

Vincere Vitia Et Se Ipsum Virtus Est Morum – As Virtudes Como Instrumentos Políticos nos Espelhos de Príncipe de Egídio Romano e Álvaro PelayoEliane Veríssimo de Santana
Rafael de Mesquita Diehl

Resumo: Encontramos durante o período conhecido como Idade Média Tardia um conjunto de argumentações teóricas que visam o fortalecimento das esferas do poder temporal e espiritual. Se até o século XIII as duas principais instituições existentes e reconhecidas na cristandade latina eram o Papado e o Império Romano Germânico, essa realidade muda a partir do amadurecimento de argumentações jurídico-teóricas que fortalece a instituição do *Regnum*. Esse fortalecimento inicia-se no mesmo momento em que o Império não possui mais o caráter de universalidade e a *Plenitudo Potestates* dos Papas começa a ser questionada. É nesse contexto de transformações que encontramos os protagonistas do presente artigo. Na tentativa de formular respostas no âmbito teórico para deter o enfraquecimento do poder papal tanto frente ao poder régio, quanto frente à tentativas de superioridade da autoridade papal frente a Igreja, representada por teorias Conciliares, encontramos os teóricos Egídio Romano, pertencente a ordem dos Agostinianos e Alvaro Pelayo, pertencente a Ordem dos Frades Menores. Esses dois teóricos refletem cada um a sua instituição de ensino: Egídio, Mestre em Teologia, formado pela Universidade de Paris, onde priorizava-se o estudo dessa arte; e Pelayo Doutor em Direito Canônico, pela Universidade de Bolonha, a qual priorizava o Direito. Ambos também escrevem tratados doutrinários, que objetivam a contenção da figura régia, através de 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. Os tratados doutrinários conhecidos como Espelhos de Príncipes constituem-se de obras que possuem um caráter propedêutico, que visam construir modelos teóricos de conduta régia baseado em princípios cristãos de virtude, objetivando a legitimação e institucionalização da figura régia. O *De Regimine Principum* (1277-79) de Egídio Romano é escrito a pedido do Rei Capeto Felipe III para instrução de seu filho Felipe IV, futuro Felipe o Belo da França e o *Speculum Regum* (1341-44) de Pelayo, dedicado ao rei Afonso XI de Castela. Assim, pretendemos analisar no presente artigo, a forma como as distintas formações dos citados autores auxilia na construção da linha de pensamento que cada um segue para elaborar teorias que intentam a delimitação e a contenção régia e, ao mesmo tempo, e de forma sutil, o fortalecimento da supremacia do poder papal. Nesse sentido, observamos que, mesmo por vezes citando as mesmas vozes de autoridade e conhecedores da tradição especular, esses autores formulam teorias distintas objetivando o mesmo fim: a institucionalização e delimitação da figura régia e a supremacia do poder espiritual frente ao temporal. Para o estudo de ambos os Espelhos de Príncipes, utilizaremos principalmente de estudos de Teoria Política Medieval, dialogando com a História Social e Cultural, de forma a estudar a relação entre a produção de concepções teóricas com as formas e atuações de poder.

Palavras-chave: Espelhos de Príncipes, Alvaro Pelayo, Egídio Romano, Teoria Política, Poder Régio, Poder Papal.

O século XIII é marcado no âmbito político da Cristandade ocidental pelo auge do poder papal e pelo crescente fortalecimento do poder régio no âmbito interno (sobre a nobreza e o clero do reino), bem como no âmbito externo (frente às pretensões universalistas do Império). Contudo, este fortalecimento do poder régio coincide com um enfraquecimento do poder do Papado e do Império na Cristandade, haja vista que vai se afirmando cada vez mais o princípio de que *rex imperator in regno suo*.¹ Desta forma, o Império cada vez mais acaba tornando-se apenas mais um dentre os demais reinos cristãos, ao passo de que os poderes e atribuições do Papado, especialmente no campo temporal, passam a ser cada vez mais questionados e contrariados. Assim, cremos que o fortalecimento do poder régio é um dos fatores determinantes para as transformações políticas, sociais e culturais que caracterizam a passagem do século XIII para o XIV. Assim, nosso objetivo nessa presente pesquisa consiste em analisar de que forma podemos verificar algumas transformações a nível teórico em dois tratados do gênero Espelhos de Príncipes que foram produzidas no período acima mencionado: o *De regimine Principum* de Egídio Romano (redigido entre 1277-1279, dedicado ao rei Felipe IV de França), e o *Speculum Regum* de Álvaro Pelayo (escrito entre 1341-1344, dedicado ao rei Afonso XI de Castela).

Nosso enfoque teórico se concentra basicamente entre 1250 a 1344. A corte régia de França começa a destacar-se a partir da segunda metade do século XIII como um local de produção de concepções teóricas de legitimação e fortalecimento do poder régio.² Ao mesmo tempo, o Império perde força devido ao longo interregno e disputas internas que sucederam o final do reinado de Frederico II em 1250. Dessa forma, na passagem do século XIII para o XIV é o poder régio Francês que reivindica maior autonomia e a proeminência sobre o clero de seu reino frente às pretensões políticas do projeto de Teocracia Pontifícia, o que acaba por colocá-lo em conflito com Bonifácio VIII, no qual envolvem-se em nível teórico principalmente indivíduos formados na Universidade de Paris como o agostiniano Egídio Romano, o dominicano João Quidort e o autor anônimo da *Quaestio in utramque partem*.³ O conflito resultará em um desgaste para o prestígio e o poder político temporal do Papado, o que pode ser ilustrado pela transladação física da Sé Pontifícia de Roma para Avignon provisoriamente sob Clemente V e institucionalmente sob João XXII.⁴ Contudo, após 1313 o Império volta a se reestruturar com Henrique VII, que mantivera com as atuações políticas sobre as cidades do Norte da Itália, o que continuou sob seu sucessor Luis IV a partir de 1316. Ao mesmo tempo, o Papado aproxima-se das pretensões políticas franco-angevinas, o que o coloca novamente em confronto com o Império. O confronto entre o papa João XXII e o Luis IV terá grandes proporções, envolvendo não somente os círculos políticos, mas também toda a Ordem franciscana. Neste conflito se envolverá Álvaro Pelayo com seus escritos *epistula ad quosdam cardinales de auctoritate papae* e *De statu et planctu Ecclesiae*, posicionando-se a favor de João XXII⁵, o que lhe renderá uma nomeação episcopal para a diocese portuguesa de Silves, onde entrará em conflito com Afonso IV⁶, sinal evidente de que os problemas entre os poderes espiritual e temporal já não se restringiam mais à França e ao Império.

Um dos ambientes produtores de saber e de concepções teóricas políticas na Idade Média foram as Universidades. Os historiadores costumam estabelecer uma classificação para as universidades medievais em dois modelos: o bolonhês e o parisiense. Isso significa que, em linhas gerais, as universidades do Ocidente medieval acabaram adotando modelos organizacionais e institucionais semelhantes aos modelos originados do *Studium Generalis* de Bolonha e da *Universitas Studiorum* de Paris. Para nosso presente estudo, interessa-nos recordar brevemente as características gerais das Universidades de Paris e Bolonha por serem elas o ambiente principal de formação dos dois autores que pretendemos analisar.

A Universidade de Paris surge através da associação de vários *studia* que se tornam reconhecidos pelo Papado e pelo Rei como *universitas* em meados do século XIII recebendo estatutos e intervenções diretas de diversos Papas. Predominava nessa Universidade o estudo das Artes Liberais e da Teologia e recebeu bastante influência dos estudos e reinterpretação das obras de Aristóteles.

As escolas de Direito de Bolonha se consolidam institucionalmente como Universidade por volta de 1250, apoiando-se no Papado contra o Imperador Frederico II que buscava diminuir o prestígio das escolas bolonhesas em proveito do *studium* que fundara em Nápoles.⁷ Institucionalmente, o modelo bolonhês comportava uma federação de estudantes que contratavam mestres, e se constituía de um conjunto de escolas em torno de uma mesma área de conhecimento: o Direito, tanto civil quanto canônico.⁸ Já a partir do século XII, Bolonha formara uma “escola dos comentadores” que buscavam comentar os textos do *Corpus Iuris Civilis* de Justiniano reinterpretando-os para se adequarem às novas correntes filosóficas e com as legislações comunais. Foi também em Bolonha entre os séculos XII e XIII que se formaram os principais canonistas e glosadores das *Decretales*.⁹

Naturalmente não são tanto as configurações organizacionais das duas universidades que aqui nos interessam, mas os saberes nelas produzidos e sua inserção no contexto político e social da Cristandade latina nos séculos XIII e XIV. As universidades são parte das transformações políticas, sociais e culturais da Plena Idade Média. O estudo, produção e difusão desses saberes, embora não de uma forma determinista, está ligada aos interesses políticos do Papado, do Império e dos Reinos. Embora a nível institucional as intervenções mais diretas couberam aos papas, os reis e imperadores também procuraram cercarem-se de indivíduos com formações universitárias para que esses formulassem construções teóricas que legitimassem e fortalecessem suas aspirações políticas. É nesse sentido que devemos entender o apoio dos poderes papal, imperial e régio às universidades, conforme aponta Verger.¹⁰ Por outro lado, ainda segundo Verger, a universidade fornecia aos poderes funcionários para suas cortes, exercendo as funções de chanceleres, juristas, conselheiros, etc.¹¹ Interessam-nos esses aspectos pelo fato de que pretendemos analisar concepções de teóricas enunciadas em dois tratados de natureza política e moral, escritos por indivíduos formados no âmbito universitário e dirigido a monarcas da Cristandade latina. Naturalmente, o ambiente universitário não foi o único que moldou a formação de Egídio Romano e Álvaro Pelayo, contudo, nos focamos nesse aspecto por pretendemos analisar como a distinta formação de ambos formou argumentos distintos para um mesmo discurso: o de delimitação e contenção do poder régio como meio indireto de fortalecimento teórico da supremacia do poder espiritual sobre o poder temporal.

A discussão sobre os regimes políticos e sobre a função da lei e da autoridade gera, nesse contexto da formação de teorias legitimadoras, o desenvolvimento de tratados doutriniais conhecidos como Espelhos de Príncipes, que constituem-se de obras de caráter político-pedagógico que visa a institucionalização da figura régia. Os tratados doutriniais conhecidos como Espelhos de Príncipes, *speculum* ou *specula Principum*, constituem-se, durante o período medieval, de escritos de cunho político-pedagógico que objetivam construir, através de propostas de modelos teóricos de conduta baseados na ética cristã, uma imagem ideal de rei, apontando as virtudes, valores, ações e comportamento necessários ao soberano, supondo, assim, a imagem de um governante perfeito, exemplo de bom governo, auxiliando na legitimação e institucionalização da figura régia. Caracterizados por adicionarem ao regimento do governo um ideal cristianizado, esses manuais procuram instituir um caráter cristão as funções régias ligadas a lei e a justiça, transformando assim, o monarca em representante e defensor da *respublica christiana*.

Ressaltamos que, mesmo que esse gênero tenha características comuns na finalidade de instruir o príncipe para exercer o bom governo, podemos estabelecer algumas diferenças que caracterizam a obra a depender do contexto espacial em que foi produzido, sendo possível a divisão entre os de origem oriental, caracterizados por um ensinamento baseado em provérbios e sentenças; e os ocidentais, que baseiam-se em vozes de autoridade construídas ao longo da tradição especular, além de exemplos bíblicos.¹² Como nosso estudo visa analisar dois Espelhos que foram produzidos no medievo ocidental, importamos analisar brevemente a tradição especular que influencia na produção dos tratados em questão.

Embora a preocupação de elaboração de tratados que visam a instrução moral de homens ligados ao governo remontem à Antiguidade Clássica, é no período medieval (ou Baixa Idade Média) que esses tratados alcançaram seu auge.¹³ Utilizando, além dos textos bíblicos, obras que abrangem desde poemas Homéricos, passando por Platão e Aristóteles, Plínio, o Jovem, Sêneca, Cícero, Sto. Isidoro de Sevilha, Sto. Agostinho etc., esse tratado doutrinário busca nessa tradição vozes de autoridades, que, adaptadas ao contexto de mudanças dos séculos XIII e XIV, irão auxiliar na formação de modelos teóricos e moralizantes do príncipe cristão: virtuoso, legislador e protetor da cristandade.¹⁴

Essa preocupação com a elaboração de teorias sobre o modelo ideal do príncipe é construído, durante o período medieval, em conceitos ligados à ética e à moral cristã. Nesse debate entre modelo proposto e figura já existente, preza-se pela necessidade de domínio das virtudes morais, previamente estabelecidas, através da cristianização das mesmas. O rei bom é aquele que preza pela justiça, que defende os estudos e estuda: o Prudente, aquele que não tem concupiscência.

Além dessa característica, percebemos como conceitos como Justiça e seu oposto Tirania são constantemente referidos nesses tratados. Geralmente, com poucos exemplos dentro dessa tradição especular que fogem a essa característica, a virtude da Justiça é a mais citada e utilizada para estabelecer a soberania e legitimidade do governante. O rei justo é o mais exaltado nesses tratados, sendo sempre citado esse exemplo em oposição ao rei tirânico, constantemente repudiado nesse ocidente medieval.

Por tratar-se de um gênero que possui um caráter propedêutico, esses textos possuem grande preocupação com a forma de escrita, privilegiando a argumentação expositiva e que expressa com exatidão a proposta do autor. Seguindo o exemplo do método escolástico, esses tratados apresentam uma estrutura que ressalta a preocupação em delimitar e expor de forma objetiva. Encontra-se, geralmente, uma dedicatória do texto ao futuro governante, além de um panorama geral do objetivo almejado e seguindo, durante os capítulos, os quais são titulados de forma que expõe brevemente o que será analisado nas páginas que seguem.

Como um espelho de virtuosidade, esse rei possui uma dimensão que ultrapassa o caráter meramente político, chegando a reverberar no social, servindo este rei como modelo a ser seguido pelos seus súditos. Geralmente solicitado por governantes para instrução de seu primogênito, esses livros de aconselhamento, buscam estabelecer, através de princípios baseados na virtude e ética cristã, modelos de governantes que aproximassem no âmbito da *potestas* e afastando, por sua vez, e de forma sutil da *auctoritas* e da *Plenitudo Potestatis* dos Papas, submetendo, assim, através da cristianização das virtudes necessárias ao governante, o regimento do reino à ética cristã.¹⁵

Nosso objetivo aqui é analisarmos como as virtudes são utilizadas no *De regimine principum* de Egídio e no *Speculum Regum* de Pelayo como elementos de delimitação e contenção do poder régio e suas atribuições. Para tanto, buscaremos evidenciar como os ditos autores constroem e referenciam seus argumentos objetivando estabelecer limites éticos para a atuação do monarca, o que naturalmente é também uma limitação de caráter político do poder

régio. Assim pretendemos demonstrar como duas formações universitárias distintas e diferentes influenciaram na estruturações dos ditos tratados, utilizadas como instrumentos teóricos que visam um mesmo objetivo. Para tanto, faremos um breve panorama de ambos autores e do contexto de suas respectivas obras, seguido de uma análise de como ambos utilizam as virtudes como elementos para argumentação.

Egídio Romano, também conhecido Gil de Roma ou Egidio Collona, não pertence, como já se mencionou afirmar, a famosa família dos Collona, sendo o apelido que lhe foi dado devido a região onde nasceu, próximo a Coluna de Marco Aurélio.¹⁶ Ingressa na ordem dos Eremitas de Santo Agostinho ainda jovem. Estuda na Universidade de Paris, onde durante os anos de 1269- 1272 tem aulas com Tomás de Aquino, entrando em contato com a filosofia aristotélico-tomista, que irá acompanhar durante toda sua obra. Antes de concluir seus estudos na citada Universidade, posicionando-se contra a condenação das 219 teses por parte do bispo local Estevam Tempier, em que incluíam algumas teses de seu mestre, sendo acusadas de aristotelismo ortodoxo e averroísmo, Egídio toma partido de seu mestre, já falecido, sendo proibido de concluir seus estudos e lecionar na Universidade de Paris. Permanece na Itália durante os anos de 1279-1285, onde alcança o cargo de Vigário Geral da Ordem dos Agostinianos. Ensina em *La Sorbone*, onde entra em contato com a Casa Real francesa, escrevendo, conciliado com seu Magistério, a pedido do rei Capeto Felipe III da França, o *Espelho de Príncipe De Regimine Principum*, destinado à Felipe IV, o Belo. Auxiliado pelo Papa Honório IV, voltou a Paris onde conseguiu terminar seus estudos, obtendo título de mestre em Teologia. Em 1292 torna-se Supervisor Geral da ordem dos agostinianos, na qual seus textos passam a ser de leitura obrigatória da ordem. Amigo de Benedito Caetani, que tornar-se-ia o Papa Bonifácio VIII, é nomeado por este em 1295 bispo de Bourges. Egídio Romano vive no contexto entre as disputas de Filipe, o Belo e Bonifácio VIII, e encontra-se entre os dois protagonistas deste embate. Com a morte de Bonifácio VIII, Egídio, adapta-se as modificações no panorama político. Com 117 tratados doutrinários escritos, falece em 22 de dezembro de 1316 na corte pontifícia, em Avignon.¹⁷

O *De Regimine Principum* é considerado, dentro da tradição dos Espelhos de Príncipe, um dos tratados doutrinários mais lidos e transmitidos da teoria política medieval, reverberando pela modernidade, sendo traduzido para diversas línguas e citado por autores como Dom Duarte e Dante Alighieri. 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 influência também pode ser presenciada na forma de estruturação do tratado egidiano. Constituído de três livros que trata da 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.¹⁸

Para o estudo em questão, centramos nosso olhar na Segunda Parte do Primeiro livro, onde nosso autor trata das virtudes. Nessa parte, subdividida em 34 capítulos, Egídio trata de estabelecer as virtudes necessárias ao regimento do reino, iniciando por definir as Potências da Alma, e definindo qual pode ser considerada como virtude. Assim segue as Potências menores: vegetativas, pois relacionam-se com a natureza vegetal, não podendo possuir virtudes; as Medianas: relacionadas com a parte sensitiva dos homens, os cinco sentidos, onde pode haver virtude, mas, segundo o autor, apenas por acidente; e por fim as Altas: diz respeito a Vontade e relaciona-se ao entendimento e ao Apetite Intelectivo. Para Egídio essa última potência assemelha o homem a Deus e aos anjos, e nela podemos encontrar a virtude. Dentro dessas Potências da Alma, nosso autor afirma que o Apetite intelectual engloba também o sensitivo, pois este pode-se guiar pela razão, e que tanto o Apetite Intelectivo quanto o

Sensitivo deve vestir-se de sabedoria, ciência e de Prudência, pois essa é guia de todas as virtudes.

A seguir Egídio define as virtudes entre intelectuais e morais, afirmando que o objetivo do tratado é analisar somente as virtudes morais - Prudência, Justiça, Fortaleza e Temperança. A elencação e definição dessas virtudes, que passam por uma cristianização de definição e valores, é que constitui a base para o desenvolvimento de todo o tratado egidiano.

Cabe salientar que, embora não despreze as virtudes da Fortaleza e Temperança, através da análise da fonte, percebemos a relevância que o autor dá para as virtudes da Prudência e da Justiça, as quais o autor relaciona com a prática política. 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. Sobre a primeira, Egídio afirma que ousadia fortalece mais o homem que o medo, e que mesmo que essas duas sejam contrárias a fortaleza, antes o homem deve se atrever a ousar que se submeter aos terrores. Citando o III Livro das Éticas, o autor elenca sete formas da fortaleza e qual delas deve o rei possuir, sendo: a civil, ligada a honra; a servil, ligada aos receios; fortaleza ligada a cavalaria; fortaleza de fúria; de costume; bestial e fortaleza boa e virtuosa, sendo essa a maior de todas, mais importante e necessária para o príncipe. Por fim, a última virtude tratada, a Temperança, relaciona-se com os sentimentos do príncipe e que refreia as deleitações do sentido. Divide-se em 4 formas relacionadas a abstinência de comer, a sobriedade, ao casto e a limpeza do corpo.

As virtudes da Prudência e da Justiça recebem maior atenção do autor, sendo dedicado oito capítulos para essas duas virtudes. A definição do conceito dessas virtudes recebe grande carga cristã, servindo de instrumento para submeter a política do príncipe aos ideais cristãos e do Bem Comum que são defendidos pela prática e desenvolvimento dessas virtudes. O conceito formulado por egídio no capítulo dedicado às virtudes, no Primeiro Livro, principalmente os das virtudes da Prudência e da Justiça, é retomado no Terceiro Livro, onde Egídio relaciona as definições com o governo da cidade, teorizando sobre a aplicação das virtudes elencadas no regimento do reino em tempos de paz e em tempos de guerra.

Diferenciando da tradição especular, Egídio elege a virtude da Prudência como primeira e principal virtude a ser tratada em seu Espelho. Segundo o autor, a Prudência, virtude base para a constituição da Filosofia Moral e das obras dela derivadas, é definida como guia de todas as demais virtudes por esta ligada tanto às virtudes morais quanto as intelectuais: “*Viso quid est prudētia: & ostenso q p prudētia recte dirigimur i bonú fine in quem inclināt uirtutes morales: restat oñdere q decet reges & príncipes eē prudētes*”.¹⁹

Além de servir como guia para as demais virtudes morais, Egídio também afirma a Prudência como indispensável para a legitimação régia. Segue o texto elencando razões pelas quais o príncipe deve ser prudente: primeiro, para que não leve “falso nome”, que seja reconhecido como verdadeiro regedor, uma vez que quem não possui Prudência não se pode governar nem a si próprio nem aos outros; segundo, para que não se tornem tiranos, pois estes preferem as riquezas terrenas às virtudes; terceiro, porque sem a Prudência não seriam senhores, uma vez que todos os governantes são prudentes.

Egídio, influenciado por seu mestre na definição que este faz da virtude da Prudência, nas questões 47 a 56 na segunda parte da Segunda Parte da Suma Teológica, onde é definida como *recta ratio agibilium*, e portanto intimamente ligada a ação prática, utiliza-se dessa definição tomasina para elaborar seu conceito dessa virtude.²⁰ Para Egídio o exercício da Prudência, aplicada a prática, é dividida em analisar a situação e a partir dessa análise se tomar uma ação. O conhecimento da realidade é apenas parte da prudência, a outra constitui-se em transformar a realidade percebida em ação:

Quare prudétia ut cōparat ad uirtutes morales sic diffiniri quod pōt quod est perféctio intelléctus siue quod est bona qualitas mentis diréctiua in fine uirtutú moraliú. Secúdo pōt comparari prudétia ad uirtutes inteléctuales repléctu quorú est pceptiua: prout eni ad plens spéctat si circa agibilia bene negociari uolumus tria hére debemus. [...]

Prudétia ergo respectus uirtutis inuétiuæ & iudicatiuæ dicir esse pceptiua: quia q illae inueniút & iudicát ista pcepit ut Fiat. Prudentia ergo imediatius dirigit in opa fienda eo q pcpiat illa fieri quã faciat uirtus inuétiuæ & iudicatiua: cú ergo in moralibus actus & opa dicátur esse potiora.²¹

Baseando-se nesse aspecto prático para defender o uso da Prudência aplicada ao regimento do governo, essa virtude moral se diferencia das demais não apenas por estar ligada também às virtudes intelectuais, mas também por esse caráter ativo que ela possui. 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.

A seguir da Prudência, Egídio passa a analisar a Justiça, informando duas principais partes constituintes desta virtude: uma mais geral, chamada de Justiça Legal, que cumpre os mandamentos da lei, que auxilia no cumprimento de todas as outras virtudes. A outra parte constitui-se da justiça espiritual, chamada de Justiça Igual, que iguala todas as coisas e todos os homens. Segue explicando a forma como essa virtude se diferencia das demais, uma vez que esta ordena o homem em relação a outros homens, ao príncipe que possui as leis, a cidade a quem destina-se as leis e as 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. A Justiça, assim como a virtude da Prudência, para Egídio, relaciona-se com o homem quando este é bom. Assim, percebe-se a relação elaborada por Egídio que um rei bom, é um rei justo. Ainda influenciado pelo pensamento aristotélico-tomista, Egídio afirma que a prosperidade do reino depende da Justiça, pois a Justiça faz com que o homem seja bom e virtuoso, pois obriga o cumprimento das demais virtudes, e também porque obriga todo o povo a obedecer seu príncipe e as leis.

Por fim, Egídio informa quatro razões porque os reis devem ser justos: Primeiro por ser o juiz principal, e que deve estabelecer as leis e regras que os homens devem obedecer:

Debet ét rex esse tantae iustitiae & tantae aequitatis: ut possit ipás leges dirígere. cú in aliquo casu leges obseruari nó debeát: ut infra patebit. Dubiare ergo ultrú rex debeat eé aeqlis & iustus. est dubitare utrú ipa regula debeat esse regulata.²²

Mas nosso autor ressalta que se o 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; segundo porque a Justiça “ilumina” todas as outras virtudes e convém ao rei ter muitas virtudes, pois são resplandecidas pela Justiça; terceiro porque o rei sendo justo, ele toma da justiça a bondade e estende a seu reino; a quarta razão para o rei ser justo, relaciona-se ao mal pode-se estabelecer no reino quando falta ao rei a virtude da Justiça. 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.

Através da análise dos capítulos dedicados às virtudes morais, principalmente os dedicados a Prudência e a Justiça, percebemos a importância que Egídio dá a utilização dessas virtudes, submetidas a um filtro cristão, para auxiliar no regimento do governo, com intuito final de encaminhar seu reino para o objetivo final do Bem Comum, fim último e ideal para o governo secular, mas que possui também caráter transcendental. Percebemos essa relação elaborada por Egídio como uma forma de delimitar e conter o poder régio, submetendo a política do príncipe à ética cristã.

Destarte, ressaltamos que nosso autor não define unicamente a virtude da Prudência e a Justiça como elementos de legitimidade do príncipe. Um rei temperado é legítimo e um rei

forte é legítimo, mas a Prudência, virtude que guia todas as outras, como principal virtude moral, ligada também às virtudes intelectuais, extremamente ligada a ação e a Justiça, que ilumina as outras virtudes e obriga o homem a obedecer as demais virtudes, são as principais, segundo Egídio, para a legitimação, e conseqüentemente para a contenção régia.

Álvaro Pelayo, também chamado de Álvaro Pais (em latim *Alvarus Pelagius*) nasceu na Galícia em 1275, filho bastardo do nobre D. Payo Gomez Chariño, almirante do reino de Castela. Foi criado na infância na corte de Sancho IV de Castela²³, tendo possivelmente freqüentado a escola catedralícia de Santiago de Compostela. Foi ordenado sacerdote provavelmente entre os anos de 1293-1296²⁴, tendo seguido depois para Bolonha onde estudou Direito Canônico chegando ao grau de Doutor.²⁵ Em 1304 ingressou na Ordem dos Frades Menores por influência de Frei Gonçalo Gómez, que era ministro-geral dos franciscanos naquele ano.²⁶ Durante os anos que permaneceu na Itália envolveu-se no conflito entre o papa João XXII e o imperador Luís IV, tendo sido nomeado Penitenciário Apostólico de Avignon em 1330 onde exerceu o ofício de confessor do Sumo Pontífice e dos Cardeais da Cúria Papal.²⁷ Em 1333, o Romano Pontífice colocou Frei Álvaro como Bispo na diocese de Silves, sul de Portugal.²⁸ À frente do bispado de Silves, Álvaro Pelayo entrou em conflito com Afonso IV de Portugal²⁹ devido ao fato de este cobrar tributações do clero (o que violava os cânones 43 e 46 do IV Concílio de Latrão ainda vigentes na legislação canônica da época), taxações estas impostas principalmente para custear as guerras no monarca português contra Afonso XI de Castela, ação essa a qual Pelayo igualmente se opunha. Por essa razão, o frade galego acabou se retirando para Sevilla onde veio a falecer por volta de 1350.³⁰

O tratado *Speculum Regum* foi escrito por Pelayo entre os anos de 1341 e 1344, pouco tempo após a Batalha do Salado (1344) - no qual os reis de Portugal e Castela haviam vencido uma aliança de mouros de Granada e Norte de África - e é dedicado ao rei Afonso XI de Castela. Segundo João Morais Barbosa³¹, aparentemente não há indícios de que a dita obra fora encomendada pelo rei castelhano e embora Jürgen Miethke aponte que a dedicatória nem sempre indique um direcionamento da obra para o indivíduo a quem a mesma é indicada³², podemos observar em várias passagens do *Speculum Regum* que o mesmo é dirigido a Afonso XI. Portanto, é provável que o objetivo da fonte encontre-se nas motivações do próprio autor e não na do destinatário da obra. Embora naturalmente trate de questões relativas a conceituar o poder régio e a determinar sua origem e natureza, a centralidade do *Speculum* encontra-se em seu caráter propedêutico, que busca traçar um perfil e um modelo de conduta régio pautado em uma interpretação cristã das virtudes. Portanto, o autor se propõe na dita obra a apresentar um modelo de conduta que se traduziria em uma determinada práxis política.

Apesar de não ter uma formação voltada para a Filosofia, Álvaro Pelayo é influenciado em suas concepções teóricas em grande parte pelo pensamento agostiniano, embora reporte-se às vezes ao *De regimine principum* de Tomás de Aquino. Assim, entende-se o porquê a argumentação alvarina é muito mais diretamente cristã do que a de outros autores de maior inspiração aristotélico-tomista. Frei Álvaro não utiliza muito de argumentos filosóficos e de silogismos para referendar suas teses, mas principalmente nas *auctoritates* da Escritura, dos Padres da Igreja e principalmente dos cânones. Desta forma, podemos entender o porquê de a virtude da Fé ocupar o centro no modelo moralizante régio do frade galego, de forma que ele aponta a dita virtude como a característica mais destacável e admirada em um príncipe: “*Nichil est quod lumine clarior praeifulgeat quam recta fides in principe*”.³³

Cumpre-nos então buscarmos compreender qual o entendimento que Pelayo tem de Fé e como esta se traduziria na prática política proposta por ele. Quando exorta Afonso XI a fundar seu governo sob a Fé, Frei Álvaro caracteriza o dito rei como sendo fiel com o coração, a boca e as obras: “*Regnum enim et regimen fundatum erit in fide, et tu bonus rex*

quia fidelis corde, ore et opere".³⁴ Isso nos indica que o autor estabelece uma tríplice dimensão da virtude da fé, que pressuporia, portanto, uma aceitação interior (*corde*) e uma atitude exterior mediante a profissão e a prática (*ore et opere*). Esta tríplice dimensão é exposta no mesmo trecho por Álvaro Pelayo:

Ad fidem autem Christi sinceriter obseruandum, tria tibi sunt necessaria obseruanda – glosa exponit in Euangelio ‘Cum natus, etc...’ (Matth., II) – serenissime princeps, silicet: firmissime credere quae de inuisibilibus nuntiantur (*extra De Summa Trinitate*, cap. I): reuenter suscipere quae sacramentis uisibilibus celebrantur; ac diligenter cauere, et uehementer abhorrere sacrilegia omnia quae eidem fidei aduersantur.³⁵

A tradução prática da tríplice dimensão da fé segundo Pelayo seria, portanto, a crença nos ensinamentos da Igreja, a profissão pública desta crença pela recepção dos sacramentos e a atuação prática de rejeição e combate às coisas sacrílegas e contrárias à Fé cristã. Mais adiante, o Bispo de Silves apresenta dois sentidos para a Fé. Enquanto virtude teológica é a virtude pela qual se crê nas coisas eternas (*uirtus quae aeterna bona credimus*), mas também é entendida no sentido de fidelidade (*fidelitas*), a virtude pela qual se cumprem as promessas (*est fides qua promissa complentur*).³⁶ Podemos compreender melhor o entendimento de todos esses sentidos analisando as relações definidas por Frei Álvaro entre o rei e a Igreja no seu *Speculum Regum*.

Considerando que na Cristandade os príncipes temporais são instituídos mediante o sacerdócio, o autor do *Speculum* estabelece de que forma os ditos príncipes devem relacionar-se com a Igreja, com fé e reverência para com os sacerdotes, especialmente o Papa e os bispos, com uma atitude filial:

Summo autem sacerdoti, id est, papae, qui est Dei uicarius principalis in tota politia christiana [...]. et summus sacerdos [...], et allis etiam episcopis, quilibet rex catholicus oboedire debet, sicut patri spirituali [...]. Quia quilibet etiam imperator filius est Ecclesiae defensor et aduocatus, et non dominus nec praesul, et subdere debet executiones suas ecclesiasticis praesulibus, non praeferre. Obsequi solet christianus principes decretis Ecclesiae, non suam apponere potestatem. [...] Sublimior est auctoritas ecclesiastica quam regalis [...]. Regum humilium et deuorum colla submitti debent genibus sacerdotum, et eorum dextera osculata suppliciter ipsi petunt eorum se orationibus communiri.³⁷

Desta forma vemos que na concepção de Pelayo o poder régio deve ordenar-se ao poder espiritual, devendo os reis observar os preceitos da Igreja e tributar às autoridades eclesiásticas reverência e obediência, reconhecendo neles os representantes de Deus nas coisas espirituais, não antepondo seu poder secular sobre os prelados da Igreja. Se há essa dimensão de não interferência na esfera de atribuições da autoridade eclesiástica, há também a dimensão de auxílio e defesa da Igreja a qual o rei cristão estaria incumbido. Podemos encontrar essas atribuições feitas por Pelayo ao poder régio na sua exortação ao rei de Castela para combater os muçulmanos.³⁸ Assim, vemos que pela virtude da fé deve o rei defender a Igreja, movendo guerra contra os seus inimigos, fazendo assim com que se dilate a *Respublica Christiana*, permitindo a Igreja desempenhar em paz a sua missão. Assim, “*Bellum autem debet esse necessitatis, ut liberet Deus Ecclesiam a necessitate, et conseruet eam in pace, extirpatis interioribus et exterioribus inimicis*”.³⁹ Desta forma, o rei cristão deve combater com o intuito de expulsar dos territórios cristãos os que perturbam a Igreja⁴⁰, mas também com o desejo de trazer para a unidade da Igreja aqueles que combate.⁴¹ Esta atuação em prol da Igreja pelo rei também deve ser exercida no âmbito material e jurídico, devendo o rei proteger com suas leis os sacerdotes e também restaurar as igrejas arruinadas e edificar igrejas novas.⁴²

Embora a maior parte seu *Speculum* trate das virtudes cardeais, Álvaro as entende todas sob o prisma da Fé, de forma que a virtude da Fé acaba por assumir o papel central de

sua obra no sentido de uma submissão do príncipe à autoridade eclesiástica, enquanto as virtudes cardeais estariam mais ligadas ao auto-domínio. Prova disso é o fato de que o autor ao tratar das virtudes cardeais sempre as trabalha no âmbito dos deveres do homem para com Deus e para com os homens, o que acaba sempre privilegiando a ótica da proeminência do poder espiritual sobre o secular.

Tendo analisado brevemente ambos os Espelhos de Príncipes, observamos que a construção e estruturação dos argumentos está muito ligada à formação e as situações do contexto em que os autores escreveram. Egídio Romano, por sua formação de índole mais aristotélico-tomista busca fazer uma reflexão sobre as virtudes morais no âmbito mais metafísico, estruturando todo o modelo de conduta régio de seu tratado nas virtudes cardeais, usando de uma interpretação cristianizada das concepções aristotélicas de virtudes. A submissão do poder régio ao poder eclesiástico não aparece ainda de forma explícita como no *De Ecclesiastica potestate*, haja vista o *De regimine principum* ter sido escrito anos antes do conflito que opôs Felipe IV ao Papado, mas um modelo de conduta pautada em uma interpretação cristã das virtudes evidencia, mesmo que indiretamente, uma proposta de contenção e limitação, ao mesmo tempo em que coloca o enunciador eclesiástico do discurso na posição de uma autoridade moral. A argumentação de Álvaro é essencialmente a de um canonista. O frade galego parte das verdades cristãs como pressupostos, usando-se principalmente dos argumentos de autoridade da Escritura, dos Padres e dos Cânones, apresentando uma proposta explícita e direta de submissão do poder régio à autoridade eclesiástica, colocando a virtude da Fé como destaque do rei. Isso também deve-se ao fato de que o destinatário da obra, o rei de Castela, ter como um de seus instrumentos legitimadores o de ser um campeão da Fé na guerra contra os muçulmanos. Além do fato de que Pelayo escreveu sua obra poucos anos depois de seu primeiro atrito com Afonso IV de Portugal. Assim, podemos ver que na virada do século XIII para o XIV, os conflitos e as contradições entre os poderes seculares e espiritual se acirram de forma que as construções teóricas tornam-se mais diretas e evidentes no sentido de fortalecimento ou contenção do poder régio, sendo que tanto Egídio quanto Pelayo propõe, em argumentos e contextos distintos, uma modelo limitador do poder real.

¹FERNANDES, Fátima Regina. *O Conceito de Império no Pensamento Político Tardo-Meieval*. In: LIMA, Luís Filipe Silvério; SILVA, Luiz Geraldo (Orgs.). **Facetas do Império na História: Conceitos e Métodos**. São Paulo: Hucitec, 2008. p. 186.

²FERNANDES, Fátima Regina. *Teorias Políticas Medievais e a Construção do conceito de Unidade*. In: **História**. Vol. 28, nº 2, Franca, 2009. pp. 47-48.

³BARBOSA, 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 à João Quidort)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. pp. 149-204.

⁴KNOWLES, David; OBOLESNKY, Dimitri. **Nova História da Igreja**. Vol. 2: A Idade Média (660-1500). Petrópolis: Vozes, 1974. pp. 435-442.

⁵SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As Relações de Poder na Idade Média Tardia**: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham. Porto Alegre: EST Edições, 2010. pp. 11-63.

⁶Ibid. pp. 85-94.

⁷VERGER, Jacques. **Cultura, ensino e sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII**. Bauru: EDUSC, 2001. p. 215.

⁸VERGER, Jacques. **Homens e saber na Idade Média**. Op. Cit. p. 82.

⁹VERGER, Jacques. **Cultura, ensino e sociedade no Ocidente**. Op. Cit.. 217-218.

¹⁰Ibid. pp. 244-245.

¹¹Ibid. p. 245.

¹²NOGALES RINCÓN, David. *Los espejos de príncipes en Castilla (siglos XIII-XV): um modelo literario de la realeza bajomedieval*. In: **Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales**. Ano 16, Nº 16. Madrid, 2006. p. 15.

¹³SOARES, N. N. C. **O príncipe ideal no século XVI e a Obra de D. Jerônimo Osório**. Coimbra: INIC, 1994. p. 95.

¹⁴MUNIZ, Márcio Ricardo Coelho. **O Leal conselheiro, de Dom Duarte, e a tradição dos Espelhos de príncipe**. Tese de Doutorado apresentada à Universidade de São Paulo, Universidade de São Paulo/FFLCH, 2003. pp. 45-46.

¹⁵FERNANDES, 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.

¹⁶PEREZ, Juan Beneyto. *Estudo preliminar*. In **Glosa castelhana al Regimiento de príncipes**. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1947. p. XII.

¹⁷Para mais informações biográfica do autor, ver a Introdução escrita por Luis Alberto de Boni em ROMANO, Egídio. **Sobre o Poder Eclesiástico**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1989; além do estudo preliminar a Glosa Castelhana feito por Juan Beneyto Perez.

¹⁸BRIGGS, 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. 11.

¹⁹ROMANO, Egídio. *De Regimine Principum*. Edição in folio de 1498. Disponível em <<http://www.cervantesvirtual.com/>> Acessado em 15/07/2011.

²⁰TOMÁS DE AQUINO. **A prudência: a virtude da decisão certa**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 32.

²¹ROMANO, Egídio. *De Regimine Principum*. Op. Cit.

²²Ibid.

²³SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As Relações de Poder na Idade Média Tardia**: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham. Porto Alegre: EST Edições, 2010. pp. 73-74.

²⁴Ibid. p. 74.

²⁵Ibid. p. 75.

²⁶Ibid. pp. 75-76.

²⁷Ibid. pp. 83-84.

²⁸Ibid. p. 85.

²⁹Ibid. pp. 85-94.

³⁰Ibid. p. 94.

³¹BARBOSA, João Morais. **A Teoria política de Álvaro Pais no *Speculum Regum*: Esboço de uma fundamentação filosófico-jurídica**. Lisboa: 1972. p. 8.

³²MIETHKE, Jürgen. **Las ideas políticas de la Edad Media**. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1993. p. 93.

³³PAIS, Álvaro. **O Espelho dos Reis (*Speculum Regum*)**. Vol. 1. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1955. p. 14.

³⁴Ibid. p. 20.

³⁵Ibid. p. 18.

³⁶PAIS, Álvaro. **O Espelho dos Reis (*Speculum Regum*)**. Vol. 2. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1963. p. 492.

³⁷PAIS, Álvaro. **O Espelho dos Reis (*Speculum Regum*)**. Vol. 1. Op. Cit.. pp. 35-37.

³⁸Ibid. 14.

³⁹Ibid. p. 14.

⁴⁰"*Rex christianus pugnatur, ut gentem perfidam auferat a finibus credentium, ut plebs catholica persoluat Christo laudes alacriter, arantum semoto pauore, ut Christus suam terram recuperet, ut fides catholica augeatur, et iusti tollant spolia impiorum (XXIII. q. VII, cap. I, § fin.)*." Ibid. p. 16.

⁴¹"*Esto ergo bellando pacificus ut eos, quos expugnas, ad pacis Ecclesiae unitatem uincendo producas*." Ibid. p. 14.

⁴²“Vnde boni principis est ac religiosi ecclesias contritas atque concisas restaurare nouasque aedificare, et Dei sacerdotes honorare, atque tueri.” Ibid. p. 38.