250</sup>.

É importante ressaltar a relação dos tratados doutrinários com a corte capetúgia, uma vez que o fato dessa tradição de elaborar *Espelhos de Príncipe* para os reis capetos, comprovam a conformidade e aproximação desses tratados com o contexto histórico. Assim, mesmo que esses tratados ainda possuam características ligadas à idealização, remanescente da tradição carolíngia, estes possuem também o início de um diálogo mais condizente com a realidade histórica do momento de produção, sendo que seus ensinamentos tornam-se mais específicos e adequados à realidade política da época – no caso da França, o fortalecimento do poder e autoridade real.

Outro fato que merece destaque, relaciona-se aos escritores desses tratados, e a prevalência de escritores ligados a ordens mendicantes. Esse fato pode ser considerado, como a demonstração da afirmação da autoridade religiosa sobre a laica na formação desses modelos teóricos. Igreja e Estado, apesar de todas as querelas, ainda se mesclam num corpo unitário.

---

250 GENET, Jean-Philippe. *General introduction*. In: **Four English Political Tracts of the Later Middle Ages**. Ed. de Jean-Philippe Genet. Londres: University College, 1977 (Camden Fourth Series 18), p. XII. Genet ainda acrescenta o tratado *Les enseignemens*, de autoria do próprio São Luís, sendo destinado para o futuro rei Felipe III.

### 3.2 O DE REGIMINE PRINCIPUM DE EGÍDIO ROMANO

Considerado como um dos tratados doutrinários mais lidos e transmitidos<sup>251</sup> de teoria política escritos na Baixa Idade Média o *De regimine principum* do frade agostiniano Egídio Romano, escrito em entre os anos de 1277 e 1279, a pedido do rei capeto Felipe III da França para a instrução de seu primogênito, Felipe IV, o Belo, apresenta-se dentro do contexto dos tratados especulares da Baixa Idade Média, como uma das mais felizes sùmulas do pensamento medieval sobre a arte de governar.<sup>252</sup>

Utilizando do método escolástico, Egídio, em relação as definições teóricas contidas em seu tratado, aprofunda o pensamento de seu mestre Tomás de Aquino e realiza a definição ideal do monarca através de poucas alusões a exemplos bíblicos ou patrísticos<sup>253</sup>, o que dá a este tratado uma característica única dentre os espelhos medievais. O *De Regimine* de Egídio Romano, maior tratado do gênero Espelho de Príncipe escrito no período medieval<sup>254</sup>, contém demasiadas referências a Aristóteles, porém, estas provem da interpretação tomasiana da filosofia política do estagirita<sup>255</sup>. Embora seja Aristóteles a fonte mais citada no tratado, outras 78 citações de autores e fontes distintas são encontradas nesse espelho<sup>256</sup>.

---

251 Sobrevivem hoje cerca de 300 manuscritos em latim. Em relação às traduções: para a língua castelhana, por Juan de Castrojeriz (glosa elaborada para o infante Pedro Cruel) (1340); catalão, por Arnau Stanyol (XIV), inglês, por John Trevisa (1400), quatro traduções francesas: Henri de Gauchy (1282), Guillaume (tradução e comentários) (1330), tradução parcial por Giles Deschamps (1420), além de uma tradução de um frade dominicano anônimo (1444). Além dessas, 6 traduções para o alemão, também 6 para o italiano, uma para o hebraico e uma para o português, escrita antes de 1438, mas que hoje encontra-se perdida. Em relação aos autores que citam Egídio e seu tratado especular, destacamos Dom Duarte, que verte livremente alguns capítulos em seu *Leal Conselheiro*, além de Dante Alighietto, que no *Convivio* menciona a primeira parte do tratado egidiano. LAMBERTINI, Roberto. *Lost in Translation. About the Castilian Gloss on Giles of Rome's De regimine principum*. In *Thinking politics in the vernacular. from the middle ages to the renaissance*, a cura di G. Briguglia e Th. Ricklin, Fribourg/Suisse, Academic Press Fribourg 2011, pp. 93- 95; BRIGGS, Charles. *Late medieval texts and tabulae: the case of Giles of Rome, De Regimine Principum. Manuscripta. A journal for Manuscript Research*. Saint Louis. 1993.

252 KANTOROWICZ . *op. cit.*, pp. 94-95.

253 Referências ao antigo testamento, assim como à Santo Agostinho, são encontradas apenas uma vez durante todo o texto. Cabe salientar que Juan de Castrojeriz, ao realizar a glosa do tratado, elabora um complemento a este, inserindo histórias e exemplos provenientes da bíblia e autores da patrística.

254 Briggs afirma que são aproximadamente 155, 000 palavras. BRIGGS, C. *op. cit.*, 1999.p. 10

255 "Giles cites the *Politics* by name approximately 230 times, the *Ethics* 185 times, the *Rethoric* 88 times, and the *De re militari* of Vegetius 23 times" . BRIGGS, *op. cit.*, p. 11

256 Aristóteles/Pseudo-Aristóteles: *Metaphysics* (12), *De anima* (8), *Magna moralia* (7), *Physics* (4), *De*



A transmissão do tratado egídiano fora quase que imediata ao término de sua escrita. Vários são os manuscritos existentes, tanto em latim quanto em línguas vernáculas, que podem ser datados do final do século XIII. O mais antigo destes, refere-se à tradução solicitada por Felipe III para Henri de Gauchy no ano de 1282<sup>257</sup>. Devido às trocas entre universidades, durante a primeira metade do século XIV, há uma intensa produção de manuscritos deste tratado em latim, sendo que após esse período os manuscritos em latim, porém, passam a ser menos numerosos, sendo que pouquíssimos podem ser datados de finais do século XIV<sup>258</sup>.

Constituindo-se de uma obra filosófica/moral que esta a serviço da ciência política<sup>259</sup>, acompanha a influência do pensamento aristotélico, reproduzindo a divisão clássica das ciências morais – ética, econômica e política<sup>260</sup>. Egídio dedica o primeiro dos três livros à formação da conduta individual; o segundo ao governo da família e de assuntos relacionados à casa e o terceiro ao regimento da cidade e do reino. A reprodução do esquema clássico tripartite – moral monástica/ moral econômica/ moral política – tem origem na obra do estagirita *Ética a Nicômaco*, e a partir da baixa idade média passa a ser uma das principais características da maioria dos tratados especular. No tratado, Egídio afirma essa estruturação a partir de parâmetros de racionalidade. Este afirma que essa sequência seria lógica e corresponderia à razão, além do curso natural (*opere della natura*) – do mais simples ao mais complexo<sup>261</sup>.

A forma que Egídio utiliza para redigir o tratado é característico do método

---

*animal-ibus* (2), *De causis* (2), *Posterior Analytics* (1), *De generatione* (1), *De fortuna* (1), *Meteorologica* (1), *De memoria* (1), *Sophistici elenchi* (1), *De interpretatione* (1), *De eligendis* (1); Valerius Maximus: *De factis memorabilibus* (6); Paladius, *De agricultura* (4); Plotinus (3); Alfarabi (2); *Andronicus Peripateticus* (2); Averroes, *Commentary on the Metaphysics* (2); Boethius, *De consolatione philosophiae* (2); *The Institutes* (2) Ps.-Dionysius, *De divinis nominibus* (2) In: BRIGGS, C. *op. cit.*, 1999.p. 11

257 BRIGGS, Charles. *Late medieval texts and tabulae: the case of Giles of Rome, De Regimine Principum. Manuscripta. A journal for Manuscript Research*. Saint Louis. 1993. p. 257.

258 LAMBERTINI, Roberto. *Lost in Translation. About the Castilian Gloss on Giles of Rome's De regimine principum* In: **Thinking politics in the vernacular. from the middle ages to the renaissance**. G. Briguglia e Th. Ricklin, Fribourg/Suisse, Academic Press Fribourg 2011, pp. 93- 95.

259 KRYNEN, Jacques. **L'empire du roi: idées et croyances politiques en France (XIII-XV siècle)**. Paris: Gallimard, 1993. p. 183.

260 BRIGGS, *op. cit.*, p. 11.

261 EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832. p. 5.

escolástico: cada assunto é abordado de forma disciplinada e metódica. Os capítulos são anunciados com uma breve reiteração do assunto abordado no capítulo anterior seguido por uma afirmação de uma proposta mais geral. O resumo das *rationes* lançadas para elaboração de uma proposição são enumeradas e explicadas uma a uma, e cada uma das *rationes* são, mais uma vez, subdividas e discutidas. Por fim o capítulo se encerra com a reafirmação da ideia proposta originalmente, seguindo de um resumo do próximo capítulo<sup>262</sup>.

Originalmente o tratado em latim possui três livros. Cada um desses livros, por sua vez, é dividido em partes, que são subdivididos em capítulos. O primeiro livro, intitulado *Del governo di sé*, está subdividido em quatro partes:

- 1- sobre a felicidade e objetivos corretos para a vida humana (13 capítulos);
- 2- sobre as virtudes (34 capítulos)
- 3- sobre as paixões (2 capítulos)
- 4- sobre os hábitos humanos e as determinações de acordo com a idade e a condição

No segundo tomo intitulado *Do governo della famiglia*, encontramos divididos em três partes que condizem respectivamente:

- 1- sobre as relações conjugais e a forma adequada como a mulher deve se portar (24 capítulos)
- 2- a forma de cuidado e criação das crianças (21 capítulos)
- 3- a forma como se portar em relação à casa, os criados, propriedade, finanças e servos (20 capítulos)

Por fim, o terceiro livro, intitulado *Del governo civile*, divide-se também em três partes, que tratam:

- 1- da opinião dos filósofos a cerca da natureza e organização do reino (20 capítulos);
- 2- discussão sobre a forma de conduzir o reino em tempos de paz (26 capítulos);

---

262 A forma como este tratado fora redigido explica em partes sua ampla divulgação nos meios clericais, no entanto, por faltar elementos como alegorias, exemplos e discursos diretos, pode ter dificultado uma leitura para um público leigo. BRIGGS, C. *op. cit.*, p. 12.

3- e em tempos de guerra (23 capítulos).

Como afirmamos, o tratado egidiano é elaborado no contexto de fortalecimento do *Regnum* e necessidade de institucionalização do poder régio, e da necessidade de afirmação do poder papal frente ao poder temporal. Ao elaborar a divisão do tratado em questões relacionadas à ética, economia e política, Egídio entende que o regimento político, que engloba tanto aspectos relacionados à casa quanto ao reino em si, afirma que o governo deve ser realizado tendo como base as virtudes morais de formação individual, sendo necessário o príncipe saber governar, primeiramente a si mesmo, para que possa reger corretamente seu reino:

E perciò noi dovemo primieramente insegnare come ei principi si debbono governare, e poi com'essi debbono governare la loro famiglia, poi com'essi debbono governare le città e i reami.<sup>263</sup>

O autogoverno, assim como o governo da casa e do reino é realizado através das virtudes: *Chè quelli che à scienza e sottigliezza d'ingegno, e à virtù donde questa scienza tratta, elli è degno di signoreggiare e di governare il suo popolo*<sup>264</sup>

Sendo assim, é necessário para um bom governo a formação de um príncipe em que suas ações sejam planteadas nas virtudes, assim como o regimento do reino, o que levaria seu povo ao *bem comum*.

Egídio reconhece a necessidade de um governo temporal, mas o governante, em relação às virtudes, deve aproximar-se à imagem de Deus, tanto para o bom desenvolvimento de seu reino, quanto por servir de modelo ideal para seu povo. Dentro do reino este governante teria uma posição quase divina – *rex quase semideus* - desde que seguisse os modelos de virtudes morais, adaptadas ao contexto cristão, descritas no tratado egidiano<sup>265</sup>. As virtudes da prudência e da justiça são definidas de forma mais participativas para o regimento

---

263 EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832 p. 5.

264 EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832 p. 7.

265 MIETHKE, J. *op. cit.*, 1993. p. 67.

do reino. As demais, temperança e fortaleza, estão relacionadas ao autogoverno e autodisciplina.

Assim como Tomás de Aquino, Egídio também busca relacionar as ideias de natureza e graça, mas, diferente de seu mestre, encontramos no tratado egidiano uma sistematização que se desenvolve gradualmente, de ordens menores a maiores. O equilíbrio entre natureza e graça, razão e revelação e o *bem comum* e a salvação sobrenatural, para Egídio, se desenvolve a partir da figura do rei e sua subserviência e respeito a Deus. Ou seja, Egídio considera que o *bem comum* está relacionado com a salvação eterna, mas para tanto é necessário que o governante sirva a Deus, assim como qualquer outro ser humano deve servir<sup>266</sup>. Mas como o soberano, pelo seu caráter social, é responsável não apenas por sua salvação, mas também pela de seu povo, este deve, mais do que nenhum outro, objetivar pela perfeição nas virtudes:

El verdadero gobernante no sólo se debe preocupar – ésta ya habia sido una exigencia de Tomás – por asemejarse a Dios, sino que em virtud de su posición como rey está mucho más acerca de Dios y es mucho más semejante a Dios que sus súbditos<sup>267</sup>.

Embora, teoricamente, apenas o Terceiro Livro do tratado egidiano seja destinado ao regimento do reino, percebemos que os padrões utilizados para a conduta do rei foram definidas anteriormente, no livro dedicado às virtudes. A definição das virtudes morais, portanto, será utilizada como base teórica para a formulação dos demais livros que compõem a obra. Como as definições das virtudes acompanham de perto preceitos cristãos, ao afirmar que as atitudes necessárias a um bom governante estão relacionadas a essas virtudes – construídas com base em uma conceituação cristã – Egídio propõe que o regimento do reino seja realizado de acordo com doutrinas cristãs, determinadas por essas virtudes.

A forma como o Egídio estrutura os três livros que compõem a obra ressalta a importância das virtudes da prudência, justiça, fortaleza e temperança para a estruturação moral do governante. E é tomando como base essas virtudes, que seguem uma ética cristã, que nos situamos para interpretar o tratado *De Regimine Principum* como um tratado de delimitação da política do príncipe a partir de preceitos cristãos.

---

266 MIETHKE, J. *op. cit.*, 1993. p. 94.

267 MIETHKE, J. *op. cit.*, 1993. p. 95.

Como Egídio escreve sua obra entre os anos de 1277 e 1279, assim que deixa a Universidade de Paris, no período de seu regresso à Itália, concomitante com a análise do ambiente intelectual dessa universidade, principalmente na Faculdade de Artes, o pensamento egidiano expresso nesse tratado nos auxilia para a compreensão do ambiente de embates teóricos existentes nesse âmbito de formação de saberes, entre argumentações de cunho teológico e filosófico. Assim como seu mestre, Egídio sente a necessidade de elaborar uma teoria que afirme a interação entre essas duas argumentações. As argumentações encontradas no *De Regimine* explicitam uma consciência das possíveis consequências políticas que a afirmação da superioridade da filosofia natural aristotélica sob as concepções teológicas poderiam gerar. Um dos exemplos encontrados nesse tratado relaciona-se a questão da Lei. Egídio considera que a formação da Lei a partir de argumentos puramente filosóficos representaria um perigo para a moral cristã:

Egidio no solo intruye que la substitución de la ley divina por la ley humana preludia una crisis peligrosa y una clara pérdida de espacio de la ética cristiana, sino además – y sobre todo – Egidio veía que se es substitución era leída em términos políticos, ella podía generar una automática limitación de las pretenciones políticas del poder espiritual.<sup>268</sup>

Considerando a extensão do tratado egidiano, não pretendemos elaborar a análise dos três livros que compõem a obra *De regimine principum*. Procuramos selecionar duas partes para realizar o estudo, considerado-as, em comparação com os outros capítulos, como essenciais para a formação do príncipe e aplicação desses conhecimentos no regimento do reino, sendo elas: A Segunda Parte do Primeiro Livro (1), em que Egídio desenvolve uma conceituação teórica das virtudes morais necessárias para o futuro governante; e capítulos do Terceiro Livro (2), em que encontramos a aplicação dos conceitos antes formulados por Egídio na prática. Salientemos que as demais partes não serão totalmente descartadas nesse estudo, porém iremos utilizá-las como elementos complementares ao nosso estudo, referindo sobre elas sempre que necessário para a melhor compreensão da fonte<sup>269</sup>.

---

268 Bertelloni, F. o. cit., 1995. p. 92.

269 Informamos que, embora o tratado original tenha sido redigido em Latim, para o essa pesquisa, utilizamos uma versão transcrito para a língua vulgar, italiano, no ano de 1288, ou seja poucos anos após o tratado ter sido lançado em sua versão original. Além dessa versão, utilizamos também uma outra transcrição elaborada por Henri de Gauchi, para o francês, solicitado em 1282 pelo pai de Felipe IV, que possuía pouco conhecimento em latim. O tratado em latim também é aqui utilizado, mas apenas a título de correção de alguns equívocos

### 3.2.1 Do *Prólogo*

Al suo speziale signore, nato di legnaggio reale e santo, Messere Filippo, primo figliolo e reda di Messer Filippo tranobile re di Francia per la grazia di Dio, frate Gilio di Roma, suo cherico umile e devoto, frate dell' ordine di santo Agustino, salute e quantunque e' puó di servigio e d'onore<sup>270</sup>.

Assim inicia-se o tratado *De Regimine Principum* do frade agostiniano Egídio Romano.

Sabemos que o citado tratado foi encomendado de Egídio por Felipe III para a instrução do seu primogênito quando Egídio, após ser impossibilitado de continuar seus estudos na Universidade de Paris. De fato, não há documentação que comprove o paradeiro de Egídio durante os anos de 1277 e 1281, quando este torna-se vigário geral de sua ordem. A proposição de que este teria passado esses anos como tutor presencial de Felipe IV<sup>271</sup> pode ser destacada, pela falta de documentação comprobatória.<sup>272</sup> Por ser um homem ocupado e constantemente solicitado para redigir tratados ou auxiliar em questões teóricas,<sup>273</sup> Egídio não tempo disponível para supervisionar todos os aspectos da educação de Felipe.<sup>274</sup> Não há dúvidas, porém que este tratado foi de fato escrito por Egídio para Felipe IV a pedido do rei

---

encontrados nas transcrições para as línguas vulgares, uma vez que estas ainda encontravam-se em seus primeiros passos, não existindo, por exemplo, nenhuma gramática que poderia ter auxiliado seus tradutores nessa tarefa. O tratado em latim pode ser encontrado na biblioteca virtual Miguel de Cervantes, original de 1498 e disponibilizado online (Aegidius Romanus. *De Regimine Principum*. Reproducción digital del original conservado en la Biblioteca de la Universidad de Sevilla, além das edições disponíveis através da biblioteca online Cervantes Digital). As transcrições para língua vulgar, mais contemporâneas ao rei francês são *Li livres du gouvernement des rois; a XIIIth century French version of Egidio* transcrita em 1282 por Henri de Gauch a pedido do rei capeto Felipe III e publicada em 1898, além de uma em Italiano *Del Reggimento de' Principi; Volgarizzamento Transcritto Ne 1288*, publicada em 1858. Além de contarmos com duas glossas, a *Glosa castelhana al "Regimiento de príncipes"* de Juan Garcia de Castrojeriz, franciscano do século XIV e uma tradução inglesa elaborada por Jhon Trevisa de final do século XIV, a *The Governance of King and Princes: John Trevisa's Middle English Translation of the "De regimine principum" of Aegidius Romanus* publicada em 1997.

270 EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832 p. 1.

271 BROWN, Elizabeth. *Persona in Gesta: The image and deeds of thirteenth century capetians: the case og Philip the Fair*. **Viator**. n. 19. 1988. pp 232-5.

272 BRIGGS, C. *op. cit.*, 1999. p. 9.

273 HOLSTEIN, B. E. *op. cit.* 2007 p 43.

274 BRIGGS, C. *op. cit.*, 1999. p. 10.

capeto Felipe III. Afirmamos que, por ter alcançado grande reconhecimento por seus escritos políticos dentro do meio político, nosso autor tenha chamado a atenção do rei Francês, que o reconhece como autoridade e solicita-o o livro. Ainda em 1282 Felipe III solicita a uma comissão a tradução do texto em latim para o Francês.<sup>275</sup>

Escrito em primeira pessoa,<sup>276</sup> o prólogo dedica a obra não apenas ao futuro rei, mas também para a linhagem capetúgia. Assim, não é apenas a legitimidade do futuro Felipe IV que é aqui ressaltada, mas também a do próprio rei Felipe III e além da do próprio Egídio: servo fiel e pertencente à ordem dos Agostinianos.

Não é por acaso que as primeiras linhas do tratado dedicam-se a demonstrar a legitimidade do governante. A dedicatória segue afirmando que aquele que é governante natural, rege seu reino segundo a razão e a lei (*legge*), e com isso obtém-se reino e linhagem duradouros. Há uma preocupação em afirmar a durabilidade ou não dos reinos segundo esses preceitos. Ressalta que um governo regrado de força e construído com bases não naturais não pode sobreviver ao tempo, assim como um rei que governa com maldade ou com má vontade também não pode constituir reino duradouro.

É comum, em tratados de educação régia, encontrarmos de forma explícita a exortação e dedicatória ao rei que a obra é destinada. Embora Miethke afirme que na maioria das obras desse gênero, têm caráter meramente honroso ou para facilitar a divulgação do tratado na corte<sup>277</sup>, sabemos que o *De Regimine Principum* foi, de fato, escrito a partir da solicitação do rei francês para a instrução, não presencial, de seu primogênito, como é continuamente afirmado nas linhas iniciais do prólogo e no decorrer deste.

Além da exortação ao rei, encontramos no prólogo do tratado a valoração do conteúdo didático moral que será desenvolvido ao longo do texto. O intuito doutrinário constitui, nesses tratados, um destaque inicial no texto, além de uma perspectiva que irá nortear o desenvolvimento deste. Essa característica é comum ao gênero *Espelho de Príncipe*, porém não exclusiva ao gênero, uma vez que o propósito doutrinário também é comum em outros textos denominados didáticos<sup>278</sup>.

---

275 *Ibid. Idem.*

276 O prólogo, juntamente com alguns poucos parágrafos durante o tratado são escritos em primeira pessoa.

277 MIETHKE, J. *op. cit.*, 1993. p. 93.

278 LAUSBERGER, Heinrich. **Manual de retórica literaria: fundamentos de una ciencia de la literatura.** Trad. de José Pérez Riesco. Madrid: Gredos, 1975.

Salientamos que existem aspectos nos tratados do gênero *Espelhos de Príncipe*, que acabam sendo marginalizados pela crítica, como as especificidades desse gênero<sup>279</sup>. Assim, como os aspectos genológicos não foram ainda sistematizados, encontramos uma lacuna em relação à ótica política-pedagógica desses tratados<sup>280</sup>, sendo associados à demais textos de cunho pedagógicos – glosas de textos religiosos, aos tratados teológicos, tratados de vícios e virtudes, etc.<sup>281</sup>.

Assim, no tratado egidiano encontramos essa característica didática que justifica a redação do tratado e norteia as páginas seguintes. Egídio articula uma breve explicação da importância de ensinar o regimento do governo, os motivos pelos quais os senhores devem ter o conhecimento dessa arte. Esses motivos, que no prólogo são apenas citados, serão discutidos novamente nos dois primeiros capítulos da obra.

O objetivo da obra é, portanto, afirmado de forma breve e superficial: ensinar os reis e príncipes a governar primeiramente a si e depois a seu povo através da lei e da razão: *è governatore naturale, che stabilisce e nom comanda, se nom quello che la ragione e la legge insegna*.<sup>282</sup>

Citando Aristóteles, Egídio classifica o governante através de uma dualidade que será constantemente encontrada e referenciada durante todo o tratado: o senhor e o servo, assim:

E ciò è quello che li filosofi dicono, che quelli che à forza di corpo e à difalta di sottiglieza e d'ingegno e d'intendimento, è servo per natura; e quello, ched à sottigliezza d'intendimento, e senno per governare sè ed altri, die essere signore per natura<sup>283</sup>.

---

279 SEGRE, Cesare. *Le forme e le tradizioni didattiche*. In: JAUSS, Hans Robert (dir.). **La littérature didactique, allégorique et satirique: partie historique**. Heidelberg: Carl Winter – Universitäts Verlag, 1968, pp. 99-102.

280 “Numerous treatises have been written on the subject from time of classical antiquity itself. Sometimes the discussions formed incidental parts of larger works; sometimes they were units in themselves (...) Some of them were prepared for the use of a particular prince and follow what seemed expedient for him; others have a distinctly pedagogical form and, although dedicated to some one prince, are really intended for the use of children of all nobility; and still others theorize on the subject of government in general”. BORN, Lester. K. *The perfect prince: a study on thirteenth and fourteenth century ideals*, **Speculum**, n. 3, 1928, pp. 470-471.

281 SOARES, N. *op. cit.*, pp. 178, 179.

282 EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832. p. 1

283 *Ibid.*, *idem*.



Após a definição do objetivo didático do tratado, encontramos outra referência ao solicitador da obra. Egídio agradece ao rei Felipe III que “amigavelmente” solicitou-o para a redação do tratado, fazendo votos que este supra as expectativas do leitor. Ainda no mesmo parágrafo, encontramos uma das poucas referências diretamente religiosa que Egídio elabora. Por se tratar de um texto prioritariamente de cunho político, as referências a religiosidade e ao catolicismo são encontradas de forma extremamente dissolvidas durante todo o tratado.

No decorrer do prólogo, no qual permanece uma escrita de caráter pessoal, Egídio afirma que a solicitação do tratado por parte de Felipe III, não constitui-se de uma atitude pessoal, mas sim a intervenção direta de Deus no regimento do reino: mais do que iniciativa humana, fora por movimento divino que este tratado fora encomendado.

A linhagem Capetúgia é sempre referida como linhagem santa. Nas transcrições, a partir do latim, para o italiano observamos que a referência à linhagem “santa” da qual o rei faria parte:

Ed appare bene che Dios, in cui possanza elli è fatto e scritto, Signore dei signore e re dei re, abbia spezial cura del vostro santo lignaggio e della vostra santa casa, quando elli à inchinata la vostra cittlezza casta e onorabile, acciò che seguitando l'orma delli suoi padri e delli suoi antecessori, né quali largamente e perfettamente siete e permace l'amore della fede e la religione cristiana, non per malvagia volontà, ma per legge e buono intendimento, le regole del suo regno justissimo desideri conservari.<sup>284</sup>

Na mesma passagem em francês, encontramos:

Et apert bien que dieu  
Em cui cuiesse est escrit Sires dès Sires et  
Rois dès Rois, ait especial cure de vostre  
Saint lignie [ et ] de vostre sainte meson,  
quant il a encliné vostre enfance chaste  
et honourable a cen que vos petissiez garder  
les bones loys et les droites costumes du  
reaume, et petissiez gouvernier vostre reaume  
selon loy et reson, non pas par mauvese  
volenté ne par mauves movemenz  
Et bien ensivez les fez de vostre pere et de  
vos anceseurs, es quex crestirté et la foi  
de sainte eglise.<sup>285</sup>

284 EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832. p. 1

285 EGÍDIO COLONNA. **Li livres du gouvernement des rois: a XIIIth century French version of Egidio Colonna's treatise De regimine principum**, New York, The Macmillan company: London, Macmillan, 1898. p. 23.

A concepção de “santa” aqui presente refere-se ao ritual de unção real. Este rito público – característico da idade média e que originalmente era dividido em três partes: a coroação, unção e sagração – fornecia uma caracterização sagrada à função dos soberanos temporais, o que submetia a legitimidade desse âmbito do poder ao espiritual. Sendo assim, apenas um rei ungido é o que poderia ser considerado legítimo. Assim, considerando que só a consagração tornaria o soberano verdadeiramente rei ou imperador. Na França, desde Hugo Capeto (987) associa-se o trono a hereditariedade, mas a soberania de fato, mesmo tendo permanecido nessa família por mais de 300 anos não era hereditária, mas sim afirmada apenas através desse rito.<sup>286</sup>

Afirmamos no capítulo anterior que a canonização de São Luís nos é percebida também como uma manobra utilizada por Bonifácio VIII para proteger e garantir a submissão do trono francês à instituição eclesiástica. Da mesma forma, pensamos nessa sutil observação de Egídio. Compreendemos aqui um investimento por parte do tratado na tentativa de manutenção continuidade da linhagem Capeta. Ela aqui é afirmada como ligada através de sua linhagem a *l'amore della fede e la religione cristiana*, afirmando a dedicação e contribuição pela conservação e proteção da fé Católica. Por fim, a continuidade dessa lei de amor e fé a religião deveria ser preservada.

A França solicitada a ser preservada aqui, é a protetora da cristandade e do representante dessa cristandade, o papa. Ao longo do tratado, as referências a submissão do poder temporal ao espiritual são constantes, sutis e implícitas, mas existentes. Tomamos o *speculum* egidiano como um tratado de contenção, baseado não em referências bíblicas, mas na interpretação magistral que Egídio faz da filosofia aristotélico-tomista e da aplicação dessa filosofia no regimento do reino. E não apenas no governo do reino, mas também dentro do próprio ambiente familiar.

Ao final do prólogo, Egídio reafirma a solicitação por parte de Felipe III para a elaboração do tratado, e refere-se ao *bem comum*, que aparece já no prólogo, definido como

---

286 ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. *Notas sobre algumas concepções políticas e a França dos últimos capetos: as ambiguidades e as origens medievais da monarquia teocrática francesa*. **História Revista** - dossiê história medieval da UFG. 2000. Vol. 5. pp. 5, 6.

maior bem que um soberano pode obter para seu povo. Nos capítulos seguintes, o *bem comum* será definido e relacionado não apenas com o sucesso e durabilidade do reino, mas com a salvação eterna de todos que constituem o reino.

### 3.2.2 Um outro destinatário

Como afirmamos, é característico dos tratados especulares encontrarmos na dedicatória e de forma explícita o destinatário ao qual a obra se destina. Como vimos, Egídio afirma que, por solicitação de Felipe III, escreve o tratado doutrinal para instruir o futuro Felipe IV, mas no início do tratado, logo após o prólogo, encontramos uma das peculiaridades do tratado egidiano.

Iniciando por explicar detalhadamente a maneira como o tratado será escrito, citando mais uma vez Aristóteles, Egídio afirma que a melhor forma de se ensinar a arte de governar é através de exemplos e de linguagem simples. Miethke afirma que a forma que Egídio escolhe para tratar o tema busca “persuadir antes que convencer”<sup>287</sup>, porém a explicação para tal escolha fica claro no parágrafo seguinte do tratado:

E perciò che in fra'l popolo poca di genti siano, che abbiano grande sottigliezza d'ingegno, e com più è grande il popolo meno è lo' ntendimento, secondo che dice el filosofo; perciò in questo libro che insegna ciascuno del popolo essere savio e tale che sia degno di governare, l'uomo die parlare leggiermente e grossamente, perciò che 'l popolo non può molto sottili ragioni intendare.<sup>288</sup>

Diferenciando da maioria dos tratados doutriniais de sua época, Egídio afirma que, mesmo sendo dedicado ao príncipe, seus ensinamentos destinam-se a um público mais geral, pois é de interesse de todos os que compõem o reino. Já afirmamos que o termo “espelho” implica também que o soberano deva servir como uma imagem na qual seu povo deve inspirar-se em relação a sua moral. Sabemos na concepção de Egídio a formação do monarca não se limita ao governo da cidade, mas também ao regimento da casa e o controle de si mesmo. Assim, Egídio observa o príncipe, além de governante instituição e pessoa, que,

---

287 MIETHKE, J. *op. cit.*, 1993. p. 94.

288 EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832. p. 4.

justamente por estar sempre em destaque, ser exemplo de moral para seu povo. Ao público, Egídio afirma que seria ideal que todos tivessem acesso ao seu tratado, tanto para ter o mesmo entendimento que o rei, principalmente em relação a o governo de si mesmo, das virtudes e moral, mas também para saber quais são seus deveres dentro do reino e cumpri-las.

Nesse sentido, Egídio anuncia logo à entrada da obra que “*che conciosiacosachè questo libro sia fatto principalmente per insegnato ai re ed ai príncipi, nientemeno il popolo può essere insegnato per questo libro*”. Ou seja, mesmo tendo dedicado seus ensinamentos ao príncipe, esses deve ser de conhecimento de todos os participantes do reino. Sua obra dirige-se à um público maior. O fundo moral que deve refletir todas as ações do monarca é o que assegurará a felicidade do reino. Por isto, Egídio busca não deixar nada de fora, observando o príncipe como pessoa, governante e instituição.

Outro fator que aponta para a mesma conclusão, refere-se ao Segundo Livro *Del governo della famiglia*. Nos capítulos que compõe esse livro estão descritas as formas como o soberano deve se portar em relação à família, criados, e filhos. Roberto Lambertini sugere que o segundo livro deste tratado constitui-se da primeira tentativa de construção de um manual que visa a gestão do lar e a educação dos filhos tendo como base os princípios aristotélicos. Além disso, a forma que Egídio utiliza para construir a argumentação possui, como já vimos, um apelo para a audiência leiga, e, ao contrário dos demais *Espelhos de Príncipe*, não é dirigida apenas para o príncipe, mas a todos os cidadãos, assim ampliando o âmbito de seu alvo público.<sup>289</sup>

### 3.3 DAS POTÊNCIAS DA ALMA

Antes de analisar as virtudes, Egídio, claramente influenciado por Tomás de Aquino, elabora uma definição sobre as potências da alma, com intuito de analisar em qual faculdade pode-se encontrar as virtudes.

Indo de encontro com o conceito neoplatônico de natureza humana, que afirmava que essa natureza possuía caráter dualista, sendo a alma uma substância distinta do corpo e

---

289 Lambertini, R. *A proposito della costruzione dell'Oeconomica in Egidio Romano*, **Medioevo**, XIV. 1988. pp 315–318.

que no mundo tornava-se prisioneira deste<sup>290</sup>, Tomás de Aquino, aderindo à definição proposta por Aristóteles, que entende a alma e o corpo constituem uma única unidade composta por três faculdades que são rigidamente hierarquizadas: vegetativa, apetitiva e racional<sup>291</sup>, elabora a mesma divisão, classificando-as conforme a atividade ou princípio que cada uma delas está atribuída. Assim, o homem é considerado como ser orgânico que possui dupla natureza – material e espiritual – e que são inseparáveis. Através do corpo o homem está ligado à matéria e às leis do mundo físico, e através da alma está ligado a um ser eterno.

Assim, na *Suma Teológica* uma análise que Tomás de Aquino elabora sobre essa divisão dos poderes ou faculdades da alma. Aquino define essas faculdades como algo ordenada para um determinado fato, e para isso elabora a divisão dessas potências em três: Vegetativa, Sensitiva e Intelectiva, sendo essa última a que recebe maior importância por parte do autor. Cada potência possui em si uma ordenação para um ato, sendo diferenciadas de acordo com o ato a qual está relacionada. Cada uma dessas potências, tanto as passivas – movidas unicamente por seu objeto - quanto as ativas, tem por finalidade a transformação em atos específicos, e são orientadas por sua própria natureza.

Esta doutrina da especificação das potências pelos seus atos e seus objetos terá, em Aquino, uma importância de primeira ordem: toda a ordenação da psicologia e, explicando-se pelo mesmo princípio a distinção dos hábitos ou das virtudes, toda a ordenação da moral, dela dependerão<sup>292</sup>.

A alma vegetativa é considerada pelo autor uma potência natural, característica de todo corpo animado, vegetal ou animal, e que esta relacionada com o crescimento, reprodução, etc. Considerada pelo Aquinate como responsável pelas operações ínfimas de qualquer corpo animado. Embora numa escala de importância, a alma vegetativa esteja na base, Aquino ressalta que toda a potência superior contém também a mesma potência inferior, sendo essas necessárias para o desenvolvimento do ato da alma intelectual – considerada por Aquino como superior<sup>293</sup>.

290 KENNY, Anthony; BARBARO, Carlos Alberto. **Uma nova história da filosofia ocidental**. v.2: filosofia medieval. São Paulo. Loyola. 2008. p. 257.

291 MARIE, Joseph Nicolas. **Introdução à Suma Teológica**. Trad. Henrique Lima Vaz et al. São Paulo: Edições Loyola, 2001. p. 47.

292 MARIE, J. N. *op. cit.*, p. 49.

293 TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. São Paulo: Loyola, 2001. v.III p. 241.

A seguir, aborda a alma sensitiva, que é encontrada em todo o animal, no qual o homem está incluso, e refere-se aos cinco sentidos e tem como objetivo natural a apreensão das informações sensíveis exteriores. Considerada uma função passiva, tem por natureza o sentido de mudança. Essa potência auxilia o homem não apenas a receber as informações externas sensíveis, mas também conservá-las. Para isso, Aquino nos informa que essa potência possui também sentidos internos, que são divididos em quatro, sendo eles: sentido comum, imaginação, cogitativa e memória sensitiva<sup>294</sup>.

Por fim analisa a alma intelectiva, que está relacionada ao conhecimento e tem como objeto a apreensão da verdade. Para construir seu conceito de alma intelectiva, Tomás de Aquino elabora uma reinterpretação da filosofia aristotélica, adequado à teologia. Considerando a inferioridade do intelecto do ser humano, em comparação com o divino, aquele necessita, do auxílio da Potência Sensitiva para apreender os dados e transformá-los em inteligíveis. A alma intelectiva do homem pode ser comparada com uma folha em branco no início, pois os homens são inteligentes só em potência e posteriormente, através da recepção das informações por parte da potência apetitiva da alma, é que conseguem se tornar inteligentes em ato – finalidade natural da potência intelectiva. Assim, Aquino define a alma intelectiva como dividida entre intelecto passivo, que inicialmente recebe as informações através da alma sensitiva interna e externa, e ativo, que utiliza essas informações em potência transformando-as em ato<sup>295</sup>. Essa, para Aquino, é a natureza da alma intelectiva. Essa alma é dividida em seis partes que são: razão, razão superior e inferior, inteligência, intelecto especulativo e prático, síndese e memória<sup>296</sup>.

Dentre as seis, destacamos duas que serão extremamente utilizadas por Egídio em seu tratado: a memória, não apenas no sentido da recordação simples do passado, mas também de conservação dos fatos; e razão, que é responsável pelo conhecimento. Egídio utiliza a parte constituinte da alma intelectiva da memória, como ferramenta utilizada pela virtude da prudência<sup>297</sup>. Mas, em sua argumentação que intenciona localizar, dentro das potências da alma, onde se encontra a virtude das boas obras, o principal elemento de

---

294 TOMÁS DE AQUINO. *op. cit.*, p. 246.

295 TOMÁS DE AQUINO. *op. cit.*, p. 247.

296 TOMÁS DE AQUINO. *op. cit.*, p. 250.

297 EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832. p. 27.

justificação utilizado por Egídio é a razão<sup>298</sup>.

Tomando as ideias propostas por seu mestre, Egídio em seu tratado realiza uma análise sobre as *Potências da Alma*, tal qual seu mestre, mas pretende com isso localizar em qual das potências se pode encontrar a Virtude do *buono opere*.

Egídio acompanha de perto seu mestre e elenca as três potências existentes no ser, conceituando-as também de acordo com Tomás, classificando-as como: Natural, que relaciona com a nutrição e o crescimento; a Sensitiva, relacionada com os cinco sentidos, e por fim a Intelectiva, que relaciona-se com o entendimento racional, na qual Egídio afirma que é a potência que distingue os homens dos outros animais, e onde, para Egídio, está localizada a Virtude.

E cosi podemo dire delle tre potenzie, che la prima è vitale, cioè che sente, come gli arbori; la seconda, sensuale, cioè che sente si come le bestie; la terza ragionale, e questa è quella per che l'uomo avendola, è ditto uomo.<sup>299</sup>

Após elaborar essa definição, Egídio passa a informar as razões pelas quais a virtude direcionada às boas obras podem ser encontradas apenas na *Potência Intelectiva*<sup>300</sup>. Para tanto Egídio inicia sua argumentação apontando que é através das virtudes morais que o homem pode ser honrado/louvado. Mas se considerarmos apenas as potências Vegetativa e Sensitiva, essas não determinam as virtudes morais, posto que um homem não pode ser considerado mau por crescer ou se alimentar, por exemplo, sendo assim impossível um homem se tornar malicioso ou honrado por através dessas potências<sup>301</sup>. Em seguida afirma que as virtudes morais pertencem à razão, e por isso tem de estar ligadas a potência que contém essa parte. Tanto a *Potência Vegetativa* quando a *Sensitiva* não obedecem ao racional, posto que o seu objetivo como ato é ligado a existência, na primeira, ou a apreensão pura de informações, no caso da segunda<sup>302</sup>. Além desse argumento, Egídio utiliza-se da afirmação já encontrada em Tomás de Aquino, na qual relata que a razão é uma das partes constituintes da alma

---

298 EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832. p. 28.

299 EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832 p. 29.

300 *Ibid. Idem.*

301 *Ibid. Idem.*

302 EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832. p. 26.

intelectiva, e, portanto, é apenas nessa que se pode encontrar as virtudes morais. Por fim, afirma que a potência vegetativa e sensitiva são inclinadas a realizar seus atos a partir de sua própria natureza, e por elas não se pode classificar nada como bom ou mal, já que elas seguem um caminho “determinado”<sup>303</sup>.

Após localizar na Potência Intelectiva as virtudes, Egídio divide-as em duas formas existentes: a relacionada com o conhecimento da verdade – a alta filosofia – e outra relacionada as ações que o homem pratica intencionando o bem. Essa última é analisada pelo autor como a mais importante e é nela que se desenvolve as virtudes da justiça, prudência, fortaleza e temperança, virtudes, orientadas sempre para o bem, é que são importantes para a formação do homem<sup>304</sup>.

É importante lembrar que, sempre que Egídio explana sobre as virtudes, ele reforça a opinião de que o ideal para o homem é que ele seja orientado a almejar o bem. Essa é uma afirmação importante para desenvolvimento da argumentação egidiana, pois o autor considera que o homem sempre acompanha o racional e este direciona para as boas ações, o que denomina de *vontade*. Esta, conhecendo o bem e o mal, encaminha o homem a se aproximar daquele e repelir este.

Essa argumentação filosófica realizada por Egídio visa justificar o caráter intelectual que as virtudes da justiça e da prudência possuem. Através dessa exemplificação, Egídio conclui que, estando a justiça e a prudência ligadas à parte da Potência Intelectiva que intenciona sempre o conhecimento do bem e do mal e a escolha do que é bom, o aprendizado dessas virtudes levará o homem a tomar decisões que tencionam o bem – uma vez que o bem encontra-se em potência nessas duas virtudes. Se as escolhas ou atitudes tidas pelo homem forem, portanto, realizadas a partir do conhecimento da justiça e prudência, essa tenderá para a escolha correta, as boas obras. Este encontra-se em potência em ambas as virtudes, sendo que ao se fazer uma escolha ou tomar uma decisão baseando-se nessas virtudes, transforma naturalmente essa potência em ato.

Egídio elenca doze virtudes existentes e que auxiliam o homem nesse objetivo, mas enfatiza quatro que seriam as principais. Dentro delas ainda há uma subdivisão. A virtude da prudência e da justiça, que possuem caráter intelectual, e serão mais utilizadas em questões

---

303 *Ibid. Idem.*

304 EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832. p. 27.



relacionadas à decisões; e a temperança e fortaleza, que Egídio relaciona com o autogoverno.

### 3.4 ESPELHO DE CONTENÇÃO RÉGIA

Antes de analisarmos as virtudes cardeais, importa salientar a definição inicial que Egídio elabora sobre a finalidade do governo temporal.

Egídio, antes de propor sua definição sobre as virtudes, elabora uma definição de qual seria a finalidade do governo terreno. Inicia afirmando que a vida terrena existem dois bens soberanos: a ação virtuosa, a virtuosidade, e o conhecimento de Deus, com o qual conseguimos conhecer a verdade. Essas duas constituem a felicidade<sup>305</sup> segundo ao qual todos os atos humanos devem ser ordenados.

No soberano, porém isso possui força maior. Egídio defende, nos capítulos iniciais de sua obra que o bem soberano para o príncipe, o bem superior, não deve estar em nenhum bem temporal ou corporal: *ei re e i prenzi debbono méttare il loro principale bene nel nostro signore Jesu Cristo*<sup>306</sup>. A argumentação segue afirmando, através de três razões:

A primeira razão é que, como convém ao príncipe ser dotado de razão e entendimento, este tem como finalidade de seu governo – bem superior – o bem comum. A definição de *bem comum* para Egídio é: *Iddio bene comune a tutti, conviene che 'l sovrano benne sia posto in lui, nel quale è perfettamente ogni bontà*.<sup>307</sup>

O *bem comum* no tratado egidiano possui um significado intrinsecamente relacionado a Deus, adquirindo, portanto, um sentido teleológico. De acordo com Egídio, o regimento do reino, quando este é legítimo, deve ser realizado através das virtudes, da razão e do entendimento. Essas duas formas estão ligadas a prosperidade do reino, e conseqüentemente ao *bem comum*. Ora, se a definição de *bem comum* que Egídio elabora, mesmo antes de iniciar a definição das virtudes necessárias para o regimento do reino, tem seu caráter ligado à transcendentalidade, esse regimento, portanto, quando legítimo é

---

305 No texto em italiano encontramos o termo “beatitudine” em francês, encontramos “beneurté” . Ambos significam felicidade verdadeira, ligada à bem-aventurança. Ambos os casos apontam como uma finalidade, um objetivo de alcançar a verdadeira felicidade.

306 EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832. p. 21.

307 EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832. p. 22.

ordenado para ter por finalidade – como bem soberano ou “verdadeira felicidade” – a graça divina.

Egídio afirma ainda que Deus é governante natural de todo mundo e que o faz perfeitamente. Os reis e os príncipes são governantes pela graça de deus, devendo portanto ter sua felicidade n' Ele. Além disso, como a finalidade do governo é o *bem comum* de todos, e, de acordo com Egídio, esse *bem comum* só pode ser encontrado em Deus, a prática do governo fica intrinsecamente ligado ao espiritual. Assim, na continuidade de sua argumentação Egídio afirma que:

Ei prenze sono ministri o sergenti di Dio: e dovendo il sergente méttare is suo principale bene nel signore, è manifesto, che i re e i prenze debbono méttare la loro beatitudine in Dio.

A terceira razão refere-se novamente ao *bem comum*. O príncipe, como governante natural do povo, tem como objetivo último de seu governo alcançar o *bem comum*. Como o *bem comum*, para Egídio, resume-se na figura de Deus, o rei, portanto, deve ter como bem soberano de seu governo Ele:

La terza ragione si è, che i prenze i quali sono governatori del popolo debbono intendere solamente al bene comune di tutti. E perciò che Dio è bene comune a tutti, e principi debbono mettere il loro sovrano bene im Lui. Dunque, poi che i prenze debbono mettere il loro principale bene a Dio, debbono operare le virtù che più piaciono a Dio.<sup>308</sup>

Através desse exemplo, queremos demonstrar que, Egídio, antes de definir as virtudes cardeais necessárias ao regimento, constrói um significado de *bem comum* com características transcendentais.

Em continuidade ao tratado, Egídio afirma através de cinco razões que o príncipe que governa sabiamente, e através da razão, recebe a graça divina: o rei que governa justamente seu povo se assemelha a deus; o rei que, em sua posição de superioridade, escolhe fazer o bem para seu povo; o rei que governa seu povo segundo a lei e a razão; o rei ser virtuoso e, por fim conduzir seu povo a fazer o *bem comum*<sup>309</sup>. Essas características presentes no regimento do

308 EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832. p. 22.

309 EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832. p. 23.

reino fazem com que este receba a graça divina.

### 3.5 DAS VIRTUDES CARDEAIS

No período da baixa idade média, observa-se uma preocupação com a discussão do caráter das virtudes morais. Isso pode ser observado pela quantidade de tratados que surgem dedicados tanto às virtudes cardeais quanto às teologais.

Um dos principais e mais expoentes trabalhos que explora a natureza, a classificação e a relação entre as virtudes refere-se à Suma Teológica de Tomás de Aquino. Nas questões que analisa as virtudes cardeais, Aquino afirma que estas são relacionadas com a boa qualidade da alma, e que podem ser adquiridas através do hábito. Uma das principais características dessas virtudes, refere-se a sua mutualidade. Mesmo sendo determinadas a parti de hábitos distintos, elas se encontram implicadas mutualmente. Um exemplo dessa mutualidade diz respeito a virtude da prudência. Aquino afirma ainda que esta, como a principal virtude cardeal, transborda-se às outras, na medida em que as demais são por esta dirigidas<sup>310</sup>.

No tratado egidiano, encontramos como uma das principais características a escolha das virtudes utilizadas para a composição de sua obra. Mesmo caracterizado como sendo um espelho que visa a contenção régia, Egídio, antes de basear-se sobre as virtudes teologais ara elaborar essa contenção, elege as virtudes morais para construir a delimitação do regimento do reino. A explicação para tal escolha pode ser encontrado no fato de que o tratado egidiano tenciona uma obra de caráter filosófico-moral a serviço da teoria política<sup>311</sup>. A escolha das virtudes morais – prudência, justiça, temperança e fortaleza – em detrimento das teologais – Fé, Esperança e Caridade, que não chegam a ser citadas na extensão do tratado egidiano, visa conferir um aparente caráter de desvinculação com a espiritualidade<sup>312</sup>. Por outro lado,

---

310 LAMBERTINI, R.. *Tra etica e politica: la prudentia del principe nel De regimine di Egidio Romano. Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale*. III. 1992. pp. 79-81.

311 KRYNEN, *op. cit.* p. 183.

312 *Ibid. idem.*

defendemos que, a escolha feita por Egídio justifica-se por este tencionar a formação moral do monarca. As virtudes cardeais são, de fato, construídas tendo como objetivo último a salvação eterna. A conceituação do *bem comum*, elaborada por Egídio nos primeiros capítulos do livro sobre as virtudes, relaciona-se com questões transcendentais, assim como a conceituação das virtudes morais são realizadas a partir de argumentos cristãos.

Para tanto, e mesmo embora em um primeiro momento possa parecer sem motivação, Egídio é cuidadosamente seletivo ao escolher os tratados de cunho aristotélicos-tomistas para elaborar seu conceito de virtude<sup>313</sup>. Ao basear-se em Tomás de Aquino para definir as virtudes morais, Egídio estabelece-as com parâmetros cristãos.

Egídio dedica 16 capítulos<sup>314</sup> para analisar as virtudes cardeais. Antes de iniciar a definição desta, o autor constrói um modelo teórico que o governante deve acompanhar para reger seu reino, visando sempre a ideia de *bem comum* como fim ideal do governo, que resgata da definição tomista.

Dedicando os cinco primeiros capítulos à discussão sobre quais qualidades podem ser consideradas como virtudes, inicialmente nos deparamos com uma definição característica da filosofia tomista: a separação das qualidades humanas em poderes da alma e a seleção de qual delas podem ser consideradas como virtudes. Assim como seu mestre, encontramos aqui a divisão das Potências da Alma entre: natural; sensitiva e racional. Esta última, segundo o autor, é intrínseca ao ser humano, e onde podemos encontrar as Virtudes. Após encontrar na potência intelectual o local de desenvolvimento das virtudes, Egídio passa a defini-las, elaborando uma hierarquização de acordo com a importância delas. O modelo teórico que o governante deveria seguir é elaborado a partir das virtudes cardeais.<sup>315</sup>

Egídio acompanha a interpretação da filosofia aristotélico-tomista, realizando pequenas modificações, adaptando algumas questões da filosofia prática aristotélica para o pensamento político medieval, e facilita o acesso à *Ética Nicômaco* de Aristóteles,

---

313 Baseando-se na ética aristotélica, que possui caráter teleológico de que toda a ação humana tende a uma finalidade última que seria o bem comum, Tomás de Aquino elabora um tratado sobre a moral e a tradição cristã, definindo virtude como hábitos bons que tem como objetivo o aperfeiçoamento do homem, distinguindo-as entre virtudes morais, que estão ligadas a parte apetitiva da alma, e intelectuais ligadas a alma intelectual. TOMÁS DE AQUINO. *op. cit.* p. 278-93.

314 Como afirmamos, o tratado egidiano é dividido em livros e esses, por sua vez, divididos em partes. No primeiro livro, a segunda parte é dedicada a divisão e definição das virtudes morais.

315 EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832. p. 25.

principalmente através da interpretação dos comentários sobre esse tratado, feito por seu mestre.

Baseando-se assim em conceitos tomasinos de virtude<sup>316</sup>, Egídio, por sua vez, elabora sua própria conceituação acerca destas. Concomitante a isso, embora uma das características principais de nosso autor seja o constante acompanhamento do pensamento do seu mestre – o que lhe rendeu a opinião por vários historiadores especialistas no tema da filosofia medieval de ser um pensador não muito criativo - percebemos ao longo dos quatro capítulos seguintes do tratado, uma das expressões da criatividade egidiana: sua percepção e análise filosófica sobre a aquisição e função das virtudes no ser humano diferencia, de forma vital, da encontrada na Suma Teológica de Tomás de Aquino.

Egídio concorda com seu mestre em relação a afirmação de que as virtudes cardeais são conquistadas através do hábito de praticá-las<sup>317</sup>, mas para nosso autor, essa virtude está alocada na parte intelectual da alma:

che le virtù morali sono cose segundo ragione, e debbono essere ne le potenze de l'anima che ubidisco a la ragione. Ma le potenzie naturali, né cinque sensi dell'anima non ubidisco a ragione, percio che chiaramente o malvagiamente malvedere, non è nella podestà dell'uomo, nè anco bene essere cresciuto ne male, non è nella podestà, nè nell'arbitrio.<sup>318</sup>

Ao alocá-las na parte intelectual, Egídio afirma que estas, principalmente a prudência e a justiça, possuem um caráter racional, sendo, portanto, indispensáveis para o regimento do reino. O modelo de rei baseado nas virtudes da prudência, justiça, fortaleza e temperança,

---

316 A definição de virtude em Tomás de Aquino é encontrada a partir da Questão 55 da primeira parte da Suma Teológica. Como um hábito bom, as virtudes têm como objetivo dar ao homem a possibilidade de ordenar suas paixões para conseguir chegar a seu final último, a bem-aventurança, sendo a virtude é o bom uso do livre-arbítrio humano, pois é esse o ato que é intrínseco a virtude. Já na questão 58 Aquino afirma que a virtude moral possui uma inclinação natural para determinadas ações, sendo por isso ligada a parte apetitiva da alma, que move as outras potências para a ação. Essa ação, porém, só pode ser considerada boa, se houver na parte apetitiva da alma o hábito, costume da prática das virtudes morais, que por sua vez está ligado a razão. Assim, tendo como finalidade o bem, Aquino afirma que: “para agir bem, é necessário que não só a razão esteja bem disposta pelo hábito da virtude intelectual, mas que a potência apetitiva também o esteja pelo hábito da virtude moral. Tal como o apetite se distingue da razão, assim também a virtude moral se distingue da intelectual. E como o apetite é princípio dos atos humanos enquanto participa, de algum modo, da razão, assim o hábito moral tem a razão de virtude humana, na medida em que se conforma com a razão.” AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. Q. 58, a. 2. São Paulo: Loyola, 2004

317 *Ibid. Idem.*

318 EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832. p. 27.

mas principalmente nas duas primeiras, as quais Egídio se dispõe a formular seu uso dentro do regimento do reino<sup>319</sup>.

Dividindo em doze as virtudes *di buone opere*, Egídio elege as quatro principais: *sennu, giustizia, fortezza e temperanza*:

E perciò che' l senno fa fare l' opere saviamente, e temperanza temperamente, e forza d'animo le fa fare vigorosamente, e giustizia le fa fare drittamente, queste quatro virtù sono le più principali di tutte le altre, e di queste quatro noi diremo ordinatamente di ciascuna per sè, quello che le sono, e come e re e i preni debbono essere adornati di queste virtù<sup>320</sup>

Dessas, a virtude da prudência é considerada como principal por possuir um caráter moral, racional e ativo. Dentre as demais, obtidas através do costume, a justiça, destaca-se em relação à fortaleza e temperança:

La prima ragione si è, che di tutte le virtù che sono nello intendimento, il senno è la principale. E delle virtù, le quali noi acquistiamo per costumanza di bem fare, che sonno nella volontà, giustizia è la piu principale.<sup>321</sup>

Assim, essas quatro virtudes são, portanto, as selecionadas por Egídio para a formação teórica do modelo de príncipe pois:

E cotalli debbono essere li preni, che debbono essere quasi mezziddi e molto semblanti a Dios. Alcume disposizioni buone sono, che sono virtù, sì come giustizia e temperanza, e l'altre virtù. Di tutte queste buone disposizioni, come ei preni ne debbono essere ornatti, diremo apresso<sup>322</sup>

Cabe salientar que, embora não despreze as virtudes da fortaleza e temperança, percebemos a relevância que o autor dá para as virtudes da prudência e da justiça, as quais o

319 EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832. p. 29.

320 EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832. p. 30.

321 EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832. p. 29.

322 EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832. p. 30.

autor relaciona com a prática política. As virtudes da prudência e da justiça são especiais pois possuem um caráter intelectual. Ao adicionar um conteúdo racional à essas virtudes, Egídio visa também conceder maior força – mas não autonomia – a distribuição real de justiça<sup>323</sup>.

As virtudes da fortaleza e da temperança, o autor dedica dois capítulos a cada uma delas, sendo as últimas a serem tratadas no texto egidiano. A fortaleza é definida como virtude que reprime os temores, e a temperança refere-se aos sentidos e a contenção de excessos.

### 3.5.1 Da Prudência

Na história da construção do pensamento político medieval, em específico na literatura de cunho especular, umas das especificidades características desse gênero consiste na primazia concedida a virtude da prudência. Tida como guia necessária para as demais virtudes cardeais, é considerada a mais importante das virtudes cardeais, sendo necessária para o exercício da justiça, da força e da temperança.

Em sua etimologia, a palavra *prudência* é derivada do termo em latim *prudentia*, associado a previsão, conhecimento prático, sabedoria e sagacidade. A definição dessa virtude relaciona-se com o conhecimento da realidade a partir da moderação<sup>324</sup>.

Encontramos já na Antiguidade, na *República de Platão*<sup>325</sup> assim como na *Ética a Nicômaco*<sup>326</sup> de Aristóteles referências a essa virtude. Na cristandade latina, essa virtude é afirmada como princípio gerador das demais virtudes morais. A base de todos os demais valores humanos cristãos ocidentais são encontrados na prudência.

Joseph Pieper afirma que, dentro de uma hierarquia das virtudes, a prudência se

---

323 LAMBERTINI, R., 1995. *The Prince in the Mirror of Philosophy. About the Use of Aristotle in Giles of Rome's De regimine principum*, *Moral and Political Philosophies in the Middle Ages. Proceedings of the Ninth International Congress of Medieval Philosophy*, Ottawa, 17–22 August 1992, B. C. Bazán, E. Andújar, and L. G. Sbrocchi (eds.), New York-Ottawa-Toronto, pp. 1522–1534. e pp. 1525-28.

324 CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977; MACHADO, José Pedro. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. 3 ed. Lisboa: Livros Horizontes, 1977;

325 PLATÃO. *República*. Trad. notas de M. H. R. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste. Gulbenkian, 1990. cap. 4.

326 Estabelece diferença entre virtudes éticas e intelectuais (ou dianoéticas) e concede grande destaque à prudência, dentre as virtudes intelectuais.

encontra no ponto mais elevado, podendo ser considerada como geradora das demais virtudes cardeais – *genitrix virtutum*<sup>327</sup>. A diferença da prudência para as demais virtudes cardeais, consiste no fato desta possuir um caráter ativo, que encaminha as demais virtudes para o bem agir:

Antes, a realização do bem concreto pressupõe sempre o conhecimento da realidade. Isso se pode exprimir também do seguinte modo: o agir humano é bom e ordenado quando procede da verdade, que afinal de contas nada mais é que o vir-a- encarar a realidade. E precisamente este é o sentido da prudência e de sua posição privilegiada: que - tanto quanto possível - vejamos a realidade, que eu veja como realmente são os elementos que compõem a situação que exige de mim uma decisão<sup>328</sup>.

Além dessa característica ligada à observação, a prudência possui uma característica prática:

Mas isso é apenas o começo e a primeira metade da prudência. A outra, bem mais difícil, consiste em transformar aquilo que foi visto, a verdade das coisas, em diretriz do próprio querer e agir. Só então se perfaz a virtude da prudência, que com razão foi definida como "a arte de decidir-se corretamente"<sup>329</sup>.

Por meio da prudência, o homem é capaz de discernir o bem do mal e, portanto, encontrar a verdade e fazê-la valer. prudência é, portanto, virtude em ação. De acordo com Luiz Jean Lauand:

o homem prudente é o que sabe decidir e agir com discernimento [...] Ao contrário da contemplativa sapientia, a prudentia — como já definira Aristóteles — volta-se para o operabilium e não para a pura contemplação da verdade<sup>330</sup>

Como uma fontes mais diretas do *De Regimine Principum* de Egídio, Tomás de

327 PIEPER, Josef. **Virtudes Fundamentais**. Lisboa: Aster, 1960, p. 11

328 LAUAND, Jean. **As virtudes cardeais revisitadas**. São Paulo: Cemoroc-Feusp. 2012. p. 3.

329 *Ibid. Idem*.

330 LAUAND, Luiz Jean. **Provérbios e educação moral: a filosofia de Tomás de Aquino e a pedagogia árabe do Mathal**. São Paulo: Hottopos, 1997, p. 84.



Aquino dedica as Questões 47 a 56 da Suma Teológica à discussão dessa virtude. Definindo o caráter dessa virtude, assim como as partes que a constituem, os dons a ela correspondentes, os vícios que são a ela opostos<sup>331</sup>, Aquino define a prudência como a primeira e principal virtude cardeal a ser tratada, tanto por seu caráter prático, quanto por desempenhar o papel de guia para as demais virtudes.

Baseado em Aristóteles, Tomás de Aquino afirma que a prudência serve como uma ferramenta para o desenvolvimento das demais virtudes morais, dispondo os meios necessários para que as demais virtudes cheguem à sua finalidade. Isso se dá por ser a prudência uma virtude especial e distinta das demais, pois está intimamente ligada às Potências Intelectivas, e conseqüentemente à razão. Por esse caráter racional, a prudência auxilia e opera em todas as outras virtudes<sup>332</sup>, não sendo determinante para as outras virtudes, mas encaminhando-as para seus determinados fins<sup>333</sup>. As virtudes recebem a sua finalidade diretamente da razão natural – *sindérese*<sup>334</sup>. A prudência apenas as virtudes a alcançar sua finalidade última<sup>335</sup>. Essa ideia de que a virtude da prudência encaminha todas as outras virtudes fica estabelecido e eternizado na tradição cristã. A ordenação dos valores humanos da doutrina cristã serão alocados na primazia dessa virtude.

Na primazia dada à prudência, reflete-se, mais do que em nenhum outro princípio moral, o suporte interno da metafísica ocidental cristã no seu conjunto: a saber, que o ser precede a verdade e que a verdade precede o bem<sup>336</sup>.

331 LAUAND, Luiz Jean. *Introdução [à tradução do De prudentia]*. In: TOMÁS DE AQUINO. **A prudência: a virtude da decisão certa**. São Paulo: Martins Fontes, 2005 p. 32.

332 TOMÁS DE AQUINO, *op. cit.*, p 594.

333 TOMÁS DE AQUINO, *op. cit.*, p 595

334 As questões sobre a prudência podem ser encontrada In. TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. São Paulo: Loyola, 2001. v. V a partir da questão 47.

335 “Deve-se dizer que o fim não pertence às virtudes morais, como se elas mesmas o estabelecem, mas porque elas tendem ao final estabelecido pela razão natural. Presta-lhes ajuda a prudência que lhes prepara o caminho dispondo os meios. Por conseguinte, resulta que a prudência é mais nobre que as outras virtudes morais e as põe em movimento.”

Também: “Como e por quais caminhos o homem que age pode atingir o meio-termo da razão compete à disposição da prudência. Com efeito, ainda que atingir o meio termo seja o fim da virtude moral, no entanto este meio-termo não é encontrado senão pela reta disposição dos meios.” In TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. São Paulo: Loyola, 2001. v. V a partir da Questão 47.

336 PIEPER, Josef. **Virtudes Fundamentais**. Trad. de Narino e Silva e Beckerte da Assumpção. Lisboa: Aster, 1960, pp. 11-12.

Em relação ao caráter prático dessa virtude, Aquino afirma que por estar relacionada a razão, e não a vontade, a prudência possui uma característica prática – reta razão de agir – ligada a razão prática<sup>337</sup>, e à capacidade de possibilitar a análise das situações, possibilitando, a partir dessa análise, a decisão correta, baseada na realidade observada<sup>338</sup> através da prudência.. Assim, para Aquino, a virtude da prudência esta intimamente ligada a razão prática e possui como característica a capacidade de intervir objetivamente nas situações. É definida como a capacidade de se observar os fatos, e a partir dessa análise, discernir pela decisão mais coerente, mas sempre a partir da observação da realidade<sup>339</sup>.

Importa salientar o caráter ativo dessa virtude: uma das partes constituintes da prudência consiste na observação, mas, tão importante quanto a observação e o discernimento é a ação que se deve tomar a partir da realidade observada<sup>340</sup>. Por seu caráter racional e ativo, Aquino afirma que a prudência é a mais utilizada na prática política.

No tratado, seguindo as ideias tomistas, Egídio elege prudência como primeira e principal a ser analisada no tratado. Está é definida como virtude base para a construção da filosofia moral assim como as obras dela derivada. A ideia de prudência como guia das demais virtudes cardeais também é encontrada no texto egidiano. Para exemplificar, Egídio toma a virtude da temperança como exemplo, afirmando que a finalidade desta é afastar o homem do vício e da luxuria, mas esse objetivo só pode ser atingido se, juntamente com a da temperança houver a prudência.

Il filosofo dice, che le virtù morali inchinano l' uomo a buon fine e a convenevole, si come temperanza inchina l' uomo a odiare ei vizi dela lussura, e cosi dell' altre virtù, secondo ciò che ragione insegna. Ma e' non basta solamente, che l' uomo intenda o sia inchinato al fine della temperanza od a fine d' altra virtù, sed elli non sa come elli possa acquistare cotale fine. Perchè l'uomo sappia, che in quanto elli à senno, eeli

---

337 TOMÁS DE AQUINO, *op. cit.*, p. 587.

338 TOMÁS DE AQUINO, *op. cit.*, p. 586.

339 Mesmo afirmando, quando define os conceitos de Potências da Alma, que a observação - ver em si como sentido humano – esta ligado a Potência Sensitiva, a observação dos fatos através dessa virtude é constituído de forma diferente, pois se trata de uma análise e consideração racional do que encontra-se desfocado e incerto, estando assim essa virtude ligada a Potência Intelectiva, pois é necessário o cognitivo para a análise e discernimento, partes constituintes dessa Potência, ligadas ao pensamento e a razão.

340 “(...) deve-se dizer que o prudente considera o que está distante enquanto é ordenado para o auxílio ou impedir as coisas que devem ser feitas no presente (...) deve-se dizer que o mérito da prudência não consiste somente na consideração, mas na aplicação à obra, que é o fim da razão prática”. TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. São Paulo: Loyola, 2001. v. V p. 596 e 597.

può acquistare il fine delle virtù. Unde noi diremo, sì come il filosofo dice, che la virtù dell'uomo, la quale è chiamata senno, dirizza l'uomo ad avere la fine delle virtù, e a fare le cose per che l'uomo la può avere. Unde il filosofo dice, che senno dirizza tutte le altre virtù<sup>341</sup>

Após definir a prudência como guia necessária para as demais virtudes, Egídio passa a argumentar sobre a necessidade de o príncipe possuir essa virtude. De início, essa virtude é indispensável para a legitimação régia. Para Egídio, a prática do governo do reino implica a necessidade do governante encaminhar seu povo para uma finalidade, que seria o *bem comum* em detrimento das necessidades particulares. Para essa finalidade, assim como as virtudes precisam de um “guia” para chegar a as boas obras, o governante também necessita de um auxílio, que provém dessa virtude. A finalidade do governante, assim, é o *buono fine* para si e para o reino, que, por sua vez, só é possível se a prática política for realizada através da lei e da razão<sup>342</sup>. Essas duas qualidades é que possibilitam a prosperidade e a longevidade ao reino, e estão intimamente relacionadas a virtude da prudência. Um rei prudente seria legítimo, pois governaria através da lei e da razão e encaminharia o reino para essa finalidade.

Utilizando mais uma vez o esquema de argumentação em tópicos, afirma três razões pelas quais o príncipe deve ser prudente. Egídio afirma que apenas um príncipe prudente é legítimo. A explicação para isso relaciona-se com a função do rei: *di reggere e governare la sua gente, secondo legge e ragione* que só pode ser realizada através da virtude da prudência. Se falta ao príncipe essa virtude, este não pode ser rei nem de fato, sendo apenas de aparência<sup>343</sup>: *Donde ei re i preni sed ellino non sono savi, ellinon non possono bene addrizzare il popolo a bon fine, e perciò sono re di niente e d' apparenza e non secondo verità*. Um príncipe que não possui a virtude da prudência, não reconhece o *bem comum*, impedindo-o, portanto, de encaminhar seu povo a esse fim, que, para Egídio, é a finalidade ideal do regimento<sup>344</sup>.

A segunda razão relaciona-se com a tirania. Para Egídio, se falta a prudência ao príncipe, este será tirano, uma vez que sem esta virtude o rei não poderia conhecer nenhuma

---

341 EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832. p. 30.

342 EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832. p. 31.

343 *Ibid. Idem*

344 *Donde ei re i preni sed ellino non sono savi, ellinon non possono bene addrizzare il popolo a bon fine, e perciò sono re di niente e d' apparenza e non secondo verità* EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832. p. 32.

outra. Despojado das virtudes, este rei acreditaria que as riquezas e questões temporais seriam o maior bem possível, e seu reinado seria totalmente voltado para a aquisição de riquezas e bem temporais. A argumentação egídiana aqui visa afirmar que, quando despojado de prudência, e conseqüentemente das demais virtudes, o rei confunde a finalidade de seu governo: ao invés de almejar o *bem comum* como fim último, acredita que a riqueza terrena – e particular – seria a finalidade de seu governo<sup>345</sup>.

Salientamos sempre que Egídio se refere a tirania, afirma sempre que a principal característica seria a individualidade e a prioridade por bens temporais, independente das ações necessárias para esse fim. Essa priorização pode estender-se ao reino, prezando apenas os bens temporais, sem importar-se com a salvação de seu povo<sup>346</sup>. Por isso afirmamos que a concepção de *bem comum* que Egídio constantemente se refere, possui um caráter ligado a bem-aventurança.

A terceira e última razão é que, sendo prudente, o rei é naturalmente senhor. Egídio associa a prudência a regência, e a falta dessa virtude a servidão<sup>347</sup>. A prudência distingue os senhores dos servos. Todas as três razões elencadas por Egídio, estão intimamente ligadas à questão da legitimidade régia. A função régia através da prudência, a desvinculação com a tirania, assim como a naturalidade do rei prudente, afirmam o caráter de legitimidade que essa virtude concede ao soberano.

Nos últimos dois capítulos dedicados a essa virtude, percebemos uma separação entre prudência para o regimento do governo e prudência para o governo de si. Essa divisão entre as formas encontradas dessa virtude, visa uma simplificação para melhor transmissão do tratado:

In De regimine principum, prudence possesses many species tha Giles puts on the same level, and regnativa differs from politica as oeconomica does from militaris. This implies that there is a special of prudence specifically different from prudence concerning the individual and from the prudence which regulates the actions of the ruler; namely 'political prudence'<sup>348</sup>

345 *Unde elli sarà distruggitore del suo popolo e sarà tiranno, per ciò elli intenderà solamente al suo próprio bene, e non nella utilità del popolo.* EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832. p. 32.

346 EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832. p. 32.

347 Ao estabelecer a terceira razão, Egídio afirma ainda que a prudência é encontrada mais facilmente nos idosos e nos homens, sendo que as mulheres, são subservientes aos homens. Para essa afirmação, Egídio cita Aristóteles. EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832. pp. 32, 33.

348 BEJCZYSTVÁN P. **Virtue Ethics in the Middle Ages: Commentaries on Aristotle's Nicomachean.**

Ainda que seja a partir da obra de Tomás de Aquino que Egídio constrói sua definição da virtude da prudência e a relação desta com a prática política, nosso autor supera as ideias de seu mestre ao sugerir nessa virtude a fundação de todo o comportamento do príncipe, desde questões ligadas ao regimento do reino à questões familiares.

Inicialmente, Egídio afirma que a função do rei esta relacionada com a condução de seu povo – que este deve encaminhar o povo para o bem. Para tanto, afirma 8 características que o rei deve possuir para ser considerado perfeitamente prudente no regimento do reino. Assim, para que o príncipe consiga governar seu povo para o bem, ele precisa estabelecer inicialmente memória para os eventos passados, para que a partir do exemplo de seu antecessor, saiba qual atitude deva tomar; providência, pois na história os fatos que virão, assim como o presente, pode ter aspectos similares aos tempos passado<sup>349</sup> – Egídio explica que essa providência não indica a certeza da repetição de fatos passados no presente ou futuro, mas que as sementes de fatos que poderão acontecer encontram-se no passado do reino. Além disso, a providência das coisas que estão por vir ajuda ao rei a pensar alternativas para impedir ações prejudiciais ao reino ou aceitar o que levar o reino ao bem. Assim, a memória e a providência auxiliam na condução do reino para o bem<sup>350</sup>.

Ainda elencando as características para o bom governo, Egídio afirma que é necessário ao rei ser conhecedor perito das boas leis e dos bons costumes, e de qualquer outro elemento que o auxilie no regimento de seu reino; que seja racional em relação as leis e aos costumes, multiplicando as leis que tragam prosperidade para seu reino; que seja engenhoso, que o rei, como soberano e exemplo para seu povo, saiba reconhecer o bem útil para seu povo.

A sexta característica refere-se aos conselheiros. Egídio afirma que nenhum homem pode ter conhecimento de todas as coisas que são úteis ao reino. Para tanto, o rei necessita do auxílio de príncipes e barões prudentes para auxiliá-lo no regimento. O rei não deve confiar

---

BRILL, 2008. p. 233.

349 *Che nelle opere umane, le cose che sono a venire e che vengono presente, sono simili molte volte a quelle che sono passate. E anco se i re e i preni avranno provvidenza di quello che è a venire, ellino penseranno diverse vie, per che ellino le possono acquistare legiermente, e per che ellino le possono cessare, se sono rie.* EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832. p. 33.

350 EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832. pp. 33-4.

somente em sua sabedoria nem fazer sempre o que é da sua vontade.

A seguir, afirma a necessidade de ser cauteloso. Que saiba conhecer e distinguir o bem do mal, a verdade da mentira. Para tanto o príncipe precisa ser sábio e sutil.

Por fim, Egídio afirma a necessidade do rei de conhecer a condição de sua gente, pois apenas dessa forma, através do conhecimento da condição do reino, o príncipe pode melhor encaminhar seu reino. Ao final do capítulo, Egídio redige um pequeno resumo das características acima abordadas:

Unde conviene, che l' re abbia otto cose, acciò che elli sia savio. La prima, memoria de me cose passate, la seconda che elli abbia provvedenza delle cose avvenire. La terza di sapere le buone leggi e buoni costume, la quarta si è ched elli é sappia crescere a le buone opere; la quinta si è ched elli sia sottile e ingegnioso, acciò che elli sappia trovare da sè quello che li coviene fare; la sesta si è ched elli sia adabile e conòsciare ed apprendere il consiglio dei suoi baroni, la settima che elli sia avveduto, acciò che elli sappia partire e divisare il bene del male; l'ottava si è, che elli sia esprovato a sapere le condizone del suo popolo<sup>351</sup>

Após definir a utilização da prudência para o governo do reino, nosso autor se preocupa com a aplicação dessa virtude em relação ao rei. A argumentação aqui segue a anterior, mas é dirigida para que o soberano aplique a prudência em sua própria vida.

Inicia afirmando que o rei não deve procurar o conhecimento de coisas vãs, mas sim em conhecimento que tenham utilidade para o reino. Sua vida deve ser direcionada para realizar atos que tenham como prioridade o reino, não a si próprio. Para tanto, elege quatro características que auxiliam o rei a tornar-se prudente:

A primeira refere-se a memória e consciência das fatos passados. Egídio afirma que se o príncipe deseja ser prudente e naturalmente senhor, deve pensar no tempo passado, principalmente no tempo em que o reino encontrava-se em sua melhor época e governar dessa forma.

E cosi avranno e' re memoria delle cose passate, per ched' ellino sopranno meglio quello che ellino dovranno fare nel tempo avvenire. Chè altresì come il chèrico è piu savio, com più riguarda ai detti dei filosafi che sono passati, cosi sono i re più savi di governare il reame com' piu sanno e riguardano ci fatti de' loro antecessori che fori savi<sup>352</sup>.

---

351 EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832. pp. 34-5.

352 EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832. p. 35.

A segunda característica relaciona-se com a conservação do bem útil e tudo o que possa trazer benefícios ao reino. A terceira refere-se novamente a lei e costumes<sup>353</sup>. O rei deve pensar nas leis e costumes que melhor se aplicam a seu reino, pois estas regulam as operações humanas.

Por fim, a quarta e última característica necessária para o rei tornar-se prudente, seria que o rei, governasse seu reino através da lei e do bom costume. Egídio afirma que não é suficiente o rei conhecer a lei e os costumes, mas sim governar através delas expandindo as que trazem mais benefícios ao reino.

Nos dois últimos capítulos, portanto, Egídio define as características necessárias para o soberano governar seu reino e a si mesmo através da prudência. Mais uma vez, afirmamos que o objetivo de ser prudente relaciona-se com o ato de governar sabiamente e corretamente, tendo como finalidade última o *bem comum* – que está relacionado com a vida eterna. Ao final dos capítulos dedicados à virtude da prudência, Egídio afirma que: *Unde se i re o preni fanno quelle cose che noi avemo detto nel capitolo dinanzi, ellino potranno fare loro medesmi savi*<sup>354</sup>.

A imagem teórica do rei prudente fora definida. Egídio termina sua discussão sobre a virtude da prudência afirmando ser extremamente necessário o seguir os conselhos expostos nos capítulos anteriores. Se o príncipe julga toma as definições elaboradas por Egídio, aplicando-as tanto no regimento do reino quanto em sua vida, este é considerado prudente e, portanto, garantirá a permanência e sucesso de seu reino, uma vez que terá como finalidade – por ser prudente – o *bem comum*. O sucesso ou a desgraça do reino depende da aceitação por parte do monarca dos parâmetros demonstrados por Egídio, que conduzem o reino a bem-aventurança terrena e eterna.

Sendo o príncipe, portanto, prudente, Egídio segue para a análise da virtude da justiça, e a diferença dessa para as demais virtudes morais

---

353 *E con più fa il re di buone leggi e di buone costume, di tanto è elli più savio di governare il suo reame.* EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832. p. 36.

354 EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832. p. 36.

### 3.5.2 Da *Justiça*

Uma das características que levaram a popularidade desse *speculum* diz respeito ao vasto poder que esse delega ao rei, principalmente na legislatura e na administração da justiça. Esse poder, porém, não era ilimitado e, segundo Egídio, teria de responder à anseios de um poder maior.

Assim como a prudência é definida como guia para as demais virtudes, a justiça é definida como uma força que comanda as demais virtudes para alcançar sua finalidade: o *buono opere*. A formação do conceito de justiça, e principalmente em relação a lei e a aplicação no regimento do reino, Egídio utiliza-se de conceitos teológicos de lei divina, ou lei do evangelho, para a firmar a superioridade do espiritual na formulação das leis do reino.

Dando continuidade ao tratado, após a virtude da prudência, Egídio inicia a análise da virtude da justiça. No primeiro capítulo dedicado a essa virtude, encontramos a definição, as partes constituintes, e o caráter que diferencia a justiça das demais virtudes. São duas as formas de justiça: justiça da lei, que possui um caráter geral, e justiça igualitária, que possui caráter especial. Essa divisão se justifica pois cada uma delas possui características específicas, embora almejem o mesmo fim<sup>355</sup>.

A justiça da lei - *legge*, de caráter geral, refere-se àquela que impede que o homem atue de forma desvirtuosa. Esta é formulada tendo como base as virtudes morais, permitindo que os assim que os homens realizem atos virtuosos, por estarem seguindo a lei, sendo portanto justos e virtuosos. Assim, a justiça geral, nada mais é que o cumprimento das leis.

A segunda manifestação da justiça, de caráter especial – *iustitia e drittura*, constitui-se de uma justiça especial pois tem um caráter específico e relaciona-se com a igualdade. Trata-se de uma virtude que estabelece o que é justo, mas não segundo a lei do reino. Essa justiça intenciona o *bem comum*, independente da lei do reino, sendo por isso especial.

Mesmo que aparentemente as duas formas de justiça intentem o mesmo fim, a virtuosidade, a diferença entre essas duas virtudes encontra-se na intencionalidade do ato. O homem pode entender e respeitar a lei, e, para cumpri-la, realizar obras para contribuir para o *bem comum* do reino, assim como o rei pode ser considerado justo pela mesma atitude. O respeito e obediência da lei leva o príncipe a realizar o bem no regimento do reino. Por outro

---

<sup>355</sup> Em italiano, a justiça de caráter geral é denominada *legge* e a de caráter específico, *iustitia* ou *drittura*.



lado, a justiça especial, não possui nenhum fundamento legal, a intencionalidade da prática virtuosa não é imposta por nenhuma lei escrita, sendo portanto uma característica especial, e que leva o homem a cometer os mesmos atos virtuosos que faria pela lei.<sup>356</sup>

Ou seja, essa duas formas de justiça cumprem a mesma obra, a virtuosidade, mas não com a mesma intenção. Enquanto a justiça legal comanda o homem a cumprir as virtudes, a justiça especial o faz naturalmente, tornando assim especial.

A diferença da legge para a drittura portanto pode ser exemplificada através de duas razões:

E dovemo sapere che, intra giustizia di legge e le altre virtù, à due differenze. L'uma si è, che quelli che à in sè temperanza e forza di cuore e l' altre virtù, e quelli cha à drittura e giustizia di legge in sè fanno una medesima opera, e non com una medesima intenzione; chè quelli che fa l' opera della temperanza e della forza dell' anima, perciò che elli vi si diletta, è forte e temperato; e quelli che aduopera, non per lo diletto che elli n' abbia, ma per acompire ei comandamenti dela legge, è giusto e dritturiere secondo legge. L'otra differenza si è, che giasiecosachè giustizia generale sia secondo legge, e le altre virtù speciale facciano una medesima opera, tuttavia le virtù speciale fanno l'uomo perfetto in sè, perciò che elli si diletta di fare le opere di virtù: ma giustizia e drittura di legge fa l'uomo perfetto nello guardamento del prenze che le leggi órdena; le quale leggi, quelli che à giustizia, vuole guardare e comprire.<sup>357</sup>

A segunda forma de justiça, porém, a justiça especial, torna o homem perfeito por ele não está seguindo nenhuma regra temporal ou lei do reino, sendo justo mas apenas por seguir a finalidade encontrada nas virtudes<sup>358</sup>. A justiça especial, *drittura*, se diferencia das demais, uma vez que esta ordena o homem em relação a outros homens – ao príncipe que possui as leis, à cidade a quem destina-se as leis e às virtudes, mandando cumprir as suas obras, enquanto as outras virtudes ordenam o homem à si mesmo, fazendo-os bons a si mesmo, e não relacionados à outros<sup>359</sup>.

A seguir, Egídio busca comprovar por duas razões, que a prosperidade do reino depende da justiça legal. Inicia argumentando que a lei comanda todo o bem e veta o mal. Se o príncipe não formula para a sua cidade uma lei, ou se não acompanha o cumprimento dessa

356 EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832. pp. 37, 38.

357 EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832. p. 37.

358 *Idem, ibidem.*

359 EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832. p. 38.

lei, o reino tenderá a desvirtuosidade, e nada malvado pode durar<sup>360</sup>. A outra razão refere-se ao sentido da cidade como comunidade. Para Egídio o reino constitui-se de uma ordenação entre pessoas. Essa ordenação é estabelecida a partir da lei. Se o reino não obedece a lei ou ao príncipe, não haverá ordem, nem entre os componentes desse reino, nem em relação ao rei. Não havendo ordem, o reino não pode ser dito reino<sup>361</sup>.

Assim como é necessário a justiça da lei para a existência e prosperidade do reino, também é necessária a justiça especial. Egídio elabora uma comparação entre a cidade e o corpo humano. Assim como nenhum dos membros humanos pode sobreviver sem os demais, a cidade também não pode ser próspera sem uma unidade, e esta é realizada através de ambas as justiças.

E cosi come l'anima tiene il corpo in vita; e quando l'anima si parte, il corpo muore e seccasi: altrsi giustizia e drittura sostiene le città e i reami, e senza giustizia e reami nè le città non possono stare durare. Donque, conciosacosachè giustizia e drittura sieno cosi gran bene della città o del reame, quelli che fa fuore di ragione, elli fa grandissimo oltraggio e danno ai re ed ai reami ed alla città; e l' re die principalmente intendare acciò che l'uomo guardi bene giustizia e ragione nel suo reame e nos solamente a quelli che sono estrani e pellegrini, ma generalmente a chiunque la dimanda, perciò che a nullo die essere vietata<sup>362</sup>

Egídio, após acredita que a prosperidade do reino a partir da justiça, segue demonstrando, através de quatro razões, como o rei deve ser justo e observar sua justiça em seu reino. Primeiramente, explica que a lei regula as obras humanas. Essa lei é elaborada pelo príncipe, dotado de alma e razão, deve ser elaborada de forma que seja superior a lei igualitária. Para tanto, o rei deve ter em si a virtude da justiça (*drittura*) para que possa conduzir a lei (*legge*). O rei é considerado, para Egídio, como juiz principal, e deve estabelecer as leis e regras que os homens devem obedecer. Sendo príncipe é justo, a lei deve ser igualmente justa. Por isso deve o rei ser justo e defender a justiça: O rei é o guardião da justiça

A seguir, afirma que, de acordo com Aristóteles, a virtude da justiça é a mais nobre das virtudes, que auxilia o caminho para a beleza espiritual, que é superior a temporal. Por isso, o rei deve ser justo e olhar com justiça para seu reino. Como “*ilumina*” todas as outras

---

360 EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832. p. 39.

361 *Idem, ibidem.*

362 EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832. p. 41.

virtudes e convém ao rei ter muitas virtudes, pois são resplandecidas pela justiça. A terceira razão refere-se a ampla influência que a figura do soberano têm em relação ao seu reino. A virtude da justiça demonstra a bondade. Assim como a virtude da prudência, Egídio busca relacionar essa virtude com a bondade do homem. Além de prudente, um rei bom é um rei justo, e em relação a essa virtude, deve ser perfeitamente justo e, conseqüentemente, perfeitamente bom, servindo, portanto, de exemplo para o reino. A prosperidade do reino depende da virtude da justiça, pois esta faz com que o homem seja bom e virtuoso, não apenas por obrigação ao cumprimento da lei, mas também porque a espelho do príncipe, o reino almeja a justiça e as demais virtudes. Por fim, caso o príncipe não seja justo, seu reino cairá em desgraça, pois caso lhe falte essa virtude, as conseqüências não se limitarão a si, mas a todo o reino. Egídio argumenta que ainda pior que um homem fazer mal a si mesmo é fazer mal aos outros, e um príncipe injusto, causa mal a toda a sociedade<sup>363</sup>.

Até aqui, analisamos a conceituação que Egídio realiza sobre a virtude da justiça, em seu capítulo *Delle virtù*. O tema, porém será continuado no terceiro livro que compõe o tratado. Egídio afirma: *Come ei re e i prenzei possano acquistare giustizia e drittura, noi il diremo più chiaramente nel nostro terzo libro, e come ellino la debbano guardare*<sup>364</sup>.

Encontramos, assim, nos capítulos XXII ao XXVIII do terceiro livro, onde Egídio analisa a melhor forma de governar a cidade em tempos de paz, a complementação da conceituação da virtude da justiça. Após discorrer sobre conceitos de bondade e crueldade, Egídio inicia novamente suas considerações sobre a virtude da justiça, as definições agora estão relacionadas com a lei natural e lei escrita, sendo que a primeira deriva do direito natural e a segunda é estabelecida pelo príncipe.

Inicia declarando que existem diversas formas de justiça, mas as duas principais referem-se a lei natural (*legge naturale, legge comune* ou *dritto naturale*) e a lei do reino. Essa última é estabelecida ou pelo povo, ou por algum senhor, a qual os homens chamam de lei (*legge*).

Egídio afirma que tanto o direito natural quanto a lei provém da mesma virtude e da mesma potência. A diferença entre esses dois direitos porém relaciona-se com a aplicação deste. O direito natural necessita ter junto a si o direito escrito, uma vez que o primeiro,

---

363 EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832. pp. 41-2.

364 EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832. p. 43.

mesmo sendo ordenado pela razão natural, não possui, dentro sociedade, nenhuma ação prática, pois relaciona-se com a obediência que o homem tem com o bem, não dependendo de nenhuma lei escrita, pois esta estabelecido a partir da razão natural e das virtudes<sup>365</sup>.

Esse direito natural diz respeito a uma forma de julgamento entre o que é ruim ou bom. Qualquer pessoa que possua a racionalidade e a virtude da justiça (*drittura naturale*) consegue estabelecer os limites entre o bem e o mal. Em relação ao mal, o homem julga correto a punição, e é nessa lei natural, estabelecida pela razão e virtudes, que esse sentimento se origina. Mas a lei natural termina justamente onde começa a lei escrita ou lei do reino, pois é essa que irá estabelecer a punição para o malfeitor.

Chè il malfattori debbono esser puniti; e la legge ordina dal prenze certifica in che maniera, e per che pena gli uomini ei debbono punire. E dovemo sapere che lo 'ntedimento dell'uomo intende leggermente ed incontenente il dritto naturale, donde il filosofo dice, che dritto naturale è scritto nel nostro cuore, che molti, senza leggi di re o del prenze, fanno naturalmente le cose che la natura insegna.<sup>366</sup>

Egídio, baseando-se em Aristóteles, define que o direito natural está escrito em nosso coração e que muitos, mesmo sem a lei do rei ou do reino, realizam atos justos, mesmo sem o conhecimento da lei escrita, pois essa é o ato natural contido na potência da virtude da justiça. Mas como o direito natural não pode obrigar nenhuma pessoa à obedecer a lei, o direito escrito é necessário no reino:

E perciò il dritto naturale non è dritto iscritto, che nulla persona il può obliare, se non fosse pazzo o per altra malattia, perciò che la nostra natura ne io 'nsegna, ma il dritto o la legge del prenze si può obliare, e perciò si scrive, e l' chiama l' uomo dritto iscritto o dritto o giustizia ispeziale; e l' dritto naturale si chiama dritto comune, e dritto, il quale non è scritto, se non nei cuori delli uomini, sicome noi aveto ditto dinanzi<sup>367</sup>.

A seguir, Egídio afirma as condições sobre as quais a justiça do reino deve ser elaborada. Ela deve ter como base as virtudes morais e ser estabelecida, para seu

---

365 EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832. p. 266.

366 EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832. p. 267.

367 EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832. pp. 266-7.

funcionamento no reino, seguindo três condições: primeiro, deve ter como base a razão e o direito natural, pois *niuna legge non può esser dritta, se ragione naturale non la 'nsegna*<sup>368</sup>. Segundo, a lei deve respeitar os costumes do reino; e por fim a lei deve ser útil às pessoas que compõe o reino, pois toda a lei justa e boa deve tencionar o *bem comum* do reino. Caso alguma lei não tenha essa finalidade, não pode ser considerada como tal<sup>369</sup>.

A lei deve ser escrita por aquele que ama o *bem comum* de seu reino, uma vez que ela regula a manutenção do deste, e aquele que é senhor e que objetiva o *bem comum* para seu reino, deve ordenar a lei. Assim como a lei natural é ordenada por Deus, a lei escrita deve ser ordenada pelo príncipe que objetiva o *bem comum*.

Che la legge si è regole e salvamento del bene comune: donde quelli, che principalmente è salvatore e signore del bene comune, die ordinare le legge. E perciò, se 'l prenzi e'l signore intende al bene comune, le sue leggi debbono esser ubbidite e fatte da lui siccome la legge naturale è fatta ed ordinara da Dio, ch'è signore d'ogne cosa, e perciò quelli ch'è signore die ordinare le legge<sup>370</sup>

Além disso, o rei, quando virtuoso, possui em em si a potência de punir o malfeitor. Essa potência é transmitida para a lei quando este a define. A necessidade da lei escrita se define pois:

La legge naturale ciascuno uomo la sa, sì tosto com' elli viene in conoscimento, ma la legge iscritta l' uomo non la sa, fino che non gli è publicata e detta. Donde il filosofo dice, nel quarto libro della Politica che l'uomo die avere due cure nelle leggi; l' uma si è ordinate bene, siecom' è detto dimanzi, l' altre si è ch' elle sieno bene guardate e che l' uomo l' ubbisca<sup>371</sup>.

Egídio defende que a função do governo é regular as obras humanas através da lei, e para o estabelecimento desta, o príncipe, segundo Egídio, deve ter em consideração a finalidade do *bem comum*, a recompensa para aquele que obedece a lei, que impeça que realizem más obras e que aquele que faça alguma maldade seja punido em concordância com

---

368 EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832. p. 267.

369 *Idem, ibidem*.

370 EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832. p. 270.

371 EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832. p. 268.

o mal feito.

No capítulo seguinte, Egídio discute a cerca da melhor forma de governo do reino, se através de uma boa lei ou de um bom príncipe. Nesse sentido, a argumentação egidiana vai de encontro com a proposta aristotélica. Egídio inicia expondo a opinião de Aristóteles. Este afirma que para o regimento do reino, seria melhor uma boa lei que um bom rei<sup>372</sup>. Após expor a ideia aristotélica, inicia a sua argumentação contrária a Aristóteles. Egídio considera que o rei virtuoso como mediador entre a lei natural e a lei escrita. A inspiração do rei provém da lei natural e esse repassa para a lei escrita. Está é formulada tendo como base a lei natural, que é posta por Deus no coração e no pensamento do monarca:

E se l' uomo domanda della legge iscritta diremo che sia meglio che signoreggi un buon re, e specialmente nei casi là 'v elleno falliscono; acciò che per la legge naturale, la quale Iddio à dato nei nostri cuori e nei nostri intendimenti sia rettificata la legge scritta.

Egídio, portanto, afirma a necessidade da lei escrita assim como da lei natural, mas além dessas convém ao rei uma outra lei, que é ainda maior que as já citadas, e que é indispensável para o regimento do reino: a lei de Deus ou do Evangelho. Isso se dá por três razões. Primeiro porque tanto a lei natural quanto a escrita não cobrem todos os pecados, sendo que a lei escrita não é suficiente para impedir todo o mal e punir todos os vícios. Isso se explica pois o homem não tem conhecimento de todos os pecados, apenas Deus, sendo necessário lei escrita seja acompanhada pela lei do evangelho. O segundo argumento refere-se a diversidade das leis existentes, o que pode ocasionar erros ou dúvidas, mas a lei do evangelho não corre o risco de cair nesse erro. Por fim, a lei do evangelho é mais importante e necessária, tanto na esfera privada quanto na pública, pois essa visa um bem supremo, superior ao bem terreno que a lei escrita visa, a lei do evangelho visa a vida eterna<sup>373</sup>.

Entendemos essa afirmação de Egídio como uma forma de mediação entre a lei escrita e a lei divina. Como uma das principais características do século XIII, principalmente

---

*372 Domandando il filosofo, nel terzo libro della Politica, quale sia meglio, o che 'l reame e la cittàieno governate per un transbuono re, o per una buona legge, esso medesimo prova per due ragioni ch' elli è meglio che l' reame e la città sieno governate per una buona legge che per um buono re. EGÍDIO ROMANO. 1832 op.cit., p. 269.*

*373 EGÍDIO ROMANO. op. cit., 1832. p. 271-2.*

nos núcleos de formação de saber, refere-se à influência que a jurisprudência passa a exercer no regimento do reino, o poder do rei passa defendido a partir de conceitos hauridos do direito romano em detrimento da ideia de soberania por consagração divina:

(...) na linguagem dos juristas, o Príncipe não era mais “deus pela graça” ou a imagem viva da Graça; era a imagem viva da justiça e, ex officio, era a personificação de uma Ideia igualmente divina e humana. A nova dualidade do Príncipe baseava-se em uma filosofia jurídica que, na verdade, era entremeada pelo pensamento teológico; era baseada na deusa religio iuris. No entanto, o campo de tensão não era mais determinado pela polaridade entre “natureza humana e Graça Divina”; dirigia-se rumo a uma polaridade formulada juridicamente como “Lei da Natureza e leis do homem”, ou para a polaridade entre “Natureza e homem” e, um pouco mais tarde, para a de “Razão e sociedade”, onde a Graça não ocupava mais um lugar perceptível<sup>374</sup>.

Egídio procura, portanto, resgatar a importância da lei de Deus no regimento do reino, tendo o príncipe como um mediador, entre lei divina e lei escrita.

Egídio afirma que conviveu com algumas pessoas que acreditam erroneamente que através do conhecimento da filosofia natural e do direito, pode-se governar o reino, sem a necessidade do conhecimento da lei do evangelho:

Cioè che colla filosofia naturale ed iscritta, noi non avemo tutto se noi nom avemo la legge del Vangelo e la scienza della divintà.<sup>375</sup>

Nessa passagem, percebemos que Egídio está consciente das mudanças nas teorias que procuram formular a explicação do mundo. Como o tratado especular é escrito logo após a expulsão de Egídio da Universidade de Paris e seu regresso à Itália, supõe-se que essa observação refira-se ao ambiente universitário. A passagem continua afirmando que essas mesmas pessoas tendem a considerar a lei humana suficiente para impedir todos os vícios. Egídio contraria essa ideia afirmando que a lei humana não tem conhecimento de todo o pecado, mas a lei evangelho sim. E que esta não visa apenas a salvação no mundo temporal, mas concede também a salvação eterna.

Assim, embora também utilize da filosofia de cunho aristotélico tomista, a

374 KANTOROWICZ, *op. cit.*, pp. 98-99.

375 EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832. p 273.

convivência com esse ambiente de extrema afirmação da doutrina de superioridade da moral natural sobre a moral cristã, leva Egídio a formular teorias que visam defender a autoridade da Igreja sobre a ordem moral, atacada pelos racionalistas parisienses.

A construção do conceito de justiça é, portanto, baseada em argumentos de natureza teológica. De início notamos a importância da revelação divina para servir como base para a formação da lei do reino. Isso se justifica por ser a lei divina a forma mais segura de se impedir o pecado, cobrindo assim todos os vícios possíveis. Nesse sentido, a lei humana é limitada.

Outro fator utilizado para por Egídio para a fundamentação da importância da lei divina refere-se a salvação. Sendo a lei humana limitada, mesmo quando é escrita visando o cumprimento das finalidades das virtudes morais, só permite a salvação terrena:

Ensegundo lugar agrega, ahora contra las pretensiones de autonomia de la ley humana, que ésta carece de toda posibilidad de alcanzar por sí mesma el fin último, es decir, la más alta perfección o salvación, que solo logra mediante el orden sobrenatural. Esta salvación, concluye Egídio, solo puede resultar de la ley divina contenida em el Evangelio.<sup>376</sup>

Notamos que Egídio afirma, mesmo que através da utilização de uma argumentação de cunho teológico, a necessidade da lei humana, pois existe uma certa insuficiência da lei natural que exige a formulação de uma lei escrita que opere de forma prática e objetiva na sociedade, mas está só é justa quando é elaborada partir da revelação divina. Em relação a isso, podemos perceber que mesmo que a intenção de Egídio não colida com a encontrada na filosofia aristotélica, este afirma a necessidade da revelação divina na formulação da lei terrena.

### 3.5.3 Da *Fortaleza*

Egídio dedica dois capítulos para a análise da virtude da fortaleza. Esta é considerada uma virtude mediadora entre medo e coragem, pois quando extremo, tanto a coragem quando o medo são considerados perigosos. Esta virtude, portanto, faz com que o homem hesite,

<sup>376</sup> BERTELLORI, F. *op. cit.*, 1995 p. 12.



quando tem que hesitar ou que não tema o que não se deve temer, pois, explica Egídio, o medo faz com que o homem tome decisões ou cometa atos contrários a razão.

O principal uso desta virtude, para Egídio, refere-se ao reconhecimento dos perigos reais que podem vir acontecer ao homem. Em relação à guerra, por exemplo, seria a virtude mais importante que o homem poderia ter no campo de batalha. É natural ao homem que este, quando percebe a possibilidade do perigo, hesite (*dottare*):

Perciò che neuno non à paura sed elli non vede alcuno pericolo aparéce, donde elli credache male li possa avvenire: nè neuno non è ardito s' elli non intraprende alcuna cosa dottosa e pericolosa.<sup>377</sup>

Para tanto, no ambiente da guerra, a fortaleza irá auxiliar o homem a diminuir o medo da batalha e dos perigos que esta oferece, e temperar sua ousadia: *perciò che per natura l' uomo fugge ei pericoli tristevoli e dolorosi, è più grave cosa a menovare o a cessare la paura dell' uomo, che a temperare il suo ardimento*<sup>378</sup>.

Para adquirir a fortaleza o homem deve evitar o medo irracional, assim como evitar a ousadia em demasia. Isso deve ser realizado através do entendimento. Porém, em relação as duas, mesmo que a virtude da fortaleza seja reguladora do medo extremo e da ousadia extrema, Egídio afirma que esta última fortalece mais o homem do que o medo, principalmente quando este se encontra em guerra.

Citando o III Livro das Éticas, o autor elenca sete formas de força e o qual deve ser a utilizada pelo príncipe. A primeira é quando, o homem, mesmo hesitando (*dotta vergogna*) procura conquistar a honra através de uma atitude corajosa; a segunda maneira de força é pelo do serviço, quando o homem entra em uma guerra ou batalha não por honra, mas para evitar a vergonha. Egídio afirma que quando em batalha, o rei pode utilizar essa forma de força, coerção, para impedir que sua gente, por medo, fuja à batalha; a terceira forma de força é relacionada com a cavalaria. A força do cavaleiro esta em sua prudência, pois este, conhece os perigos das batalhas por sua experiência; a quarta, refere-se ao descontrole ou fúria (*di pazzia/fuore del senno*). A quinta maneira de força refere-se ao costume; a sexta a refere-se a

---

377 EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832. pp. 44.

378 EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832. pp. 44, 45.

força “animal”, quando em alguma batalha o homem desconhece a força que tem (*non à ponto di senno, quando elli assalisce il suo nemico*); e por fim a força da virtude que é a fortaleza. Essa última refere-se a quando o homem entra em batalha por sua própria vontade, *non per constringimento, nè per pazzia, nè per ignoranza*.

E dentro dessas formas que podemos encontrar a força, o príncipe deve conhecer todas elas, principalmente para a defesa de seu reino, mas para o governo a principal é a força da virtude:

E i re e i preni debbono essere forti di forza di virtù, che l' uomo chiama forza d' animo, acciò che ellino non mettano la lor gente a neuma battaglia, se non a dritto, e se non si mostra gran pro al reame e a la città<sup>379</sup>

#### 3.5.4 Da *Temperança*

No espelho egidiano a virtude da temperança esta relacionada ao controle dos prazeres do corpo. Dentre as definições que egídio relata sobre as quatro virtudes, a definição da temperança pode ser considerada com a virtude mais pessoal entre as virtudes cardeais.

Egídio inicia afirmando que, de acordo com Aristóteles, quem foge a todas as vontades do corpo se assemelha ao animal, mas aquele que cede descontroladamente a todos os desejos do corpo pode ser considerado destemperado. A temperança consiste seguir os desejos do corpo de acordo com a razão, fugindo àqueles desejos que se deve fugir e seguindo aqueles que deve seguir.

Os desejos do corpo que devem ser respeitados estão relacionados com a alimentação (*sustanza*) e a concupiscência. Essas duas vontades do corpo, Egídio relaciona com a sobrevivência e a continuação da linhagem.

Donde come virtù sia in fare le buone opere e le gravi, la virtù di tempranza die essere principalmente in seguitare temperatamente ei dilette de le femimine e del matrimonio; chè più grave cosa è d' essere temperato nei dilette de le feminine e del matrimonio, che nei dilette del bere e del mangiare, perciò che natura à fatti più grandi cotali dilette, e perciò che l' uomo à la virtù de la tempranza principalmente ed è temperato nei dilette del corpo, quando o temperatamemte e secondo ragione e'

---

379 EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832. p. 47.

segue ei dilette del matrimonio, e i dilette che sono nel bere e nel mangiare e nelli altri sensi dell' uomo.<sup>380</sup>

Egídio divide a virtude da temperança em quatro partes: sobriedade, abstinência (controle relacionado a comida e bebida) , castidade (respeito ao casamento) e honestidade (fugir à usura).

Por fim, Egídio demonstra porque o rei e o príncipe deve ser tempero: Aquele que não tem temperança é comparado ao animal, que não possui sabedoria nem racionalidade, vivendo apenas para cumprir os desejos do corpo, sendo, portanto, servo por natureza, além disso a destemperança, sendo um vício, faz o homem ser desagradável e o príncipe deve ser digno de reverência e honra por parte do reino<sup>381</sup>.

---

380 EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832. p. 49.

381 EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832. p. 47.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

No período da Baixa Idade Média latina, no contexto das constante disputa entre os poderes temporal e espiritual pela universalidade, pautadas principalmente em argumentações teóricas que visam proteger determinada esfera de poder, o fortalecimento da instituição do *regnum*, ocorre concomitante a contestação do poder de caráter universal da instituição eclesiástica e imperial, gerando a necessidade de formulação de teorias jurídico-teóricas que pretendem o fortalecimento da autoridade da instituição régia. Hauridos do desenvolvimento e adaptação da argumentação utilizada para defender a autoridade de caráter universal do Império Romano Germânico, o *regnum* passa a se preocupar em formalizar um caráter institucionalizado, necessário para sua legitimidade frente as instituições representantes do poder temporal e espiritual, sendo, portanto, o fortalecimento do poder régio um fator essencial para entender determinadas transformações que caracterizam a passagem do século XIII para o XIV. Um dos reinos que pretende reivindicar essa participação efetiva na universalidade do poder é o reino de França, sob o reinado de Felipe IV, o Belo, que investe no fortalecimento teórico da institucionalização da figura do rei. Nesse contexto de necessidade de formulação de legitimidade monárquica, o gênero didático-político *Espelhos de Príncipe*, que propunham modelos de conduta pautados em virtudes, objetivando o fortalecimento da autoridade régia, podem ser considerados como importante ferramenta teórica.

A partir da segunda metade do século XIII, os tratados especulares passam a absorver conceitos relacionados com a filosofia política encontrada nas obras do Estagirita, principalmente as contidas na *Ética a Nicômaco* e *A Política*. Impulsionados tanto pelo contexto de produção intelectual existente no ambiente das Universidades, quanto por essa filosofia política aristotélica, esse gênero político literário passa a preocupar-se não apenas com a construção de um modelo ideal de príncipe e com a institucionalização do mesmo, mas também com a delimitação da ação do soberano, segundo preceitos cristãos de ética.

Escrito a pedido do rei Capeto Felipe III para a instrução de seu primogênito, Felipe IV, o tratado *De Regimine Principum* do agostiniano Egídio Romano é redigido nesse contexto de reivindicação de poder e institucionalização régia, porém com elementos que

pretendem defender, frente ao poder temporal do *regnum*, a autoridade e a plenitude do poder papal.

A abordagem do tratado egidiano pauta-se na construção de modelos de conduta que tem como base uma interpretação cristã das virtudes morais, propondo, assim, mesmo que de forma sutil, a contenção e limitação da autoridade régia. Ao mesmo tempo, percebemos a inserção, mesmo que de forma indireta, de um argumentos que propõe a supremacia do discurso eclesiástico frente as questões referentes ao reino<sup>382</sup>. No tratado *De Regimine Principum* de Egídio Romano, a delimitação do poder temporal do soberano é construída, inicialmente, a partir do conceito de *bem comum*, e posteriormente na definição que o autor realiza das virtudes cardeais.

Assim, esse caráter delimitador é afirmado por Egídio através da definição do objetivo final do reino, ou seja, o *bem comum*. Egídio afirma que o príncipe, quando legítimo, governa seu reino virtuosamente, tendo por objetivo o *bem comum*. Este, porém é construído por Egídio a partir de argumentos teológicos. O *bem comum* não é relacionado apenas com o bem terrestre e o sucesso do reino, mas sim com a salvação eterna e a graça divina.

Ao definir as virtudes, Egídio defende que o objetivo final destas é o *bem comum*. A finalidade do regimento do reino através das virtudes aponta, portanto para o *bem comum*, estando este, por sua vez relacionado com Deus. E nesse sentido que verificamos o tratado egidiano como a tentativa sutil de submissão da prática do governo à preceitos cristãos. Por isso afirmamos que, mesmo o tratado egidiano possuindo elementos que o classifiquem como um tratado político-moral, ele é construído tendo como finalidade a ética cristã. No regimento do reino, o *bem comum*, tem a figura de Deus, como objetivo final. Porém, essa operação que visa o *bem comum* – já correlacionado com a figura de Deus – é realizada através da razão e do entendimento, e este, por sua vez está ligado às virtudes, a forma correta de se reger o reino.

E la cosa che Dio più richiere ai prenze si è, ch'ellino governino saviamente e

---

382 SANTANA, Eliane Veríssimo; DIEHL, Rafael. Mesquita. . "Vincere vitia et se ipsum virtus est morum - As virtudes como instrumentos políticos nos Espelhos de Príncipes de Egídio Romano e Álvaro Pelayo. In: **V Congresso Internacional de História**, 2011, Maringá. Anais do V Congresso Internacional de História, 2011.

santamente e drittamente loro e 'l loro popolo, secondo legge e ragione. Donde elli avviene che 'n governare saviamente sè e 'l suo popolo e 'n fare l'opere di virtù e 'n faciendo esse per l'amore e per la carità di Dio, die essere messo in Lui el sovrano bene<sup>383</sup>.

Após a definição de *bem comum*, Egídio defende que o governo do reino seja realizado tendo como base as virtudes morais. Essas, são definidas pelo autor a partir de conceitos cristãos. A virtude da prudência e da justiça destacam-se para o regimento, sendo a temperança e a fortaleza, por possuírem caráter mais particular, relacionadas com o auto-governo.

A prudência é definida como guia para as demais virtudes. Essa é virtude especial por conter características morais e intelectuais. Além disso, essa virtude possui um caráter ativo. Sendo relacionada com a memória, conhecimento e ação, a prudência, juntamente com a justiça, serão utilizadas, no tratado egidiano, para a construção da ideia de contenção régia. Em relação a justiça, Egídio propõe que está, na figura do príncipe, relaciona-se com a formulação das leis do reino. Essas leis devem ser escritas tendo como principal inspiração as leis do evangelho, pois apenas essas conhecem todos os pecados e vícios, podendo, portanto, puni-los. Além disso, as leis do evangelho objetivam um bem maior que o terreno, a vida eterna. Juntamente com a finalidade do *bem comum*, este deve ser o objetivo do regimento do reino.

Assim, entendemos então que a delimitação do poder do príncipe é realizada por Egídio através de duas ações: de início a definição do objetivo do reino, o *bem comum*, e por fim através das virtudes.

Salientamos que, se afirmamos que a intenção que o autor possuía em elaborar uma obra que auxiliasse no regimento do reino era o de estabelecer um rei cristão e que governasse como tal, não é por sabermos que Egídio era partidário do papado ou por imaginarmos que pretendia subjugar o poder temporal frente ao espiritual. Essas construções são elaboradas por nós historiadores, a partir da análise e compreensão do contexto estudado e de equívocos que nos escapa. Entendemos que o tratado egidiano tem como ideia central a contenção régia através da elaboração de um modelo teórico de governante cristão, mas não por intenção declarada do autor de aprisionar o governo temporal ao espiritual, mas sim por acreditar

---

383 EGÍDIO ROMANO. *op. cit.*, 1832. p. 22.

fielmente que um bom rei, aquele possuidor da moral cristã, seria o melhor para o reino.

Ao analisar o debate historiográfico existente sobre os tratados do autor, constatamos a permanente concepção de que, após redigir o tratado especular para a instrução de Felipe IV, quando passa a ser reconhecido como autoridade teórica no meio político do Ocidente cristão medieval, e ao ver-se inserido na disputa entre *regnum versus sacerdotium*, representada por seu educando, Felipe IV e Bonifácio VIII, Egídio abandonaria não só a Felipe, mas também as suas ideias. Sustenta-se um conceito de um autor de ideias efêmeras, que toma partido ora do poder secular, ora do espiritual, criando assim uma contradição em seu pensamento. De fato, no meio das disputas pelo poder, Egídio deixa a corte Capeta para auxiliar o papa com argumentos teóricos, mas não abandona suas ideias. Discordamos, portanto de alguns historiadores que afirmam que, como um sofista, Egídio defende ora o poder temporal, quando escreve para Felipe IV, ora o poder espiritual, quando redige o tratado em defesa da autoridade papal.

De fato, o tratado egidiano mais conhecido e estudado pela historiografia é o *De ecclesiastica potestate*, texto que o teórico escreve nos anos de 1301-02, que reafirma seu apoio a posição hierocrática, e que inspira Bonifácio VIII na redação da bula *Unam Sanctam*. De fato, encontramos nesse tratado um autor mais experientes e argumentações mais pragmáticas e diretas, uma vez que o *speculum* fora escrito quando Egídio, antes de concluir seus estudos, é afastado da Universidade de Paris. O tratado *De ecclesiastica potestate*, escrito à luz das disputas que envolvem o papa Bonifácio VIII e Felipe IV da França, possui argumentações que, para além de consideradas apenas como um compêndio de teoria posteriormente utilizada na formação do pensamento hierocrático, deve ser interpretado como uma definição da relação entre o poder eclesiástico e civil frente ao contexto de formação de novos espaços que pretendem um poder de caráter universal – tal qual o *regnum* de França sob o reinado de Felipe IV.

É nesse aspecto que identificamos uma das falhas na interpretação das ideias egidianas. Tomou-se como lugar comum na historiografia afirmar que o espelho egidiano, antes ter como principal característica a delimitação do poder régio, seria um tratado que almejasse somente a exaltação do monarca. Ao se eternizar esse pensamento, o resultado é, conseqüentemente, a má interpretação do autor. Quando se tem, por um lado o tratado especular egidiano, interpretado sob uma perspectiva de defesa do poder pleno do rei e por

outro o *De ecclesiastica potestate* (tão nítido e direto na defesa da *plenitudo potestatis* papal) o resultado desse pensamento é o equívoco de um pensador que abandona suas ideias. Pensamento este que contestamos.

Em nossa análise, consideramos que ambos os tratados possuem um público e uma funcionalidade específica, assim como um gênero diferente, mas em relação ao propósito da argumentação, afirmamos que ambos tem como base a defesa da soberania da instituição eclesiástica, e sobretudo da figura pontifícia como autoridade, frente ao âmbito do poder temporal. É nesse sentido que defendemos a continuidade do pensamento egidiano tanto em seu *Espelho de Príncipe* quanto em seu tratado posterior *De ecclesiastica potestate*. Afirmamos que ambos os tratados, e não apenas os citados<sup>384</sup>, são formulados pelo autor com o intuito de defender a *potesta* plena papal, e mesmo que encontremos no *De ecclesiastica potestate* o ápice desse pensamento, os elementos citados que demonstram o caráter de delimitação cristã presentes no *De Regimine Principum*, demonstram a defesa de elementos que afirmam a presença do pensamento de superioridade do âmbito cristão sobre a temporalidade.

Assim, compreendemos o pensamento egidiano e as atitudes do agostiniano como de um partidário da *potesta* papal, não por intencionalidade declarada do mesmo, como afirmamos, mas sim como homem ligado a instituição eclesiástica, e como tal, que acredita nesses princípios.

Outro aspecto que destacamos, relaciona-se com a transmissão do texto egidiano após seu lançamento. Como já afirmado anteriormente, o tratado egidiano se consagrou como um dos mais lidos, comentados e transmitidos no período da Baixa Idade Média e Modernidade, em versões glossadas, comentadas e traduzidas. Durante os dois anos que constituíram a pesquisa, um aspecto que nos chamou atenção refere-se a aparente consagração do estudo do espelho egidiano a partir, principalmente, das glossas realizadas a partir do *De Regimine Principum*, e não da fonte original, destacando a glossa castelhana elaborada por Castrojeriz no ano de 1344. O contexto de elaboração dessa glossa, porém, diverge contextual e temporalmente do período de escrita do tratado original. Egídio escreve seu tratado, tendo como temporalidade a questão não apenas da subordinação e delimitação do poder temporal do rei de França, mas também um momento em que a autoridade suprema da instituição

---

384 Encontramos também no tratado *De renuntiatione papae* elementos que afirmam a superioridade do papa não apenas no âmbito temporal, mas também frente a própria instituição eclesiástica.



eclesiástica estava sendo contestada. Essas características, juntamente com o contexto histórico, relevam pressupostos que levam o autor a realizar sua escrita com um propósito que se ajusta ao espaço e tempo de seu pensamento. A historiografia, ao analisar as ideias egidianas, tendo como base não o texto original mas as glossas a partir dele realizadas, acaba por cometer equívocos que, com essa pesquisa, procuramos contribuir de forma a amenizar essas engano. Destacamos que a a *Glosa Castellana al Regimento de Principes* do franciscano Juan de Castrojeriz também foi utilizado nessa pesquisa, e percebemos que além de elementos aristotélico-tomistas, que constitui o principal elemento filosófico egidiano, Castrojeriz adiciona elementos neo-platônicos ao elaborar a glossa. Outro exemplo que poderíamos citar para diferenciar os trabalhos, relaciona-se com os exemplos bíblicos recorrentes utilizados na versão glossada. No texto egidiano, esses exemplos são inexistentes.

No estudo preliminar que presente na obra de Castrojeriz, Juan Beneyto Perez afirma que as contradições encontradas no pensamento egidiano são resultado de deficientes investigações históricas em relação ao autor.

Por fim, ressaltamos a questão da popularidade do tratado especular egidiano. A análise da fonte nos permitiu analisar a forma como este espelho é elaborado, tendo como principal característica sua sistemática que, de fato, conserva os pressupostos que auxiliam no regimento do reino. O regimento, para Egídio, é visto como uma totalidade de fatores que englobam não apenas o o governo da cidade e dos súditos, mas a casa, criados, filhos etc. Uma vez que constitui um manual aristotélico-tomista, discorre sobre vários temas, considerando o ambiente privado como constituinte do reino.

Outra questão que elencamos como característica da popularidade do tratado refere-se à estética do livro. Considerando a possibilidade de pensar na apreciação de uma estética literária, um dos motivos de tão ampla divulgação pode ser considerado a forma como o tratado fora redigido. Mesmo sendo escrito de forma escolástica, sendo considerado por alguns uma escrita enfadonha, o texto egidiano, além da característica funcional, possui uma leitura prazerosa e fluída, o que pode ter auxiliado na divulgação do tratado durante a Baixa Idade Média e Modernidade.

No século XVIII, porém, encontramos a decaída de interesse em relação ao *De Regimine* de Egídio Romano. Esse fato nos provoca a pensar na forma como esse tratado foi

utilizado até o período de esquecimento. Sobre essa questão, porém, presenciamos uma lacuna, que nos impulsiona a continuidade de pesquisa.

Esperamos que essa pesquisa auxilie a suprir algumas carências encontradas na historiografia que aborda o autor Egídio Romano, e em especial a continuidade de seu pensamento.

## REFERÊNCIAS

### Fontes:

CASTROJERIZ, Fr. Juan de. **Glosa castellana al Regimiento de principes de Egidio Romano**, 3 vols., ed. de Juan Beneyto Perez, Madrid, Instituto de Estudios Politicos, 1947.

EGÍDIO ROMANO. **Del reggimento di principi, volgarizzamento trascritto nel 1288**, publicato per cura de Francesco Corazzini, 1858

EGÍDIO ROMANO. *Liber de renuntiatione Papae*. Antonius Bladus excudebat, 1554.

EGÍDIO COLONNA. **Li livres du gouvernement des rois: a XIIIth century French version of Egidio Colonna's treatise De regimine principum**, New York, The Macmillan company: London, Macmillan, 1898.

EGÍDIO ROMANO. **Sobre o Poder Eclesiástico**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1989.

GIL DE ROMA. **Los errores de los filósofos**. Trotta. 2012

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. São Paulo: Loyola, 2001.

TREVISA, Jhon. **The Governance of King and Princes: John Trevisa's Middle English Translation of the “De regimine principum” of Aegidius Romanus**. Edited by D. C. Fowler, C. F. Griggs, and P. G. Remley. New York, 1997

### Bibliografia:

ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. *Notas sobre algumas concepções políticas e a França dos últimos capetos: as ambiguidades e as origens medievais da monarquia teocrática francesa*. **História Revista** - dossie história medieval da UFG. 2000. Vol. 5.

BARBOSA, João Morais; SOUZA, José Antônio de C. R. de. **O Reino de Deus e o Reino dos Homens. As relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

BAUMGARTNER, Frédéric. **Behind Locked Doors: A History of the Papal Elections**.

Palgrave Macmillan, 2003.

BEJCZYSTVÁN P. **Virtue Ethics in the Middle Ages: Commentaries on Aristotle's Nicomachean.** BRILL, 2008.

BERTELLORI, Francisco. *Lo que se puede decir – lo que se puede saber. (Los limites del lenguaje filosófico em un escrito anónimo de la Facultad de Artes de Paris hacia 1230)* In. DE BONI. **Lógica e Linguagem na Idade Média.** Porto Alegre. EDIPUCRS. 1995.

BETTENSON, Henry; MAUNDER, Chris. **Documents of the Christian Church.** Oxford University Press, 2011.

BRAY, Jennifer. **Concepts of Sainthood in Fourteenth Century.** University Library of Manchester, 1984.

BRIGGS, Charles F. **Giles of Rome's "De regimine principum": reading and writing politics at Court and University (c. 1275 – c. 1525).** Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

BRIGGS, Charles. *Late medieval texts and tabulae: the case of Giles of Rome, De Regimine Principum.* **Manuscriptia. A journal for Manuscript Research.** Saint Louis. 1993.

BORN, Lester. K. *The perfect prince: a study on thirteenth and fourteenth century ideals.* **Speculum,** Massachusetts, n. 3, 1928.

BORN, Lester. K. *The specula principis of the carolingian Renaissance.* **Revue Belge de Philologie et Histoire,** n. 12, 1933.

BROWN, Elizabeth. *Persona in Gesta: The image and deeds of thirteenth century capetians: the case of Philip the Fair.* **Viator.** n. 19. 1988.

BUESCU, Ana Isabel, *Um discurso sobre o Príncipe: a "Pedagogia Espacular" em Portugal no século XVI.* **Penélope: revista de história e ciências sociais,** Nº. 17, 1997.

CAMPBELL. G. J. *The Protest of Saint Louis.* **Traditio** 15 (1959), 405-18; Princeton University, 1957.

COMTE-SPONVILLE, André. **Pequeno Tratado das Grandes Virtudes**. Martins Fontes, São Paulo, 1995

CUNHA, Antônio Geraldo da. **Dicionário etimológico da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977

DE BONI, Luis Alberto. **A entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval**. Porto Alegre: EST Edições/Editora Ulisses, 2010.

DE BONI, Luis Alberto. *A aventura de um pobre cristão*. In: **De Abelardo a Lutero- Estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

DE BONI, Luis Alberto. **De Abelardo a Lutero: estudos sobre filosofia prática na Idade Média**, IPUCRS, Porto Alegre, 2003.

DE BONI, Luis Alberto. **Filosofia Medieval**. Textos. Porto Alegre: EdPUC-RS, 2000.

DE BONI. *Introdução ao Sobre o Poder eclesiástico*. EGÍDIO ROMANO. **Sobre o poder eclesiástico**. Petrópolis: Vozes, 1988

DE BONI, Luis Alberto. (Org.). **Idade Média: ética e política**. 2 ed. Porto Alegre: EdPUC-RS, 1996.

DE BONI, Luis Alberto. *O Surgimento das universidades e a questão do poder*. In: **Uma História da Filosofia: Verdade, Conhecimento e Poder**. Rio de Janeiro 1988 v II.

DENIFLE, H. e CHATELAIN, A. **Chartularium Universitatis Parisiensis**. Paris : Delalain, 1889-1897. 4 vols. vol. I, p. 70. n. 20.

DEL PUNTA,F; DONATI, S. LUNA, C. **Dizionario biografico degli italiani**. ed. F. Barroccini, M. Cavale (Rome, 1993), vol. 42 , vol. XLII.

DIETRICK, Déborah. *Problemas de transmisión textual em el De Regimine Principum de Gil de Roma*, **Revista de Humanidades**. V.15/16.

DONATI, Silvia. *Giles de Rome*. In: of KILWARDBY, Robert. **A Companion to the Philosophy**. BRILL, 2012.

DUBY, Georges. **A Idade Média na França (987-1460): de Hugo Capeto a Joana d'Arc.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

DUBY, Georges. **Idade média, idade dos homens.** São Paulo : Companhia das Letras, 1998.

DUBY, Georges e LACLOTTE, Michel (coord.). *História Artística da Europa. A Idade Média.* Tomo II. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1998

DUBY and Charles V. Langlois. **St. Louis, Philippe le Bel et les derniers Capétiens directs, III.** *Historie de France*, Paris. 1911.

DVORNIK, Francis. **Byzance et la primauté romaine**, Paris, 1964.

FERNANDES, Fátima Regina. *A Recepção do Direito Romano no Ocidente Europeu Medieval: Portugal, um caso de afirmação régia.* In: **História: Questões & Debates.** Curitiba, n. 41. Editora UFPR

FERNANDES, Fátima Regina. *Nem Roma, nem Avinhão, mas Pisa.* In: SOUZA, José A. de C. R. de. **As relações de poder : do Cisma do Ocidente a Nicolau de Cusa.**(Org. e coordenador). Porto Alegre: EST Edições, 2011.

FERNANDES, Fátima Regina. O Conceito de Império no Pensamento Político Tardo-Medieval. In: LIMA, Luís Filipe Silvério; SILVA, Luiz Geraldo (Orgs.). *Facetas do Império na História: Conceitos e Métodos.* São Paulo: Hucitec, 2008.

FERNANDES, Fátima Regina. *Teorias Políticas Medievais e a Construção do conceito de Unidade.* In: **História.** Vol. 28, no 2, Franca, 2009.

GAPOSCHKIN. *Boniface VIII, Philip the Fair, and the sanctity of Louis IX.* **M.C. Journal of Medieval History.** vol. 29 issue 1 March, 2003.

GARRETAS, Díez; JESÚS, María. *Juan García de Castrojeriz ¿Traductor de Egidio Romano? Poder y sociedad en la Baja Edad Media Hispánica.* Estudios em homenagem al profesor Luis Vicente Díaz Martín (coord. C.M. Reglero de la Fuente), I. Valladolid: Universidad, 2002.

GENET, Jean-Philippe. *General introduction.* In: **Four English Political Tracts of the Later**

**Middle Ages.** Ed. de Jean-Philippe Genet. Londres: University College, 1977 (Camden Fourth Series 18).

GILBERT, Felix. *The humanist concept of the prince and The prince of Machiavelli.* **The Journal of Modern History**, vol. 11, n. 4.

GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média.** Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

GUIMARÃES, Marcella. *De Cícero a Fernão Lopes, considerações sobre a amizade do Ocidente Medieval.* In **Convergência Lusíada**, n. 26, julho - dezembro de 2011.

HANSEN, João Adolfo. *Educando príncipes no espelho.* In: FREITA, Marcos Cezar de, JANOTTI, Aldo. **Origem das Universidades: singularidade do caso português.** São Paulo: Edusp, 1992.

HOLSTEIN, Bettina Elena. **A Commentary on the De predestinatione et prescientia, paradiso et inferno by Giles of Rome.** Basis of MS Cambrai BM 487 (455), Berlin 2007.

KANTOROWICZ, Ernest H. **Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KENNY, Anthony; BARBARO, Carlos Alberto. **Uma nova historia da filosofia ocidental.: filosofia medieval.** São Paulo. Loyola. 2008.

KNOWLES, David; OBOLENSKY, Dimitri. **Nova história da Igreja: A Idade Média.** Petrópolis, Vozes: 1974. v. 2.

KRYNEN, Jacques. **L'empire du roi: idées et croyances politiques en France (XIII-XV siècle).** Paris: Gallimard, 1993. p. 183

LAUAND, Luiz Jean. *Introdução [à tradução do De prudentia].* In: TOMÁS DE AQUINO. **A prudência: a virtude da decisão certa.** São Paulo: Martins Fontes, 2005

LAMBERTINI, R. *A proposito della costruzione dell'Oeconomica in Egidio Romano,* **Medioevo**, XIV. 1988.

LAMBERTINI, R. *Tra etica e politica: la prudentia del principe nel De regimine di Egidio Romano*, **Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale**, 1992.

LAMBERTINI, R. *The Prince in the Mirror of Philosophy. About the Use of Aristotle in Giles of Rome's De regimine principum*. **Moral and Political Philosophies in the Middle Ages, Proceedings of the Ninth International Congress of Medieval Philosophy**, Ottawa, 17–22 August 1992, B. C. Bazán, E. Andújar, and L. G. Sbrocchi (eds.), New York-Ottawa-Toronto 1995.

LAMBERTINI, Roberto. *Lost in Translation. About the Castilian Gloss on Giles of Rome's De regimine principum* In: **Thinking politics in the vernacular. From the middle ages to the renaissance**. G. Briguglia, Th. Ricklin, Fribourg/Suisse. Academic Press. Fribourg 2011.

LANGLOIS, Charles. *St. Louis, Philippe le Bel et les derniers Capétiens directs, III. Historie de France*, Paris. 1911.

LAUAND, Luiz Jean. **As virtudes cardeais revisitadas**. São Paulo: Cemoroc-Feusp. 2012.

LAUAND, Luiz Jean. **Provérbios e educação moral: a filosofia de Tomás de Aquino e a pedagogia árabe do Mathal**. São Paulo: Hottopos, 1997.

LAUSBERGER, Heinrich. **Manual de retórica literaria: fundamentos de una ciencia de la literatura**. Madrid: Gredos, 1975.

LE GOFF, Jacques. **O apogeu da cidade medieval**. SP: Martins Fontes, 1993.

LE GOFF, Jacques. **Para um novo conceito de Idade Média**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

LE GOFF, J. **São Luis: Biografia**. Rio de Janeiro: Editora Record, 1999.

LE GOFF, Jacques. **Os Intelectuais na Idade Média**, Lisboa: Gradiva , 1983.

LIBERA, Alain de. **A Filosofia Medieval**. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

LIBERA Alain de. **Pensar na Idade Média**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 1999.



MACHADO, José Pedro. **Dicionário etimológico da língua portuguesa**. 3 ed. Lisboa: Livros Horizontes, 1977.

MAGALHÃES, A.P.T. *Aspectos da educação de Felipe, o Belo: O “De regimine principum” de Egídio Romano*. In: **IV Jornada de Estudos Antigos e Medievais, 2006, Maringá. IV Jornada de Estudos Antigos e Medievais – Trabalhos completos – Universidade Estadual de Maringá; Maringá; 2005. v.1.**

MARIE, Joseph Nicolas. **Introdução à Suma Teológica**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

MIETHKE, Jürgen. **Las ideas políticas de La Edad Media**. Buenos Aires: Biblos, 1993.

MUNIZ, Márcio Ricardo Coelho. *Espelhos de conselheiros. Um possível gênero da literatura política ibérica*. In **Floema** (UESB), v. 1, 2005.

MUNIZ, Márcio Ricardo Coelho. **O Leal conselheiro, de Dom Duarte, e a tradição dos Espelhos de príncipe** – Tese de Doutorado –. São Paulo, Universidade de São Paulo/FFLCH, 2003.

NASCIMENTO, Carlos Arthur do. *A prudência segundo Santo Tomás de Aquino*. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 20, nº 62, 1993.

OAKLEY, Francis, **Los siglos decisivos: la experiencia medieval**. Madrid: Alianza, 1980.

PALACIOS MARTIN, Bonifácio. *El mundo de las ideas políticas em los tratados doctrinales españoles: los espejos de príncipes (1250-1350)*. In: **Europa en los umbrales de la crisis: 1250-1350, Actas da XXI Semana de Estudios Medievales**, Estella, 1994, Pamplona: Gobierno de Navarra, 1995

PEREZ, Juan Beneyto. **Estudo preliminar. In Glosa castelhana al Regimiento de príncipes**. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1947.

PICHÉ. **La condamnation parisienne de 1277**. Paris: J.Vrin. 1999.

PIEPER, Josef. *Estar certo enquanto homem: as virtudes cardeais*. **Videtur**. São Paulo, n. 11, 2000.

PIEPER, Josef. *Virtudes Fundamentais*. Lisboa: Aster, 1960.

PLATÃO. **República**. Lisboa: Fundação Calouste. Gulbenkian, 1990.

PREVITÉ-ORTON, C. W. **Historia da Idade Média**. Vol.V . Ed. Presença, Lisboa: 1972.

PRIETO, Maria Helena Ureña. **Política e ética: textos de Isócrates**. Presença, Lisboa 1989.

RASHDALL, Hasting. **The Universities of Europe in the Middle Ages**: Vol. 2, Part. 1, Ed., F.M. Powicke, A.B. Emden. Oxford: Clarendon Press. 1936.

RENNA, Thomas. **The prince, prudence, and property in Giles of Rome**. Michigan Academician, 200b

RINCÓN, David Nogales. *Los espejos de príncipes en Castilla (siglos XIII-XV): un modelo literario de la realeza bajomedieval*. In: **Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales**, nº 16.

RUBIO, Fernando. *De regime principum, de Egídio Romano, en la literatura castelhana de la Edad Media*. **Ciudad de Dios**, n. 173, 1960.

RUCQUOI, Adeline; BIZARRI, Hugo O. *Los espejos de príncipes em Castilla: entre Oriente y Occidente*. **Cuadernos de Historia de España**. Buenos Aires, n. 79, p. 7-30, Enero/Diciembre 2005.

RUIZ, Teofilo. **Reaction to Anagni**. Catholic Univ. of America Press. Washington D.C. 1979.

SANTANA, Eliane Veríssimo; DIEHL, Rafael. Mesquita. . *"Vincere vitia et se ipsum virtus est morum - As virtudes como instrumentos políticos nos Espelhos de Príncipes de Egídio Romano e Álvaro Pelayo*. In: **V Congresso Internacional de História, 2011**, Maringá. Anais do V Congresso Internacional de História, 2011.

SCHAFF, Philip. **History of the Christian Church: The Middle Ages**. A Hendrickson Publishers. 1996.

SCHULZ. *Peter von Murrhone - Papst Celestin V - na Zeitschrift für Kirchengeschichte, XVII (1897), 481*.

SEGRE, Cesare. *Le forme e le tradizione didattiche*. In: JAUSS, Hans Robert (dir.). **La**

**littérature didactique, allégorique et satirique: partie historique.** Heidelberg: Carl Winter – Universitäts Verlag, 1968.

SHAW, K. E. *Provincial and Pundit: Juan de Castrojeriz's version of De Regimine Principum.* **Bulletin of Hispanic Studies.** 38 (1961).

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SOARES, N. N. C. **O príncipe ideal no século XVI e a Obra de D. Jerônimo Osório.** Coimbra: INIC, 1994.

SOUZA, José Antônio de. *O pensamento gelasiano a respeito das relações entre Igreja e o Império Romano Cristão.* **Leopoldianum,** n. 31, 1984.

STADLER. Thiago David. **O Poder das Palavras a Idealização de um Princeps – epistolário cruzado entre Plínio, o jovem e Trajano (98 – 113 D.C).** Dissertação de Mestrado. Curitiba 2010.

STRAYER, Joseph R. *Defense of the Realm and Royal Power in France.* In: **Medieval Statecraft and the Perspectives of History,** ed. John F. Benton and Thomas N. Bisson. Princeton, 1971.

STRAYER, Joseph R. **The Reign of Philip the Fair.** Princeton: Princeton UP. 1980.

STREFLING, Sérgio Ricardo. *A disputa entre o Papa bonifácio VIII e o Rei Filipe IV no Final do Século XIII.* **Revista Teocomunicação,** Porto Alegre, 2007.

SOUZA, José A. de C. R. de. **As relações de poder : do Cisma do Ocidente a Nicolau de Cusa.** (Org. e coordenador). Porto Alegre: EST Edições, 2011.

SOUZA, José A. de C. R. de. **As relações de poder na Idade Média Tardia:** Marsílio de Pádua, Álvaro Pais O. Min. e Guilherme de Ockham *O. Min.* Porto Alegre: EST Edições, 2010.

SOUZA, José Antônio de C. R. de. *Bernardo de Claraval e Bonifácio VIII: Nos 850 anos da morte do primeiro e 700 anos do segundo.* In: **TEHOLOGICA,** 2a série, no 38, v. 2, Braga,

2003. pp. 373-383.

SOUZA, José Antônio de C. R. de (Org.). **O Reino e o Sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

STAICO, Ubaldo. *Retórica e política in Egidio Romano. Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*. **Spoletto**. 1992

TORRELL, Jean-Pierre. **Iniciação a S. Tomás de Aquino**. S. Paulo, Loyola, 1999..

TIERNEY, Brian. *The crisis of church and state: 1050-1300*. New Ed. University Of Toronto Press (Canada), 1988.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **A Universidade Medieval**. 2 ed. Porto Alegre: EDIPUCRS. 2000.

ULLMANN, W. *Princípios de gobierno y política en la Edad Media*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

ULLMANN, Walter. **Historia del pensamiento político en la edad media**. Barcelona: Ariel, 1997.

VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na idade média ocidental: séculos VIII a XIII**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

VAZ, H. C. L. **Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

VELASCO, Jesús D Rodríguez. *La historia como base argumentativa de la Literatura ético-política en Europa, ca. 1100-1350*. **Epos 12** 1996.

VERGER, J. **Cultura, ensino e sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII**. Bauru: Edusc, 2001.

VERGER, J. **Homens e saber na Idade Média**. Bauru: Edusc, 1999.

WIELOCKX. *La censure de Gille's of Rome*. **Bulletin de philosophie médiéval** n. 22. 1980.

WIPPEL, J. The Condemnations of 1270 and 1277 at Paris. **The Journal of Medieval and Renaissance Studies**, vol. VII, 1977.

ZABALA, Javier López de Goicoechea. *La glosa castellana al de Regimine Principum (1280) de Egidio Romano – La reducción aristotélica*. **Revista Jurídica de la Universidad Alfonso X el Sabio**, II. 2000.

## ANEXOS

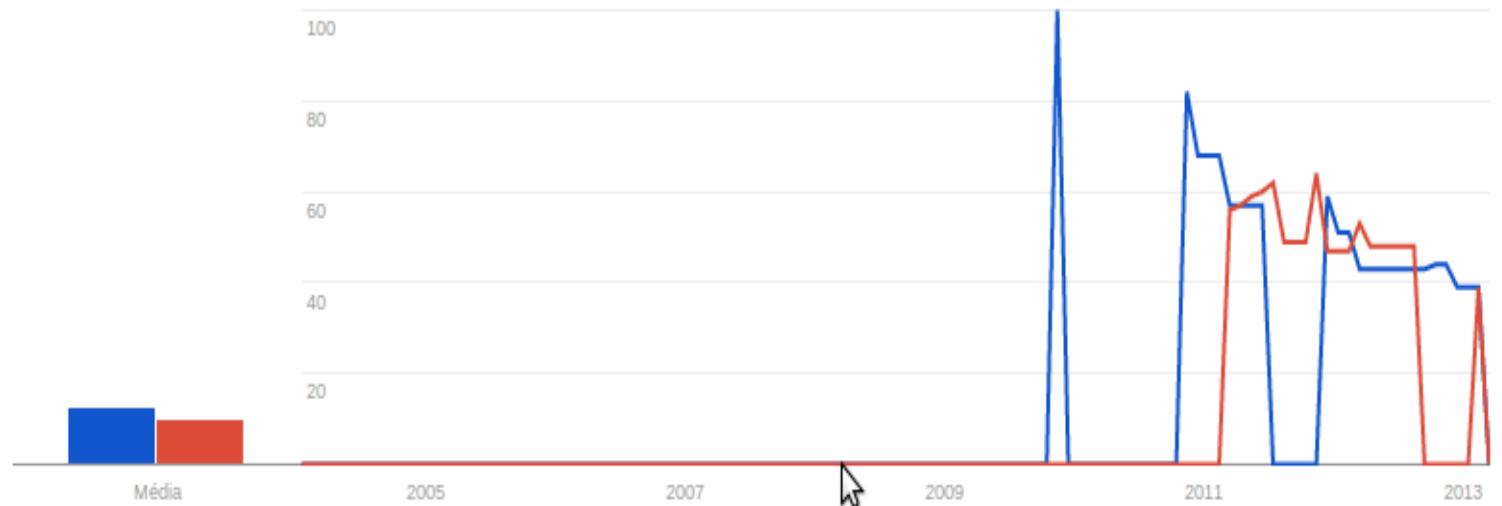
<b>TEMAS</b>	<b><i>DE REGIMINE PRINCIPUM</i></b>
BEM COMUM	Livro I. Primeira parte. Cap. IV, V, XI, XII, XIII
CONCEITO DE VIRTUDES	Livro I, Segunda parte Cap. III, IV, V
PRUDÊNCIA	Livro I, Segunda parte Cap. VI, VII, VIII, IX
JUSTIÇA	Livro I, Segunda parte Cap. X, XI, XII, Livro III, Segunda parte Cap. XXII, XXIII, XXIV, XXV, XXVI, XXVII, XXVIII
FORTALEZA	Livro I, Segunda parte Cap. XIII, XIV
TEMPERANÇA	Livro I, Segunda parte Cap. XV, XVI

*Tabela 1: Distribuição dos Principais Temas em capítulos do tratado De Regimine Principum*

## Interesse ao longo do tempo ?

O número 100 representa o volume de pesquisa máximo

Títulos das notícias ?  Previsão ?



*Desenho 1: Evolução de pesquisa pelos termos De Regimine Principum e Egídio Romano, Gil de Roma, Ægidius Romanus, Egidio Colonna nos principais indexadores*

De Regimine  
Principum

Egídio  
Romano, Gil  
de Roma,  
Ægidius  
Romanus,  
Egidio  
Colonna