

Olhar

Revista Olhar | nº 28 | Ano XV | Jan-Jun 2013

R\$ 30,00

Dados Internacionais de Catalogação na Fonte (CIP)
Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT)

Olhar/Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade
Federal de São Carlos. Ano 15. Número 28 (Jan-Jun/2013).
São Carlos: UFSCar, 2013.

Semestral
ISSN 1517-0845

1. Humanidades - Periódicos. 2. Artes - Periódicos. I.
Universidade Federal de São Carlos, Centro de Educação
e Ciências Humanas.

CDU 168.522 (05)



ANO 15 - NÚMERO 28 - JAN-JUN/2013
CECH - CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS



**DOSSIÊ
I COLÓQUIO
DE FILOSOFIA
DA UNIVERSIDADE
FEDERAL DE
LAVRAS**



A realeza cristã em Vicente de Beauvais (séc. XIII)

ANDRÉ L. PEREIRA MIATELLO*

Resumo: Este artigo tem por objetivo discutir a ideia de realeza defendida pelo dominicano Vicente de Beauvais em sua obra *De morali principis institutione*; analisamos principalmente os capítulos V e VI, nos quais Vicente tenta explicar, por um lado, por que um Deus bom pode permitir o governo de maus reis e, provando-se que maus reis são instrumentos providenciais, como é que eles podem ser recompensados. O retrato do mau rei, proposto por Vicente, pode ser interpretado inversamente como traços do bom rei: apesar de exercer um poder estruturalmente negativo, já que nasceu do pecado (*ambitio potestatis*), o rei pode e deve colaborar com Deus na economia da salvação assumindo um ministério sobre as almas na forma de um rei-pastor.

PALAVRAS-CHAVE: MONARQUIA CRISTÃ, PODER POLÍTICO, PASTORADO RÉGIO

Christian kingship in Vincent of Beauvais (XIIIth century)

Abstract: This article aims to discuss the idea of kingship defended by the Dominican Vincent of Beauvais in his work *De morali principis institutione*; we analyze especially Chapters V and VI, in which Vincent tries to explain, first, why a good God can allow the government of a bad king and, proving that bad kings are providential instruments, how they can be rewarded. The portrait of the bad king, proposed by Vincent, can be interpreted inversely as traces of the good king: despite exercising a power structurally negative, since it was born in sin (*ambitio potestatis*), the king can and must cooperate with God in the economy of salvation assuming a ministry of the souls in the form of a shepherd-king.

KEYWORDS: CHRISTIAN MONARCHY, POLITICAL POWER, ROYAL PASTORATE

Introdução

Ao propor como tema de discussão alguns aspectos do pensamento político de Vicente de Beauvais, importante erudito do séc. XIII ocidental – mais propriamente aquilo que pensava sobre os fundamentos e os limites da ideia de poder, de modo particular, o

poder régio ou principesco –, pretendo circunscrever um conjunto de conceitos relativos ao governo dos homens que, do ponto de vista aqui adotado, esteve na base de práticas de poder e que nasceu da observação e experiência de estruturas sociais concretas e para servir a estas mesmas estruturas. E nem podia ser diferente, pois o referido autor organizou sua obra de tal forma que, pela sua leitura, os destinatários originais da mensagem, isto é, os reis de França e Navarra, bem como seus filhos e cortesãos, pudessem lançar mão de conselhos de ação e exemplos de conduta. A despeito dos referenciais históricos aqui evocados, é minha intenção problematizar as considerações políticas vicentinas à luz das *auctoritates* que ele próprio elegeu como base de sua argumentação e, a partir desse procedimento, inseri-lo na discussão contemporânea em torno do poder e do governo na Baixa Idade Média.

É provável que os *Études sur Vincent de Beauvais, théologien, philosophe, encyclopédiste*, de J.-B. Bourgeat, publicados em 1856, tenham sido a primeira investigação moderna sobre Vicente de Beauvais. Apesar disso, só muito recentemente é que a crítica começou a fazer das obras vicentinas um assunto de estudo, reservando-lhe um destacado posto na história da educação, como se pode ver em Astrik Ladislav Gabriel (1956) ou em John Ellis Bourne (1960); no que se refere aos aspectos políticos de sua produção, os estudos são ainda mais recentes, datando, por exemplo, do colóquio de Montreal, em abril de 1988, cujo conjunto de comunicações foi publicado com o título: *Vincent de Beauvais. Intentions et réceptions d'une oeuvre encyclopédique au Moyen Âge*, em 1990. Nesse volume, destacam-se os artigos de Elizabeth Brown (*Vincent de Beauvais and the reditus regni francorum ad stirpem Caroli imperatoris*), de Mireille Schmidt-Chazan (*L'idée d'Empire dans le Speculum historiale de Vincent de Beauvais*) e, principalmente de Robert J. Schneider (*Vincent of Beauvais' Opus universale de statu principis: a reconstruction of its History and Contents*), que é, também, o editor de uma das mais recentes publicações críticas da maior obra política de Vicente, o *De morali principis institutione*. (SCHNEIDER, 1995)¹ Muito mais recentemente ainda, encontra-se a obra de Javier Vergara (*La educación política en la Edad Media: el Tractatus de morali principis institutione de Vicente de Beauvais, una apuesta prehumanista de la politica*), publicado em 2010.

A relativa juventude dos estudos sobre Vicente de Beauvais contrasta com o já tradicional interesse pelos estudos monárquicos no âmbito da história do pensamento político e das instituições medievais. Ora, é justamente no domínio de uma certa tendência teleológica de se estudar a política e as instituições políticas, que predomina desde o século XIX, que a obra de Vicente de Beauvais parece ter algo a dizer. Em que pesem as muitas abordagens e métodos utilizados pelos estudiosos das instituições políticas, os trabalhos sobre as monarquias ditas medievais geralmente foram feitos tendo em vista a monarquia do Estado absolutista e, como parte de uma leitura teleológica, os críticos olharam para a

¹ Para este artigo, utilizei a edição crítica estabelecida por Carmen de Acuña (2008) e publicada na Biblioteca de Autores Cristianos de Madri.

Baixa Idade Média a fim de encontrar ali as raízes do absolutismo monárquico que marcou boa parte da história dos Estados europeus a partir do séc. XV.

Tal maneira de interpretar pode ser vista, por exemplo, nas obras de José Antonio Maravall (1986) Adeline Rucquoi (1987), Jacques Le Goff (1996) e Jean-Philippe Genet (1998); este último autor, aliás, publicou, em 2003, a *La genèse de l'État moderne*, que teria começado, justamente, no século XIII. Genet inicia seu livro evocando o que ele chamou de “o primado da guerra”, uma vez que, segundo ele, o Estado moderno procede do feudalismo, sistema político-social movido pela guerra: assim, para organizar as batalhas, os reis precisavam do apoio de seus vassallos que, reunidos em assembleia junto de seu rei, permitiram a emergência de um novo tipo de Estado.

Sem querer invalidar os trabalhos aqui apontados, minha abordagem pretende ser um pouco diferente; não é minha intenção procurar as origens do Estado moderno, nem mesmo as origens da monarquia medieval. Espero discutir alguns aspectos do pensamento político do frade dominicano Vicente de Beauvais, que lidou de perto com a prática do poder monárquico na corte de Luís IX, rei de França.

A inspiração para estas reflexões veio da metodologia e das discussões de Yves Sassier (2002), que, ao estudar a “realidade e a ideologia na Idade Média”, preferiu interpretar o pensamento político medieval a partir de sua relação com os referenciais políticos da Antiguidade Tardia, ou o Baixo Império, como ele chama o período. Segundo Sassier, o conteúdo das ideias políticas dos autores medievais não prenuncia aquelas do Estado dito moderno, mas, ao contrário, aponta para as convicções político-religiosas do Israel bíblico e do Império romano: assim, ao invés de olhar para a frente, o futuro do Estado, Sassier convida a olhar para trás, para o passado greco-romano e judaico-cristão porque constituem os marcos incontornáveis do exercício do poder durante o período medieval.

Em se tratando do século XIII, a questão é bastante delicada e talvez por isso Sassier tenha circunscrito seu trabalho até o século XII. Ora, por várias razões, o século de Vicente de Beauvais pode ser tomado como momento importante de inflexão do pensamento e da história política: por um lado, temos a recém-fundada universidade de Paris e o desenvolvimento e consolidação do método escolástico, cujos mestres também foram autores de obras políticas de grande envergadura, como a *Eruditio regum et principum* (1259), de Gilberto de Tournai, sucessor de Boaventura de Bagnoregio na cátedra de teologia de Paris, o *De regno* (c.1266), de Tomás de Aquino, o *De regimine principum* (c.1280), de Egídio de Roma e o *De morali principis institutione* (1263), de Vicente de Beauvais; por outro lado, temos o crescimento da universidade de Bolonha e o incremento dos estudos sobre o direito, canônico e civil. É no século XIII que também vários reinos se afirmam a partir de um cariz nacional e seus reis, a despeito do imperador romano-germânico, reivindicam o poder exclusivo dentro de seus reinos (*rex imperator in regno suo*), levando a uma primeira reflexão sobre a noção de soberania: também nesse campo os autores como Gilberto de Tournai, Vicente de Beauvais e Tomás de Aquino deram forte contribuição, como o caso particular da obra vicentina nos serve de indício.

No campo da teologia, da filosofia e do direito, houve um visível aumento de interesse pela reflexão sobre a função dos reis, sobre os critérios de governo, sobre a realidade do reino, suas instituições e sua natureza. A motivação pode ter tido várias causas, mas, dentre elas, há que se destacar o peso que as traduções das obras políticas de Aristóteles, iniciadas por Guilherme de Moerbeke, em 1260, exerceram sobre os leitores da língua latina, marcando assim outra inflexão de relevo no campo das indagações políticas. Os comentários escolásticos à obra de Aristóteles provocaram um profundo abalo no pensamento político cristão sobretudo porque, a partir da base conceitual aristotélica, tornou-se possível pensar o poder temporal como autônomo em relação ao poder espiritual e assim foi possível atribuir legitimidade própria à ciência política (*scientia civilis*).

O caminho aberto pela redescoberta da política aristotélica e pelo pressuposto de que o poder de governar dado aos reis não vem da Igreja, mas diretamente de Deus, inspirou a *Monarquia* de Dante Alighieri e o *Brevilóquio sobre o principado tirânico*, de Guilherme de Ockham; mas são obras do século XIV e talvez por isso os historiadores acima citados tenham estudado a instituição monárquica medieval como origem do absolutismo moderno.

Vicente de Beauvais não foi tão longe. Para ele, a matéria política constituía sim uma ciência civil mas, apesar de conhecer a obra de Aristóteles, concebeu o poder e o governo dos reinos segundo outras bases teóricas, como espero mostrar neste texto. O pensamento político vicentino é devedor daquela característica comum que, de certa forma, aproximava as mais diversas interpretações sobre a política, como a platônica e ciceroniana, e os mais variados regimes de governo, como os reinos federados, o império romano-germânico, as monarquias ditas feudais, o reino papal, as repúblicas urbanas, as cidades comunais, os principados. Refiro-me à fé cristã e à instituição que lhe sustenta, a Igreja.

No que se refere à fé e à Igreja, devemos lembrar que não lidamos com um monólito estanque: aquilo que os primeiros cristãos chamavam de *depositum fidei* contou historicamente com um largo processo de revelação em que a gradativa inteligibilidade do mistério deu origem à história dos dogmas e que, de alguma maneira, sincronizava o passado e o presente, ou seja, a *ecclesia* cristã primitiva e a *societas christiana* ou a *res publica christianorum*, do século XIII.

Correndo o risco de parecer superficial e evasivo, insisto em dizer que os reinos, a começar pelo Império romano, no século IV, quando aceitaram a fé cristã e permitiram a influência da Igreja, começaram a agir politicamente segundo os pressupostos do *depositum fidei*, o que provocou uma considerável mudança de perspectiva nos modos de se conceber a vida social e a natureza da própria sociedade. De todas as mudanças de paradigma que ocorreram ao longo dos cinco primeiros séculos, vou destacar apenas uma: por mais divinizado que o Império romano pudesse ter sido, por mais que ele se considerasse protegido pelos deuses, acreditava-se que sua própria existência e realidade eram estruturas autossuficientes e autônomas, formando uma realidade absoluta; disso nasceu a visão civilizatória que levou os romanos a acreditar que ocupavam o ponto mais elevado na escala de perfeição política e cultural.

A adoção do cristianismo lentamente minou as bases desse sistema; autores como Ambrósio de Milão e Agostinho de Hipona apresentam uma concepção da *civitas* romana ou dos reinos ditos bárbaros como expressões provisórias ou temporais da vida social de homens que eram, no fundo, peregrinos e estrangeiros, não mais cidadãos no sentido estrito: enquanto o antigo Império romano baseava-se na tradicional noção republicana de cidadania, o novo Império romano cristão, nascido da conversão de Constantino e Teodósio, precisou admitir a recente noção bíblica de *paroikia*, ou, em latim, *peregrinatio*: em outras palavras, aquilo que para os antigos romanos significava a vida fora da *civitas* [a *peregrinatio*] e, portanto, longe de uma comunidade de direitos, tornou-se contraditoriamente a única – ou a mais patente – condição de vida política: os reinos inevitavelmente se tornaram estruturas relativas.

A relatividade das instituições humanas favoreceu a projeção de paradigmas extra-temporais sobre as realidades históricas esvaziando de sentido implícito as comunidades políticas; doravante, o reino de Deus passou a ser a medida dos reinos dos homens; os vínculos sociais prescindiram do sangue, da cultura, da etnia, da nação, da língua e reivindicaram a identidade da fé. Os reinos deixaram de representar o ponto máximo da organização da vida humana para se tornar uma condição para que a vida humana alcançasse o máximo de sua existência num plano extraterreno, no além: daí falarmos que a política, na Idade Média, possuía um forte cariz escatológico.

Pensando em termos de política romana, o cristianismo esvaziou o significado do poder público, do governo e das prerrogativas da administração dos reinos; talvez por isso, sobretudo a partir do século XVIII, os filósofos oriundos da burguesia refutaram o sistema político cristão, considerando-o uma aberração completa; mas pensando em termos de política cristã, o cristianismo deu novo significado ao poder, às relações sociais e ao governo: a chave da equação é que foi mudada, pois a vida política foi posposta à vida da alma, a qual deveria presidir toda a existência humana. Se isso estiver correto, temos um indício de resposta sobre por que os pensadores do medievo compuseram tão poucos tratados propriamente políticos e muitos tratados ascéticos. Na grande maioria dos casos, a reflexão política medieval, exceção seja feita aos séculos XIII em diante, aparece indiretamente em obras de cunho historiográfico, pastoral e teológico: em uma Vida de santo, em um sermão, em uma crônica, em um tratado dogmático.

Para boa parte dos historiadores contemporâneos, influenciados pelo liberalismo iluminista, política é a modalidade principal de existência humana, é o jeito específico que os homens têm de interagir entre si, de maneira ordenada. A política, como tal, comporta a definição e a atribuição de papéis sociais voltados para a ordenação da vida comunitária e esses papéis fazem referência a uma manifestação particular de convivência chamada Estado. Desse ponto de vista, a realidade do Estado constitui o *locus* privilegiado da vida social e, por isso, pensa-se que seja onipresente e, mais ainda, racional, isto é, explicável e inteligível por si, por suas próprias categorias, sem referência a nenhuma instância trans-

cidental. Desde o século XVI, os politólogos falam em “razão de Estado” para designar essa existência empírica, absoluta e incontornável chamada Estado.

Visto por esse ângulo, muitos eruditos afirmaram que na Idade Média não existia Estado, já que a noção genérica e territorialmente indefinida de cristandade diluiria os laços racionais do Estado. E como entre a não razão e a desrazão o caminho é curto, os eruditos começaram a ver na política medieval apenas o seu aspecto sagrado e supersticioso, o que, de certa forma, parece explícito ao notarmos que os primeiros trabalhos do século XX que se voltaram para o tema da política medieval privilegiaram os aspectos mágicos da realeza, como *Os reis taumaturgos* (1927), de Marc Bloch, influenciado pela antropologia de James Frazer.

Mas, uma coisa é relacionar a realeza dos monarcas medievais ao poder de Deus, outra coisa é dizer que os monarcas eram dotados de um poder mágico: a visão da historiografia, nesse sentido, tendeu a frisar as supostas características folclóricas das sociedades medievais, submetendo estas sociedades aos ditames e pressupostos da razão de Estado. Penso que não deve ser sem propósito que Marc Bloch escolheu pesquisar o caráter miraculoso dos reis, que era, por assim dizer, uma crença heterodoxa, isto é, não contemplada pelos tratados políticos e teológicos do período: procurou-se estudar as concepções “germânicas” do poder monárquico, entendendo por “germânico” o contrário da cultura política romana, isto é, expressão de crenças mágicas e míticas.

Quando o historiador parte desse pressuposto corre o risco de fazer uma grave acusação ao passado, mesmo que indiretamente: se os pensadores medievais diminuíram o significado autônomo do político, conseqüentemente despiram de racionalidade o exercício do poder e as estruturas políticas; eles, então, revestiram de magia (leia-se religião) aquilo que nada teria a ver com religião. Surge daqui a crença de que a política medieval só tinha uma expressão, a teocracia. Admitindo a premissa de que o Ocidente laico e supostamente democrático crê que as leis civis são totalmente independentes de qualquer lei religiosa, os críticos costumam associar as leis religiosas ao fanatismo e até ao terrorismo: teocracia não só perdeu referência à razão, como passou a ser uma desrazão, um absurdo em termos.

Ora, Michel Senellart (2006) adverte sobre a ineficácia de se estudar história política a partir das ausências de certos conceitos e instituições num dado período e região. Fugindo de uma história da institucionalização do Estado e sua gradativa burocratização ou aparelhamento jurídico e militar, Senellart tenta responder como um conceito aparentemente não político (como *regimen*) entrou para a linguagem política medieval e moldou as práticas políticas: no âmbito do vocabulário político medieval, a presença de *regimen* (traduzido por governo) nos mostra que o ato de governar precede ao Estado e que governo é um exercício político e não um órgão ou entidade; governo também não supõe um aparelho de Estado e não tem um sentido burocrático-administrativo ligado a um poder central, estabelecido por um acordo jurídico; também se pode dizer que governo não é dominação e que possui uma multiplicidade de fins, não só aqueles considerados públicos; governar é um exercício que extrapola os aspectos judiciais, contratuais e militares:

no limite, não se reduz ao âmbito do poder. Governar é verbo que define relações entre pessoas, não entre pessoas e coisas, como território, estruturas de poder, órgãos públicos: os pensadores políticos da Idade Média entendiam o governo como uma arte ordenada segundo pressupostos morais, pedagógicos, espirituais e técnicos, já que governar supõe conduzir pessoas naquilo que elas têm de especificamente humano, ou seja, sua dimensão imanente e transcendente.

Se partirmos dos referenciais teóricos mobilizados pelos pensadores medievais, particularmente Vicente de Beauvais, verificaremos o quanto o cristianismo, como bem explica Ernest Cassirer, em *O mito do Estado* (2003), reelaborou e transformou o arcabouço filosófico/político da Antiguidade, aceitando seus termos, sem aceitar suas premissas. A questão de uma teocracia é aqui assunto menor, pois trata-se de identificar o núcleo gerador de sentido não só ao discurso político propriamente dito, mas à vida social efetiva. As teorias políticas de Vicente de Beauvais, como o leitor poderá verificar, o distanciaram de seu confrade Tomás de Aquino que, no *De regno*, escrito pela mesma época do *De morali principis institutione*, deu à noção de *res publica* um sentido natural de convívio entre os homens, uma etapa propedêutica na procura humana pela felicidade. No entanto, esse distanciamento, além de apontar para a diversidade conceitual no seio da Ordem dominicana, nos mostra o quanto ambos os autores lidavam de maneiras diferentes com as autoridades da cultura política greco-romana, partindo das mesmas referências bíblicas.

Assim, o que vemos se descortinar aos nossos olhos não é o predomínio de um dogmatismo religioso ou clerical, que teria gerado a teocracia na Idade Média; ao contrário, vemos que tais pensadores queriam encontrar a conciliação dos argumentos da razão com o *depositum fidei*, uma vez que, em âmbito cristão, pensar a política deixou de ser um exercício de busca por uma sociedade perfeita, como vemos na tradição platônica e, de certa forma, ciceroniana, mas a tentativa de sanear a sociedade defeituosa que se experimentava todos os dias. Todas essas questões ficarão mais elucidadas ao lançarmos um olhar mais detido nos argumentos mobilizados por Vicente de Beauvais, em seu tratado sobre a educação dos príncipes.

Vicente de Beauvais e a política

É provável que os críticos e especialistas do pensamento filosófico medieval não considerem o frade dominicano Vicente de Beauvais entre aqueles que mereceriam o epíteto de filósofos;² talvez o principal motivo desse juízo decorra da própria apresentação que Vicente faz de si, em seus livros, ao se denominar *lector et compiler*, isto é, um professor/preceptor e um compilador de temas eruditos, muitos dos quais relativos ao âmbito da

2 O fato de nem mesmo Étienne Gilson, em seu *A filosofia na Idade Média* (1995), sequer mencionar, salvo engano, o nome de Vicente de Beauvais, é sintomático dessa negação.

filosofia. Ora, o gosto enciclopédico e o acúmulo de referências alheias parecem ter sido levados em conta ao negar a Vicente um pensamento próprio e autêntico. Pode-se supor que a expressão *compilator*, usada pelo dito frade, fosse apenas um gesto de modéstia e uma declaração de humildade, já que sua vasta obra nada tem de humilde. Não se trata de afirmar ou negar o estatuto de filósofo a este pensador do século XIII, mas de superar o estereótipo e indagar dele o que pensava da política. No que tange a este aspecto, não ficaremos decepcionados: Vicente ofereceu uma importante contribuição ao pensamento político medieval ao escrever o *De morali principis institutione*, obra que propunha dissertar sobre a natureza e a função dos reis, a ética dos governantes e os critérios do bom governo.

Como parte de uma tendência do período, esta obra nasceu de uma demanda muito precisa, qual seja, a sua nomeação como pregador e professor da corte de Luís IX, rei de França, na abadia régia de Royaumont, em 1247. A extensa e intensa convivência com os membros do séquito real, a necessidade de lidar com a educação dos príncipes e cortesãos, o mister de pregar diante dos maiores do reino e ainda ter de aconselhar o monarca colocaram Vicente no foco da atenção do rei Luís e de sua esposa, Margarida da Provença, que lhe pediram para escrever uma obra para a educação de seus filhos, os príncipes da *Francia*. Na verdade, o que estava em jogo não era uma teorização da política ou uma consideração ideal da ação política, mas a proposição de atitudes muito concretas relativas ao projeto político que Vicente, na esteira dos pensadores de sua Ordem religiosa, concebia como idôneo para o reino da França e, no limite, para todo reino cristão.

Ora, a proximidade entre a Ordem dominicana e a casa régia capetíngia vinha de longa data; Luís IX e seus correligionários encontraram na escola teológica dos frades Pregadores, fundada em Paris, um impressionante apoio ideológico que foi retribuído por meio de uma evidente colaboração régia na fundação de novos conventos. Se levarmos em conta que, por volta de 1260, o dominicano Tomás de Aquino escreveu o *De regno* ao rei de Chipre, Hugo II de Lusignan, cuja linhagem possuía estreitos vínculos com os capetíngios, e que nesse momento a ilha de Chipre contatava com quarenta e seis conventos dominicanos, enquanto todo o Oriente Médio só tinha dezoito, podemos ter uma ideia de como a aliança com a monarquia podia ser interessante para os frades de São Domingos.

Parece-me certo que os dominicanos não estavam em busca de algumas vantagens econômicas; como frades Pregadores, sabiam que o ofício de pregar exigia que todos os ambientes da vida social fossem de algum modo tocados pela pregação e, no limite, transformados pela ética da penitência. A obra de Vicente de Beauvais decorre desse pressuposto que ele declara no prólogo do *De morali principis institutione*: ele esperava educar os reis, mas também oferecer a seus confrades de Ordem um conteúdo abalizado para lidarem com os poderes terrenos segundo a lógica ascética que possuíam. Com relação a isso, acredito que os frades dominicanos não se diferenciavam muito de seus colegas franciscanos que, seja na universidade de Paris, como professores, ou nas cortes régias, como preceptores e conselheiros, ou nas cidades comunais, como pregadores e pacificadores, souberam forjar uma linguagem política que conciliou os “instrumentos comunicativos,

as tipologias textuais, oratórias e conceituais bastante variadas e conectadas entre si” (EVANGELISTI, 2002, p. 315) para propor, no âmbito da política, uma resposta satisfatória aos apelos da pregação que constituía a natureza mesma das duas Ordens mendicantes. Esses religiosos, aproveitando-se ao máximo do patrimônio de conhecimento que as recém-fundadas universidades custodiavam, foram os principais artífices da tradução, no plano teórico e prático, do sentido antigo de *civitas* para o sentido cristão, (ARTIFONI, 1994, p. 159) oferecendo às instituições medievais e, hoje, à história do pensamento político, um vocabulário bastante desenvolvido e denso que nos ajuda a entender a política no séc. XIII. Nesse processo de tradução cultural, alguns conceitos foram particularmente evidenciados, como o de justiça, lei natural, governo; outros surgiram de uma secular convivência entre a *res publica* romana e a *ecclesia* cristã, como o governo pastoral e o voluntarismo político. Observemos essas questões mais de perto.

Vicente de Beauvais e a realeza cristã: uma análise dos capítulos V e VI do ‘*De morali principis institutione*’

Vicente de Beauvais começa seu tratado partindo da negatividade da política e, por extensão de sentido, da vida social. A república é negativa na medida em que ela é consequência de um desvio de conduta que aconteceu logo que os primeiros homens foram criados por Deus e que pôs fim à igualdade natural dos homens. Por amarem aquilo que não lhes pertencia, os primeiros pais subverteram sua condição e, iguais que eram, tornaram-se rivais porque passaram a disputar o poder. A monarquia, portanto, foi inaugurada quando os homens foram tomados pela ambição de dominar (*ambitio potestatis*), o que coincide com a perversão da vida social ou o fim do tempo em que a natureza estava em seus eixos e os homens eram iguais. Em sentido cristão, a história da queda prefigura, ao inverso, a história do reerguimento ou da salvação. A monarquia, como todo poder terreno, não conhece origens positivas, mas a providência a adaptou como forma temporária de ajudar os homens no estágio da vida histórica. Os reis existem como instrumentos de Deus para distribuir a justiça e para impedir que a ambição de dominar impossibilite o convívio dos homens.

No capítulo V, Vicente tenta resolver a seguinte questão: se Deus é a fonte de todo o poder e Deus é bom, como pode haver governadores maus? Como se pode observar, o Pregador está diante de uma possível incoerência do sistema explicativo cristão e seu papel é dirimir, justamente, qualquer possível ocasião de incoerência. Para tanto, ele dá duas respostas: a primeira se refere ao caráter pessoal do governante: o príncipe é homem e, como homem descende de Adão, o que faz com que ele tenha um defeito congênito na vontade da alma: esta é depravada e é a vontade depravada que quer as coisas ruins e erradas. O poder, em si, pode ser bom, mas se o governante tiver uma vontade ambígua, será um mau governante.

A segunda resposta depende da primeira, e se refere ao caráter coletivo do reino: não é só o governante que pode ter uma vontade má e perversa, mas também o seu povo; como o sentido coletivo depende da natureza individual de cada pessoa, concebida como um membro de um corpo, membros ruins provocam a ruína de todo o corpo social. Eis o resultado da aplicação da metáfora organicista de sociedade: a cabeça pode ser boa, mas se os braços ou pernas ou rins ou fígado forem ruins, também a cabeça sofrerá a consequência das doenças. Assim, homens bons podem se tornar maus governantes; eles podem ficar piores quando se tornam reis de homens maus; donde o ditado greco-romano e judeu-cristão de que o povo tem o governante que merece.

Ora, esse raciocínio já havia aparecido antes, quando Vicente explicava por que os homens, iguais por natureza, ficaram desiguais depois do pecado: há uma ordem no mérito (os melhores governam os piores) e uma ordem no demérito (os piores acabam piorando os melhores): o mérito supõe a recompensa, o demérito, a punição. No fundo, a questão continua sendo a do pecado original: internamente desordenados, os homens fazem o mundo todo se desordenar, inclusive os reinos; Vicente já prepara, no capítulo V, a continuação da resposta dada no capítulo VI: Deus só pode dar coisas boas, mas há pessoas que merecem receber o mal; então, é preciso que haja um intermediário entre o Bem e o mal para dar a cada um o que lhe é devido. Assim, o mau governante é a forma que a providência divina encontrou para castigar os maus. Neste ponto, Vicente se vale de uma longa citação de Santo Agostinho (*De diversis quaestionibus octoginta tribus liber unus*), da qual destaco a seguinte passagem: “*Lex naturalis transcripta est in animam rationalem*” (“a lei natural foi transcrita na alma racional”), na qual “alma racional” é sinônimo do próprio gênero humano.

Em termos agostinianos, a lei natural é a lei que não depende de nenhum legislador humano, que não foi feita por assembleias constituintes e, por isso, não está escrita em livro algum; está escrita na natureza, isto é, na criação, porque seu autor é Deus e Deus se dá a conhecer pela sua criação; esta lei natural é acessível aos homens porque ela está inscrita nas consciências; em outras palavras, todo homem, pelo fato de ser homem, é capaz de distinguir o bem do mal mesmo que seja um analfabeto e mesmo que viva isolado.

É no *Comentário ao salmo 57* que Agostinho destrincha a questão: é lei natural aquilo que se diz: “não faças ao outro aquilo que não queres que te façam”; segundo Agostinho, este preceito já era verdadeiro muito antes de ser escrito na bíblia; e por que precisou ser escrito? Porque os homens deixaram de ouvir a própria consciência. Por quê? Porque, depois do pecado, o homem exteriorizou-se, fugiu de si mesmo; Agostinho escreve no comentário ao salmo: “não digo que não estivesse escrita nos corações, mas tu eras um fugitivo de teu próprio coração”. Dito de outro modo, o homem que não ouve a voz de sua consciência erra; e ao errar torna-se merecedor de castigo porque Deus dá a cada um o que merecem suas obras: está aqui a justificativa proposta por Vicente de Beauvais para explicar a maldade de certos reis.

Toda essa argumentação sobre a função teológica do mau governante permite que, à contra-luz e como num espelho, possamos vislumbrar os traços do bom governante: no entendimento vicentino, o bom governante é aquele que faculta ao súdito ouvir a voz da própria consciência, isto é, respeitar a lei natural, a fim de agir corretamente. Ora, levar o súdito a ouvir a consciência não era propriamente um atributo régio, muito menos político, que não lida com a dimensão interior dos cidadãos, mas com os mecanismos da sociabilidade: tal procedimento, portanto, não é originário da experiência histórica greco-romana, mas do Israel bíblico que invocava um Deus-pastor e, de bom ou mau grado, atribuía aos reis uma espécie de pastorado. A dinâmica ascética cristã, sobretudo em contexto monástico, maximizou a compreensão de governo, enquanto governo pastoral, pois tratava-se de ajudar a alma-ovelha a encontrar a melhor pastagem, isto é, o estilo de vida mais conveniente à sua condição: o abade, como líder de um rebanho de monges, ou então o bispo, como líder de uma comunidade de cristãos, dirigia a consciência ou a interioridade de seus filhos espirituais, normatizando seus afetos e suas ações em âmbito comunitário. A transposição da compreensão monástica de governo das almas para o governo dos súditos não demorou muito e já vemos delineadas as referências mestras em obras como as de Gregório Magno, Isidoro de Sevilha, Jonas de Órleans, Bernardo de Claraval, João de Salisbury, Vicente de Beauvais, entre outros. Desse ponto de vista, o bom governante é o rei-pastor.

Michel Foucault (2003) e Michel Senellart (2006) mostram que o governo pastoral se exerce sobre pessoas, não sobre coisas, como território ou instituições; é nesse sentido que Vicente de Beauvais confirma os pressupostos do pastorado régio: tanto o bom quanto o mau rei exercem seu ofício sobre pessoas! No sentido individual e coletivo.

É aqui que a autoridade de Agostinho retorna, pela evocação do Livro das Oitenta e três questões (*De diversis quaestionibus octoginta tribus liber unus*): Agostinho discorre sobre alguém que faz um pacto de paz com seu inimigo e depois descumpe o pacto; ele enganou e, portanto, merece ser enganado; quem vai enganá-lo? Deus? Não, Deus é incapaz de enganar. Um homem justo? Não, o homem justo não volta atrás do que disse. É preciso que haja um homem traidor, um mentiroso, um homem escravo de suas paixões, internamente desordenado que já não saiba mais distinguir o bem do mal. Esse homem será como o carrasco que executa a sentença de morte que ninguém quer executar, apesar de a condenação ter sido justa. Vicente de Beauvais se apropria da citação de Agostinho, que nada tem a ver com a questão dos maus reis, e a transpõe para a análise da realeza; os maus reis existem para castigar os homens maus.

O capítulo VI tem também um grande problema para resolver: se os reis maus são instrumentos de Deus para fazer justiça, merecem eles a recompensa? A questão é séria, pois Vicente afirmara que cada um recebe aquilo que merece. Nesse caso, Vicente precisou estabelecer uma diferença entre intenção [*intentio*] e ação [*actio*]: a ação pode ser meritória, mas se foi feita com má intenção, aquele que agiu mal perde completamente seu mérito; Vicente toma o exemplo bíblico do rei Senaquerib que, aliás, é uma história complicada.

Segundo o capítulo dez do Livro de Isaías, Deus usou Senaquerib, rei da Assíria, como uma vara ou bastão para castigar o povo de Israel que se afastara da justiça (opressão de órfãos e viúvas, confisco de bens dos fracos e pobres, etc.): esta foi a interpretação do profeta; na verdade, Senaquerib não tinha a menor ideia da vontade do Deus de Israel; ele invadiu o país por volta de 701 a.C. para dominá-lo e saqueá-lo; não o fez para obedecer a Deus, mas para satisfazer sua ganância; nesse caso, a intenção de Senaquerib era dominar, sua ação foi destruir, portanto, houve uma má intenção e uma má ação; por isso ele merece o castigo (enquanto executor de má ação com má intenção).

Ora, aqui reside um ponto complicado da filosofia judaico-cristã da história: há uma providência que tudo conhece e tudo sabe, mas essa mesma providência também concedeu a cada homem o livre arbítrio, pelo qual o querer divino não anula o querer humano; enquanto detentor de livre arbítrio, Senaquerib agiu mal e pagou por isso, mas Deus, enquanto providência, usou o rei como um vara: a vara não sabe o que pensa o seu manipulador e, por isso, apesar de imperfeita, a vara pode ser usada de maneira perfeita. Além disso, Senaquerib, Nabucodonosor ou o faraó do Egito, que foram reis opressores de Israel, só foram reis por causa da vontade divina, fazendo valer a autoridade evangélica que afirmava que “não há poder que não tenha vindo de Deus”. Se a fonte do poder é boa, mesmo que a ação do príncipe seja má e feita com má intenção, ele pode colaborar com o projeto de Deus de salvar os seus eleitos.

Esse projeto divino de salvação diz respeito a cada homem, em particular, e a todos, coletivamente (*omnes et singulatim*, como encontramos no texto de Michel Foucault): Deus cuida de um homem chamado José do mesmo jeito que cuida de Jerusalém e que cuida de Israel e que cuida do Oriente, da Ásia, do mundo inteiro; se ele perdoa os pecados de um pecador, perdoa também os pecados da cidade, do reino, do mundo; se concede um anjo da guarda a cada homem, o concede a cada cidade e a cada reino; se ele pode usar um homem como instrumento, pode usar também uma cidade e um reino para fazer o bem, ainda que esses instrumentos não saibam a intenção oculta de Deus.

Assim, apesar de instâncias negativas, o reino e o rei adquirem significado positivo quando vistos *sub specie aeternitatis*: esse é o caminho tomado por Vicente para discorrer sobre um tema que, para ele, era tanto mais urgente quanto mais premente. Ao negar positividade às estruturas e procedimentos políticos, o frade Pregador não invalidava a participação régia ou estatal naquilo que era fundamentalmente positivo, a vida das almas. Não sem razão, escreveu ele, no capítulo IX: “de nossa parte, ao contrário, não falamos todas essas coisas para reprovar ou repreender o poder [dos reis]. Pois, como disse aquele sábio: ‘Deus não despreza os poderosos porque ele mesmo é poderoso’. Em verdade, queremos dissuadir os homens de seu apetite ou amor pelo poder”.³ Desse modo, o ministério

3 *Nos autem non ideo hec omnia inculcavimus ut potestatem reprobemus aut reprehendamus. Nam, ut ait quidam sapiens: Deus potentes non abicit cum et ipse sit potens [Jó 36, 5]. Verum homines eius appetitu vel amore deterrere intendimus (...).* (VICENTE DE BEAUVAIS, 2008:86)

sobre as almas, que faz o rei se tornar um pastor, lhe reserva um posto muito superior, porque mais antigo. O poder não pode ser amado porque é terreno, e é terreno no sentido de que passou a existir na ordem terrena, isto é, na ordem temporal ou no mundo após o pecado: esse mundo irá desaparecer.

Reservando ao rei um papel junto às consciências (e junto às almas), Vicente de Beauvais reafirma a tradicional sobreposição de *auctoritas* [autoridade] e *potestas* [poder]: a primeira permanece porque está ligada ao princípio fundante, Deus. O segundo é transitório porque surgiu em consequência do afastamento do princípio fundante: *potestas* é aquela operação coercitiva que visa ordenar a sociedade em vista da *auctoritas*, como Vicente expõe nos capítulos V e VI. Desse ponto de vista, a autoridade está na Igreja, o poder, no reino; a primeira é eterna, o segundo perecível; amar o poder terreno é como se apaixonar por um desenho nas nuvens. Se a autoridade está na Igreja, é ela que deve restaurar a ordem temporal, incluindo aí os males da corte, os defeitos do poder régio: a *ecclesia* [igreja], entendida em seu sentido espiritual e místico, é aquela sociedade em que a *charitas* [o amor] não sofreu a depravação da *ambitio* [do desejo descontrolado]; por isso, a *ecclesia* é a restauradora por excelência e o rei é um ministro dela.

Se temos visto que Vicente é um grande agostiniano, pois para ele o fruto do pecado é a exteriorização do homem que impede que ele se veja como é, percebemos também que o dominicano acrescenta à lógica de Agostinho o tema da máscara, que encontramos em Sêneca. O homem exterior usa uma máscara para aparecer, na frente dos outros, diferente do que é; o homem interior, ao contrário, não precisa de máscara, nem de fantasia ou roupas requintadas; o homem interior, como vimos, não precisa nem mesmo das leis positivas, pois ele sempre é capaz de ouvir a voz da consciência; já o homem exterior, “é um fugitivo do próprio coração”: daí que precisa da *potestas*, isto é, da coerção física. A meu ver, Vicente de Beauvais vai gradativamente conferindo um novo sentido à dinâmica de fundação da *res publica* que, uma vez tendo sido fundada, não desaparece mais. O novo sentido é mais propriamente uma transposição, pois Vicente desencarna a *res publica*, da mesma forma que desencarna o rei.

Em Vicente de Beauvais, o pregador e o politólogo deram-se as mãos para sustentar as práticas de governo de Luís IX, rei de França, cultuado como rei santo, defensor da cristandade latina, inclusive no Oriente. O discurso do frade, além de isentar a bíblia de contradições, procurava justificar e legitimar os maus reis da dinastia merovíngia e carolíngia, de cuja linhagem Vicente acredita que vieram os reis capetíngios, como Luís IX. Podemos também dizer que Vicente justificava e legitimava as ações belicosas do rei santo, em suas muitas campanhas de cruzada. Não à toa, Vicente recorre a Graciano para dizer que o derramamento de sangue causado pelas guerras, quando é diretamente um mandato divino e quando claramente se faz para cumprir a justiça divina é uma ação sem culpa. Enfim, a obra política de Vicente de Beauvais se insere naquela perspectiva ética antiga, ressignificada pela tradição cristã e, no século XIII, novamente interpretada tendo em vista um tipo de realeza que já não aceita mais ser vista como instrumento da justiça divina e espera

também governar segundo as conveniências e os interesses da experiência social, como podemos encontrar no *Dialogus inter regem Henricum II et Abbatem Bonaevallensem*, de Petro de Blois. Se é certo dizer que as premissas políticas de Vicente de Beauvais indicam um plano discursivo prestes a ser abandonado, talvez não consigamos entender por que suas obras foram intensamente lidas e copiadas sobretudo a partir do século XIV e, com a invenção da imprensa, no séc. XV, receberam ainda mais divulgação e notoriedade.

Bibliografia

- ARTIFONI, Enrico. “Retorica e organizzazione del linguaggio politico nel duecento italiano”. In: CAMMAROSSANO, Paolo (org.). *Le forme della propaganda politica nel due e trecento*. Roma: École Française de Rome, 1994. p. 157-182.
- BOUGEAT, J.-B. *Études sur Vincent de Beauvais, théologien, philosophe, encyclopédiste*. Paris: A. Durand Librairie, 1856.
- BOURNE, John Ellis. *The educational thought of Vincent of Beauvais*. Harvard University Press, 1960.
- CASSIRER, Ernest. **O mito do Estado**. Trad.: Álvaro Cabral. São Paulo: Códex, 2003.
- EVANGELISTI, Paolo. “I *pauperes Christi* e i linguaggi dominativi. I francescani come protagonisti della costruzione della testualità política e dell’organizzazione del consenso nel bassomedioevo (Gilbert de Tournai, Paolino da Venezia, Francesc Eiximenis)”. In: *La propaganda política nel Basso Medioevo* (Atti del XXXVIII Convegno storico internazionale, Todi, 14-17 ottobre 2001). Spoleto: CISAM, 2002. p. 315-392.
- FOUCAULT, Michel. “Omnes et singulatim’: uma crítica da Razão política”. In: DA MOTTA, Manoel Barros (org.). **Michel Foucault estratégia, poder-saber**. Coleção Ditos e Escritos IV. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. p. 355-385.
- GABRIEL, Astrik Ladislas. *The educational ideas of Vincent of Beauvais*. University of Notre Dame, 1956.
- GENET, Jean-Philippe. “Saint Louis: roi politique”. In: *Médiévales*. Vol. 34, 1998. p. 25-34.
- _____. *La genèse de l’État moderne: culture et société politique en Angleterre*. Paris: PUF, 2003.
- GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média**. Trad.: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- LE GOFF, Jacques. *Saint Louis*. Paris: Gallimard, 1996.
- MARAVALL. *Estado moderno y mentalidad social*. Madri: Alianza Editorial, 1986. vol. 1.
- PAULMIER-FOUCART, M.; LUSIGNAN, S.; NADEAU, A. (org.). *Vincent de Beauvais: intentions et réceptions d’une oeuvre encyclopédique au Moyen Âge*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1990.
- RUCQUOI, Adeline. *Génesis medieval del Estado Moderno: Castilla y Navarra (1250-1370)*. Valladolid: Ambito, 1987.
- SASSIER, Yves. *Royauté et idéologie au Moyen Âge*. Paris: Armand Colin, 2002.

SCHNEIDER, Robert J. (ed.). *Vincentii Belvacensis De Morali Principis Institutione*. Turnholt: Brepols, 1995.

SECELLART, Michel. *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. Trad.: Paulo Neves, 2006.

VERGARA, Javier. *La educación política en la Edad Media: el Tractatus de morali principis institutione de Vicente de Beauvais, una apuesta prehumanista de la politica*. Pamplona: Universidad de Navarra, 2010.

VICENTE DE BEAUVAIS. *De la formación moral del principe*. Edición bilingüe preparada por Carmen Teresa Pabón de Acuña. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 2008. vol. 68o.



* *André L. Pereira Miatello* é professor de História Medieval da Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: < andremiatello@gmail.com >.